

Center for Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy

META

Research in

Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy

Vol. XII, No. 2 / December 2020

“Al. I. Cuza” University Press

META
Research in
Hermeneutics,
Phenomenology,
and Practical Philosophy

Vol. XII, No. 2 / DECEMBER 2020

META: Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy

Vol. XII, No. 2 / December 2020

Editors

Stefan Afloroaei, Prof. PhD., Al.I. Cuza University of Iasi, Romania
Corneliu Bilba, Prof. PhD, Al.I. Cuza University of Iasi, Romania
George Bondor, Prof. PhD, Al.I. Cuza University of Iasi, Romania

Publisher

Alexandru Ioan Cuza University Press, Iasi, Romania
Str. Pinului nr. 1A, cod 700109, Iasi, Romania
Tel.: (+) 40 232 314947; Fax: (+) 40 232 314947
Email: editura@uaic.ro; Web: www.editura.uaic.ro
Contact person: Dana Lungu

Meta: Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy is an online, open access journal.

Edited by

the Center for Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy,
Department of Philosophy and Social and Political Sciences,
Al.I. Cuza University of Iasi, Romania.

Frequency

2 issues per year, published:
June 15 and December 15

Contact

Center for Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy
Department of Philosophy
Faculty of Philosophy and Social and Political Sciences
“Alexandru Ioan Cuza” University of Iasi
Bd. Carol I, no. 11
700506, Iasi, Romania
Tel.: (+) 40 232 201284; Fax: (+) 40 232 201154
Email: editors[at]metajournal.org
Contact person: Cristian Moisuc, Assoc. Prof. PhD

ISSN (online): 2067 – 3655

Editorial Board

Ioan Ciprian Bursuc, Researcher, Al.I. Cuza University of Iasi, Romania
Valeriu Gherghel, Assoc. Prof. PhD, Al.I. Cuza University of Iasi, Romania
Florina Hariga, Researcher PhD, Al.I. Cuza University of Iasi, Romania
Lucian Ionel, PhD, Albert Ludwig University of Freiburg, Germany
Ciprian Jeler, Researcher PhD, Al.I. Cuza University of Iasi, Romania
Chiara Mengozzi, Researcher PhD, Charles University, Prague, Czech Rep.
Vladimir Milisavljevic, Researcher PhD, Institute for Philosophy and Social Theory, Belgrade, Serbia
Cristian Moisuc, Assoc. Prof. PhD, Al.I. Cuza University of Iasi, Romania
Cristian Nae, Assoc. Prof. PhD, George Enescu Univ. of Arts, Iasi, Romania
Radu Neculau, Assist. Prof. PhD, University of Windsor, Ontario, Canada
Sergiu Sava, PhD, Al.I. Cuza University of Iasi, Romania
Guillaume Sibertin-Blanc, Assoc. Prof., Univ. Paris 8 Vincennes-Saint-Denis
Ondřej Švec, Assoc. Prof. PhD, University of Hradec Králové, Czech Republic
Ioan Alexandru Tofan, Prof. PhD, Al.I. Cuza Univ. of Iasi, Romania
Iulian Vamanu, Lecturer PhD, Rutgers, The State Univ. of New Jersey, USA

Advisory Board

Sorin Alexandrescu, Prof. PhD, University of Bucharest, Romania
Jeffrey Andrew Barash, Prof. PhD, Université de Picardie Jules Verne, Amiens, France
Petru Bejan, Prof. PhD, Alexandru Ioan Cuza University, Iasi, Romania
Christian Berner, Prof. PhD, Université Charles de Gaulle - Lille 3, France
Patrice Canivez, Prof. PhD, Université Charles de Gaulle - Lille 3, France
Aurel Codoban, Prof. PhD, Babes-Bolyai Univ. of Cluj-Napoca, Romania
Ion Copoeru, Assoc. Prof. PhD, Babes-Bolyai Univ. of Cluj-Napoca, Romania
Arnaud François, Prof. PhD, Université de Poitier, France
Vladimir Gradev, Prof. PhD, St. Kliment Ohridski Univ. of Sofia, Bulgaria
Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Prof. PhD, Albert Ludwig University of Freiburg, Germany
Oscar Loureda Lamas, Prof. PhD, University of Heidelberg, Germany
Ciprian Mihali, Assoc. Prof. PhD, Babes-Bolyai Univ. of Cluj, Romania
Jürgen Mittelstraß, Prof. PhD, University of Konstanz, Germany
Alexander Schnell, Prof. PhD, University of Wuppertal, Germany
Dieter Teichert, Prof. PhD, University of Konstanz, Germany
Stelios Virvidakis, Prof. PhD, National and Kapodistrian Univ. of Athens
Héctor Wittwer, Prof. PhD, University of Magdeburg, Germany
Frederic Worms, Prof. PhD, Ecole Normale Supérieure Paris, France

Table of contents

RESEARCH ARTICLES

Die Unendlichkeit der Natur und der Einzeldinge - Husserls allseitig
unendliches Erscheinungskontinuum und das Konzept des Kontinuums
in der Philosophie der Mathematik

CORDELIA MÜHLENBECK

Pages: 249-283

Phänomenologische Situationsanalyse bei Heidegger und Sartre. Ein
Beitrag zur Bestimmung der Immanenz als originärer Situativität

ROLF KÜHN

Pages: 284-319

The World of Truth: On Merleau-Ponty and Davidson's
Holistic Arguments

DANIIL KOLOSKOV

Pages: 320-345

La phénoménologie du monde naturel dans les premiers
travaux de Patočka

EMRE ŞAN

Pages: 346-364

Thomas Luckmanns Auffassung bezüglich des Verhältnisses von
Phänomenologie und Soziologie: Eine kritische Betrachtung ihrer
Stärken und Schwächen

ALEXIS E. GROS

Pages: 365-406

La voix de l'appel du sujet chez Jean-Luc Marion

ANDRIY HNATIV

Pages: 407-428

L'adeguatezza della legge morale: Spinoza, Kant e
l'esperienza della libertà

ALESSANDRA CAMPO

Pages: 429-458

Social Domain and Politics in Contemporary Critical Thinking:
Honneth, Rancière, and their Relation to E.P. Thompson

GIOVANNI CAMPAILLA

Pages: 459-484

Die Natur der menschlichen Handlung in Bezug auf Frankfurts
Handlungstheorie: die Lenkung (*guidance*)

BING ZHOU

Pages: 485-498

On Cognition and the Tension of Live Metaphors

PATRICK F. BLONIASZ

Pages: 499-516

Seeing and feeling, all at once

ANDREI IONUȚ MĂRĂȘOIU

Pages: 517-531

De la certezza intelectual al acto de fe.

Contra academicos 3, 34 y *Sermo* 130 a (= Dolbeau 19)

CLAUDIO CESAR CALABRESE

Pages: 532-550

Der Mythos des Vampirs. Die Schattenseite der Aufklärung

MATTIA COSER

Pages: 551-564

The *Zhuangzi* and Hermeneutics

ALEXIS DEODATO S. ITAO

Pages: 565-580

Two Understandings of Wonder and Their Heideggerian Roots:

Alexandru Dragomir and Anton Dumitriu

IOAN CIPRIAN BURSUC

Pages: 581-591

BOOK FORUM

Book Forum on *Estetica e natura umana*:

Questions by Simona Chiodo, Roberta Dreon, Shaun Gallagher,
Tonino Griffero, Jerrold Levinson, Claudio Paolucci, Richard
Shusterman: Replies by Giovanni Matteucci

GIOIA LAURA IANNILLI, STEFANO MARINO (EDS.)

(Giovanni Matteucci, *Estetica e natura umana. La mente estesa tra
percezione, emozione ed espressione*, Carocci editore, Roma 2019, 272
pages)

Pages: 593-639

CRITICAL REVIEW

Sentir les choses divines. Sur l'esthétique théologique

FLORIN CRIȘMAREANU

(John Panteleimon Manoussakis, *Dumnezeu după metafizică: o teologie estetică* [*God After Metaphysics: A Theological Aesthetic*], traduction en roumain de Cristian Vechiu, Oradea, Ratio & Revelatio, col. Epoché, 2018, 290 p.)

Pages: 641-651

Research Articles

Die Unendlichkeit der Natur und der Einzeldinge - Husserls allseitig unendliches Erscheinungskontinuum und das Konzept des Kontinuums in der Philosophie der Mathematik

Cordelia Mühlenbeck
Medizinische Hochschule Brandenburg – Theodor Fontane

Abstract

The infinity of nature and the individual things - Husserl's infinite continuum of appearances and the concept of continuum in philosophy of mathematics

In contemporary philosophy, the world is increasingly identified with infinity and closed world views are suppressed. How deep is this infinity, what is its nature? To answer this question, the open infinity of Tengelyi, Husserl and Gabriel is contrasted with the absolute infinite described by Cantor and von Kues. It turns out that the open infinity is still something potential - similar to the Aristotelian infinity of possible division - because it is thought to be incomplete. This potential infinity is problematic because limitations arise that require a background against which the finite can exist. Therefore, here Husserl's conception of the open infinity of the *Eidos* will be combined with insights from contemporary philosophy of mathematics about the nature of infinity in order to show that the openness of the infinity of the world has nothing potential or incomplete. Contingency and time are inseparable combined to space and must, thus, be considered as actually infinite as space. Compared to the description of the absolute infinite by von Kues and Cantor, this results in an actual infinite, linear continuum that can be identified with this absolute infinite in which possibilities, past and future always exist intertwined.

Keywords: Infinity, continuum, philosophy of mathematics, metaphysics, ontology, Husserl, *Eidos*

1. Das offene Wesen und die Unvollständigkeit der Eigenschaften

Im aktuellen Zeitgeist der Philosophie wird die Welt zunehmend mit dem Unendlichen gleichgesetzt und

mathematisch beschrieben, wie bei Badiou, Meillassoux und Gabriel (Badiou 2016; Gabriel 2013; Meillassoux 2014). Dabei wird für eine aktuelle, offene Unendlichkeit argumentiert, weil sich jede Totalität der Welt, im Sinne eines geschlossenen Ganzen, selbst als Menge ausschließt und dabei mächtiger wäre als ihr Inhalt. Dies ist ein Argument der Mengenlehre: nehmen wir an, es gäbe eine Menge, die alles enthalten soll. "Alles" wird dabei zu allen Elementen der Menge. Dann ist die Menge selbst aber ebenfalls ein Element, das aber wiederum von der Menge nicht beinhaltet wird. Daher kann die Menge nicht alles enthalten, da sie sich selbst nicht enthält. Bei Markus Gabriel wird dieses Argument als Unmöglichkeit einer geschlossenen Welt beschrieben, weil sie durch ihre Abgeschlossenheit einen Hintergrund oder ein Sinnfeld benötigte, vor dem sie abgeschlossen sein könnte. Daher kann keine abgeschlossene Welt, die alles enthält, angenommen werden, weil sie den begrenzenden Hintergrund nicht mit beinhaltet. Diese Idee ist nicht neu, sondern wird bereits in Spinozas Metaphysik beschrieben, die auf einer absolut unendlichen Substanz aufbaut, welche wiederum aus einer unendlichen Anzahl von Attributen besteht, jedes davon mit einem ewigen und unendlichen Wesen (de Spinoza 1976, p. 4). Oder, in Heideggers *Sein und Zeit* (Heidegger 2015) in der *ontologischen Differenz* zwischen jedem Seienden und seinem Sein, in welchem das Sein (was wir analog als den definierenden Hintergrund oder das jeweilige Sinnfeld betrachten können) erst das Seiende als Seiendes konstituiert. Dies sind drei Beispiele für das Argument, dass eine geschlossene Welt immer eines konstituierenden Hintergrundes bedürfen müsste, wenn sie existieren sollte. Ähnlich greift László Tengelyi in *Welt und Unendlichkeit* (Tengelyi 2014) auf Edmund Husserl zurück, der in seinen *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (Husserl 1950a, 299) zu dem Schluss kommt, dass nicht nur den Einzeldingen der Welt, sondern auch der Natur ein offenes Wesen zugeschrieben werden muss (Husserl 1950b, 199 f.) und dass letztere kein in sich geschlossenes Ganzes bilden kann, sondern durch eine offene Unendlichkeit bestimmt wird. Husserl sucht nach einer Theorie oder Wissenschaft des

Absoluten.(Arnold 2017; Husserl 2014, 248), wobei vermutet wird, dass er mit dieser offenen Unendlichkeit zunächst die transfinite Unendlichkeit identifiziert (Hill 1997, 261-266; Tengelyi 2014, Dritter Teil), da eine Unendlichkeit von Gegenständen, also Elementen beschrieben wird (Husserl 1999, 395). Später grenzt er das Transfinite wiederum zu Gunsten einer mächtigeren Offenheit ab (Husserl 1952, 299), allerdings wird die Tiefe oder nähere Beschaffenheit dieser offenen Unendlichkeit nicht näher erläutert. In diesem Text soll deshalb Husserls Unendlichkeit des *Eidos* den Erkenntnissen, die im Laufe der Zeit in Bezug auf Unendlichkeit erweitert wurden, gegenübergestellt werden. Die Frage, die hier beantwortet wird, ist also: wie ist die Unendlichkeit der Welt - und damit der Natur und der Einzeldinge - beschaffen, was ist die Mächtigkeit des *Eidos*?

Husserl sah die Mengenlehre im speziellen und die Mathematik im Allgemeinen als eine formale Ontologie (Husserl 1981, 68). Einerseits bestand zwischen Husserl und Cantor eine enge Verbindung auf persönlicher Ebene und durch Husserls Anwendung der mathematischen Entdeckungen Cantors auf die Phänomenologie (Hill 2017, 169-196) auch auf professioneller Ebene. Andererseits grenzte er sich aber auch zur Mathematik Cantors ab und schrieb zur Unendlichkeit: "Die aktuelle Erfahrung bietet natürlich keine Dinge mit unendlich vielen Eigenschaften" (Husserl 1950b, 195). Tengelyi erläutert, dass Cantor in Anlehnung an die physikalische Äthertheorie annahm, materielle Körper wiesen unendlich viele unterschiedliche Bestandteile auf, und dass diese Annahme nach heutigem Verständnis unhaltbar sei. (Tengelyi 2014, 535) So sei das Unendliche in der Welt "gewiss nicht im physikalischen Universum selbst, sondern lediglich in unserem - jeweils perspektivischen - Verhältnis zu ihm" (Tengelyi 2014, 535) vorhanden. Es "kommt [...] nach phänomenologischer Auffassung mit uns in die Welt" (Tengelyi 2014, 535). Nach dieser Interpretation wird aber das Unendliche der Einzeldinge und der Natur (das physikalische Unendliche) vom Unendlichen unserer perspektivischen Verhältnisse getrennt. Auf Grund Husserls Übernahme der Mengenlehre Cantors in seine Phänomenologie (Husserl 1891; 1913, 28; 1987; 1994, 250)

ist anzunehmen, dass sich Husserl mit dieser Übernahme auch zum aktual Unendlichen bekannte¹, da für Cantor unendliche Mengen generell und erst recht das Transfinite, aktuelle Unendlichkeiten darstellen. Die Endlichkeit der aktuellen Erfahrung ist so zu verstehen, dass "aus diesen vieldeutigen und unendlichen Möglichkeiten bzw. aus diesem unendlichen Umfang eines möglichen Dinges die 'aktuelle Erfahrung', die 'einzige Wirklichkeit ,des Dings', des ,an sich' völlig bestimmten' herauschneidet. Diese Wirklichkeit eines Dings darf aber weder mit dem wirklichen, transzendenten Ding noch mit seinem Wesen verwechselt werden. Sie ist das 'Seinsmoment' eines wesenhaft identischen Dings, das durch aktuelle Erfahrung gewährleistet wurde." (Breuer 2019, 551; Husserl 1950b, 197) Die oben genannte Trennung Tengelyis widerspricht nämlich auch der schlüssigen Argumentation gegen eine Totalität bei Spinoza, Meillassoux oder Gabriel, und auch der notwendigen Verbindung von Seiendem und Sein (Heidegger), die voraussetzt, dass Unendlichkeit auch im physikalischen Universum selbst vorhanden ist. Daher wird hier dafür argumentiert, dass das offen unendliche Wesen der Natur und der Einzeldinge wörtlich gemeint ist. Eine Begründung dafür geben folgende Überlegungen: wenn wir das physikalische Unendliche der Welt ausschließen (oder, wie Kant in seinem Antinomiekapitel der *Kritik der reinen Vernunft* (Kant 1966), annehmen, dass wir die Frage nach der Endlichkeit oder Unendlichkeit der Welt nicht klären können), können wir auch kein perspektivisch Unendliches annehmen, weil es sich auf ein weltlich Unendliches beziehen müsste. Ein erstes Argument ist also, dass unsere Bezugnahme zur Welt sowohl selbst Teil der Welt ist, als auch in ihrer Bezugnahme ein Gegenstück besitzen muss, dem eine weltliche Unendlichkeit entsprechen muss, da sonst nicht unendlich Bezug genommen werden kann. Ein zweites Argument ist, dass wir auch deshalb etwas über die Unendlichkeit eines Gegenstandes (und der Welt) aussagen können, weil wir nicht nur diesen Gegenstand erfassen, wenn wir auf ihn Bezug nehmen, sondern auch die Bedingungen seiner Existenz mit erfassen können. Dabei sind diese Bedingungen aber nicht auf die Außenwelt der Einzeldinge beschränkt, denn die

Unendlichkeit der Welt ist kein von den Einzeldingen nach außen Abgegrenztes. Sie ist vielmehr ebenso als Existenzbedingung nach innen zu begreifen - als unendliche Teilbarkeit - da sonst eine innere Grenze entstünde. Auch bei Husserl ist dieser äußere und innere Unendlichkeitshorizont schon zu finden: es "wird diese Unendlichkeit von jedem Ding wirklicher Erfahrung in der Weise von inneren und äußeren Unendlichkeitshorizonten in sich getragen und mit ihnen apperzipiert". (Breuer 2019, 555; and Husserl 1993, 142). Deshalb sind die Einzeldinge selbst als genauso unendlich zu begreifen. Daher unternehmen wir den Versuch, den ontisch-ontologischen Status eines Gegenstands (also den Gegenstand in seinen unendlich vielen raumzeitlich Bezügen zum Sein) als real absolutunendlich und so sein Wesen, ohne innere oder äußere Begrenzungen, als tatsächlich offen zu begreifen. Zum Absolutunendlichen finden wir verschiedene Beschreibungen, einerseits beispielsweise bei Georg Cantor, andererseits bei von Kues. Wie wir später sehen werden, passt die Beschreibung von Kues' besser, da das Absolutunendliche aus Cantors Beschreibung oft noch als Ganzheit, als der Theologie zugehörig oder als von der Welt außen stehendes Wesen, interpretiert wird. Cantor sah das aktual Unendliche der Welt und der Mathematik als im absolut Unendlichen vorkommend, und als unserer Betrachtung zugehörig. Dadurch muss das Absolutunendliche nicht zwangsläufig als außen stehendes Wesentliches interpretiert, sondern kann auch als der Welt immanent betrachtet werden (Tengelyi 2014, Teil III, Abschnitt B). Bei Hoffmeister (1955) wird das Absolute definiert als das von allen einschränkenden Bedingungen Enthobene. Diese Betrachtung liefert das Problem, dass das Absolute so ausgegrenzt wird, da bedingtes und unbedingtes getrennt von einander sind. Der Unterschied zum Absolutunendlichen hingegen ist, dass letzteres alle Endlichkeiten und Unendlichkeiten beinhaltet. Dementsprechend sei angemerkt, dass das Absolute im vorliegenden Text generell nicht als ein für sich Außenstehendes, sondern als Absolute Unendlichkeit verstanden wird, die auf Grund ihrer kontinuierlichen Eigenschaften alle weiteren Formen von Unendlichkeit beinhaltet².

1.1 Potentielle Unendlichkeit in der Natur und den Einzeldingen

Zunächst werden die mit den bestehenden Positionen zusammenhängenden Probleme erläutert. Husserls Ding als allseitig unendliches Erscheinungskontinuum - sein *Eidos* - wird als offene Unendlichkeit beschrieben, weil er das Ding nicht als abgeschlossenes Ganzes sieht. Dabei wird seine offene Unendlichkeit aber immer noch als potentielle Unendlichkeit verstanden, weil er davon ausgeht, "dass ihr offenes Wesen immer wieder neue Eigenschaften annehmen kann" (Tengelyi 2014, 544), wobei Eigenschaften, die neu entstehen, gemeint sind. Offenheit besteht nach seiner Auffassung in der Unvollkommenheit der Lebensweltlichen Dinge. Wenn wir das offen unendliche Wesen und das Entstehen neuer Eigenschaften als potentiell Unendliches begreifen, wäre die Offenheit aber begrenzt, weil in jedem Moment der Anschauung ein abgeschlossenes Ganzes vorläge. Der zeitliche Rahmen eines Gegenstands, auf den Bezug genommen wird, muss aber ebenfalls aktual unendlich sein, da sonst nicht in ihm vorgeschritten werden könnte. Die Beschränkung der Unendlichkeit auf das Potentielle geht auf Aristoteles zurück, der die aktuelle Unendlichkeit aus der Alltagswelt ausgeschlossen wissen wollte (Aristoteles 1829, 193 b 22). Diesen Ausschluss nahm er vor, indem er die Unendlichkeit nur an die unendliche Folge aufeinanderfolgender Teilungsakte band (Tengelyi 2014, 496-497). Diese Teilungsakte bilden nach seiner Ansicht keine aktual unendliche Menge, da der eine Akt aufhört zu existieren, sobald der nächste vorgenommen wird. Er schlussfolgerte also vom potentiellen Teilungsakt auf die nur potentielle Unendlichkeit des Eingeteilten. Für ihn ist deshalb die unendliche Teilbarkeit des Kontinuums³ an die potentielle Einteilung gebunden (Aristoteles 1907, Buch K). Auch wenn Aristoteles hier strikt zwischen dem potentiell Unendlichen dem Hinzusetzen nach (das nach seiner Auffassung das aktual Unendliche voraussetzt) und dem potentiell Unendlichen der Teilung nach (was nach seiner Auffassung keine aktuelle Unendlichkeit voraussetzt) unterscheidet, so entkräftet ein Gegenargument Cantors

jegliche Argumentation für eine potentielle Unendlichkeit. Cantor begründet sein Bereichsprinzip:

"Damit eine [...] veränderliche Größe in einer mathematischen Betrachtung verwertbar sei, muss strenggenommen das 'Gebiet' ihrer Veränderlichkeit durch eine Definition vorher bekannt sein; dieses 'Gebiet' kann aber nicht selbst wieder etwas Veränderliches sein, da sonst jede feste Unterlage der Betrachtung fehlen würde; also ist dieses 'Gebiet' eine bestimmte aktual unendliche Wertmenge." (Cantor 1932, 410 f.)

Wichtig ist, dass das Gebiet der Veränderlichkeit durch eine Definition bekannt ist, und nicht das Gebiet selbst abschließend definiert ist. Wir müssen nur wissen, in welchem Gebiet wir uns bewegen. Es ist also die Forderung nach einem Hintergrund, damit wir überhaupt etwas vor diesem Hintergrund betrachten können und nicht die Forderung nach einer abschließenden Definition des letzten Hintergrunds. Dieses Prinzip muss nicht nur auf die Mathematik, sondern auch auf jede andere gedankliche Einteilung in Objekte angewendet werden. Jede Operation, jedes Einteilen, muss als untrennbar mit einem Bereich verbunden betrachtet werden, also mit dem Hintergrund, in dem eingeteilt wird. Somit setzt auch die potentielle Unendlichkeit Aristoteles', die er an den Akt des Einteilens band, eine aktuelle Unendlichkeit voraus, weil das, was eingeteilt wird als Bereich vorhanden sein muss. Die Bezugnahme auf den Akt des Einteilens ist charakteristisch für die Diskussionen, die nach Aristoteles zur potentiellen Unendlichkeit stattgefunden haben, wobei allerdings der Akt des Einteilens mit dem Bereich dessen, was eingeteilt wird, vermischt wird und von der Potentialität der Einteilung in Elemente auf die Potentialität des Eingeteilten geschlossen wird. So schließt beispielsweise Kant in seinem Antinomiekapitel der *Kritik der reinen Vernunft* (Kant 1966) von einem endlichen Erfahrungsprozess auf die Unmöglichkeit, die Frage zu entscheiden, ob die Welt in Raum und Zeit unendlich sei. Für eine ausführliche aussagenlogische Prüfung dieser Antinomien siehe: Malzkorn (1999). Kant räumt der Welt immer noch die Möglichkeit einer Totalität ein, die wir mit unseren Erfahrungskategorien nur nicht erkennen können (Gabriel 2016, 276). Diese Totalität ist aber aus existentiellen

Gründen unmöglich, wie oben gezeigt. Und es besteht ein Unterschied zwischen der aktualen Unendlichkeit als notwendige Existenzbedingung und der potentiellen Unendlichkeit eines Erfahrungsprozesses. Erstere können wir als Teil jeder Erfahrung erkennen, weil sie eine ontologische Bedingung ist und zum Gegenstand gehört. Letztere betrifft den möglichen Prozess der Erfahrung. Zusätzlich wird ein Widerspruch durch unsere Alltagssprachlichen Begriffe hervorgerufen, indem wir Unendlichkeit mit *Ganzheit*, *Totalität*, *Vollständigkeit*, *Größe* beschreiben wollen (vgl. hierzu auch Kreis 2015). Diese Begriffe implizieren aber immer schon eine Einheit, ein Objekt. Eine unendliche Totalität kann aber nicht erfasst werden, da Unendlichkeit einfach keine Totalität, kein Objekt, im Sinne einer abgeschlossenen Ganzheit, ist. Totalität setzt eine definierte Einteilung in Elemente und eine Begrenzung dieser Elemente voraus, auf Grund dieser dann etwas total (vollständig) sein kann. Selbst eine formalisierte Unendlichkeit wie die der ganzen Zahlen beispielsweise, ist aktual unendlich und nicht vollständig im Sinne einer Ganzheit. Diese Begriffe gehören zum Prozess des Einteilens, und nicht zum Kontinuum, in dem eingeteilt wird. Das Problem ist eines unserer sprachlichen Konventionen und nicht der Unendlichkeit. Deshalb führt auch Cantors Bezeichnung des Absolutunendlichen als das "absolute Maximum" (Cantor 1962a, 391) zu Missverständnissen oder Fehlinterpretationen. Fehlinterpretationen deshalb, weil Cantor das Absolutunendliche ausdrücklich als die Voraussetzung jedes anderen formalisierten Unendlichen erkannte, so wie er das aktual Unendliche als Voraussetzung jedes Potentiellen erkannte (siehe Erläuterungen oben zu Cantors Bereichsprinzip und vgl. auch Tengelyi 2014, 482). Aber auch die Begriffe der *Offenheit* des Wesens und der *Unvollständigkeit* der Eigenschaften, sowohl der Natur als auch der Einzeldinge, werfen Verständnisprobleme auf, weil beide eine Potentialität suggerieren und immer noch eine tatsächliche Unendlichkeit ausschließen wollen, wie oben beschrieben.

1.2 Unendlichkeit der Einzeldinge und kleinste Teilchen

Bezüglich der Unendlichkeit der Einzeldinge hatte Husserl seine potentielle Unendlichkeit auf das Scheitern der Äthertheorie gestützt. Doch auch wenn es keinen Äther gibt, müssen Weltanschauungen, nach denen kleinste Teilchen angenommen werden, genauso in Frage gestellt werden wie nach außen hin geschlossene Weltbilder, weil die Annahme kleinster Teilchen die gleichen existenzielle Probleme (d.h. Probleme des Hintergrunds und Vordergrunds) verursacht. Wenn alles aus kleinsten Teilchen bestehen sollte, könnte alles Existierende auf diese zurückgeführt werden, und es gäbe letztlich nur diese Substanz. Mit Gabriels Sinnfeldontologie ergäbe sich die Frage (Gabriel 2013, 2016): vor welchem Hintergrund sollten sie existieren? Oder mit Heidegger ergäbe sich die Frage nach dem Sein dieser letzten Substanz. Stattdessen muss eine unendliche Teilbarkeit angenommen werden. Wenn man das heutige naturwissenschaftliche Weltbild betrachtet, ist auch dort die Annahme unwandelbarer kleinster Teilchen relativiert worden. Das Wissen über den Kosmos wurde vertieft und das kosmologische Weltbild weiterentwickelt. Es gibt Ergebnisse experimenteller Untersuchungen, die auf eine Wandelbarkeit der Naturkonstanten und damit auf einen Zerfall bestimmter, als konstant angenommener, Elementarteilchen hindeuten (Barrow 2004; Penrose 2011, 179), und Modelle, die die beschleunigte Expansion des Universums (für dessen Nachweis 2011 der Nobelpreis in Physik vergeben wurde⁴) mit der Entstehung des Universums und Erkenntnissen aus der Quantenmechanik verbinden. Die gemeinsame Grundlage dieser Modelle ist, dass winzige Raumpunkte zu Bereichen expandieren können, die dann alles enthalten, was wir heute beobachten können, und dass diese Entwicklung von Raum sowohl für den Anfang des Universums, als auch für seine weitere Entwicklung angenommen werden kann. Der Raum weist nach weiterer Expansion wieder Ähnlichkeit zu seinen Anfangsbedingungen auf und durch erneute Expansionen können sich wieder materielle Strukturen bilden (und Pauldrach 2015; Vgl. zu diesen Modellen z.B. die Ausführungen

von Penrose 2011). Auch Meillassoux argumentiert in "Nach der Endlichkeit" für die Notwendigkeit einer insgesamt Wandelbarkeit der Naturkonstanten, gestützt auf die Notwendigkeit der Kontingenz (Meillassoux 2014). Der Raum ist also nicht mehr absolut gedacht, Raum kann alle möglichen Formen annehmen und neuen Raum in Raum bilden. Zusätzlich ergibt sich aus der Problematik einer letzten Ursubstanz, dass die unendliche Teilbarkeit nicht nur eine mögliche Einteilung in Elemente, sondern auch in Qualitäten (Substanzen) hervorruft. Die Raum-Zeit ist nicht von sich aus in klar abgegrenzte Größen, Elemente oder Substanzen zerlegt. Wir definieren bestimmte Bereiche, weil wir in ihnen bestimmte Eigenschaften erkennen, die wir vor dem Hintergrund anderer Möglichkeiten abstrahieren und dann zu Objekten aggregieren. Tengelyi schrieb, dass nach heutigem Wissen die Annahme unendlich vieler Bestandteile materieller Körper unhaltbar sei (Tengelyi 2014, 535), aber wie beschrieben, ist der Raum relativ und materielle Körper sind räumliche Bestandteile. Es gibt also immer mehr Hinweise, dass der Raum, und mit ihm die Objekte, qualitativ unendlich teilbar und vergrößerbar sind.

1.3 Größen und qualitative Grenzen in der Raumzeit

Betrachten wir den Begriff der Größen von Objekten näher. Größen beziehen sich immer auf einen Referenzrahmen und betreffen Abschnitte eines eingeteilten, d.h. vorher definierten Bereichs. Sie gehören zu der Einteilung, die für das Objekt vorgenommen wurde und sind keine vordefinierten Einheiten. Dies wird deutlich, wenn man die Formalisierung der Mathematik nutzt, um die Realität zu beschreiben. In der Mathematik kann man Raumabschnitte infinitesimal einteilen. Da diese Einteilung aber immer noch in einem kontinuierlichen Hintergrund stattfindet, können wir Infinitesimalien durch reelle Zahlen ersetzen und in den Zwischenbereichen einzelner reeller Punkte auf der Zahlengeraden können wieder Infinitesimalien gebildet werden. Daran erkennt man wie mächtig dieser kontinuierliche Hintergrund ist. Größen entsprechen somit nur Punkten auf einer Zahlengeraden, die wir beliebig in neue Relationen setzen können. Analog zu

Größen sind qualitative Zustände von Bereichen ebenso eine Zusammenfassung auf Grund von bestimmten einheitlichen (gemeinsamen) Eigenschaften, die wir herausgreifen. Beides sind Raum-Zeit-Ausschnitte, also wieder eingeteilte Elemente, und keine vorgegebenen Einheiten. Es gibt keine einheitliche darunter liegende Ordnung in der Welt. Ordnungen und Systeme ergeben sich aus Beziehungen zwischen Bereichen, sind aber keine fundamentalen Eigenschaften. Die zusammenfassende Qualität, die einen Zustand ausmacht (wir können sie auch die Identität eines Objekts, Bereichs oder Systems nennen) ist selbst nicht feststehend oder klar abgegrenzt, sondern ebenso Kontinuum, das zeitlich weitergegeben und dabei verändert wird. Bereiche bestehen aus einem qualitativen Kontinuum, weil stofflichen Grenzen räumliche Grenzen entsprechen würden und beide ihr eigenes Sein bräuchten, das sie definiert. Daher betrachten wir das qualitative (stoffliche) Kontinuum ebenfalls als aktual unendlich (im Sinne des Absolutunendlichen). Egal welche Beziehungen Bereiche untereinander bilden oder welche Formen Bereiche annehmen, ihre Unendlichkeit bleibt bestehen, weil es keine innere Grenze kleinster Teile oder Stoffe gibt.

1.4 Unendlichkeit der Zeit

Betrachten wir nun das Hinzukommen neuer Zustände, also Veränderung in der Zeit. Die Notwendigkeit von Hintergründen durch räumliche Begrenzung muss auf Zeit ebenso angewendet werden, daher ist die Unendlichkeit der Zeit genauso notwendig, wie im Raum. Allerdings bedeutet Ewigkeit Veränderung, weil Zeitpunkte so wie Raumpunkte dadurch existieren, dass sie sich von anderen Punkten abheben, von ihnen verschieden sind. Unwandelbarkeit als Ewigkeit anzusehen ist falsch, weil von einem unwandelbaren Objekt verlangt würde keine zeitliche oder substantielle Veränderung durchzumachen und damit hätte das Objekt keine Vergangenheit und keine Zukunft, also keine Veränderung der Zeitpunkte. Selbst wenn man verlangte, dass es nur keine substantielle, das heißt qualitative, Veränderung durchmacht, so wäre doch allein ein veränderter Zeitpunkt schon

Verschiedenheit und damit würde sich das Objekt in jedem Fall wandeln. Problematisch wird es allerdings dann, wenn wir Zeit und damit Veränderung als potentiell unendlich betrachten, also wenn qualitativ neue Zustände als tatsächlich neu hinzukommend betrachtet werden, weil auch hier ein potentiell Voranschreiten ein aktuelles Vorhandensein der Möglichkeiten, in die die Veränderung stattfindet, voraussetzen. Zeit kann deshalb nicht potentiell unendlich sein, weil wir keine Wahl haben, ob wir uns ändern, in der Zeit voranschreiten, oder nicht. Zukunft und Vergangenheit sind nicht nur möglicherweise vorhanden, sie kommen nicht hinzu, sondern sind aktual im Jetzt vorhanden, denn Zeitformen entstehen ja gerade durch die Perspektive aus einer anderen Zeitform auf sie. Zeit wartet auch nicht in irgendeinem Meta-Bereich darauf, dass sie Gegenwart werden kann. Wo sollte dieser Metabereich existieren? Sie muss bereits Bestandteil des Vorhandenen sein. Als Metapher betrachten wir einen Fluss (wie den Fluss der Zeit): die Bewegung gehört zum Fluss. Gäbe es nur Gegenwart, würde das absoluten Stillstand bedeuten. Vergangenheit, Zukunft, Gegenwart sind verschiedene Zeitformen.

Kommen wir zu den unterschiedlichen Möglichkeiten wie sich etwas verändert. Diese gab es auch in der Vergangenheit und gibt es in der Zukunft. Das heißt, Kontingenz ist Bestandteil der Zeit, in dem Sinne, dass sie die Art und Weise ist, wie sich etwas in der Zeit verändert. Für diese Art und Weise gibt es unterschiedliche Möglichkeiten, denn es gibt keine Vorbestimmung auf einen zukünftigen Zustand und die Art seiner Veränderung, es gibt immer mindestens einen minimalen Spielraum. Da es keine Vorbestimmung auf zukünftige Zustände gibt, sind immer unterschiedliche Möglichkeiten des "Seinkönnens" vorhanden. Die Möglichkeiten sind nicht potentiell sondern aktual im Zeitfluss enthalten, nicht im Sinne einer Substanz, sondern als das Gegebensein von Möglichkeiten. Die Kontingenz besagt gerade, dass alle Möglichkeiten offen stehen. Für das Eintreten von Möglichkeiten, also die zeitliche Veränderung in eine mögliche Richtung, gibt es dann verschiedene Wahrscheinlichkeiten. Damit wird die Anzahl an vorhandenen

Möglichkeiten ebenfalls unendlich, nur das Eintreten einiger ist wahrscheinlicher als das anderer. Da Raum und Zeit zusammenhängen, sind auch die Möglichkeiten der Veränderungen an die Gegebenheiten des jeweiligen Hintergrundes gebunden. Heidegger erkannte diese notwendige Verbindung von Sein, Zeit und Kontingenz. Er schreibt:

"Die Einheit der Bedeutsamkeit, das heißt die ontologische Verfassung der Welt, muß dann gleichfalls in der Zeitlichkeit gründen. Die existenzial-zeitliche Bedingung der Möglichkeit der Welt liegt darin, daß die Zeitlichkeit als ekstatische Einheit so etwas wie einen Horizont hat. Die Ekstasen sind nicht einfach Entrückungen zu... Vielmehr gehört zur Ekstase ein »Wohin« der Entrückung. Dieses Wohin der Ekstase nennen wir das horizontale Schema. [...] Die Einheit der horizontalen Schemata von Zukunft, Gewesenheit und Gegenwart gründet in der ekstatischen Einheit der Zeitlichkeit. Der Horizont der ganzen Zeitlichkeit bestimmt das, woraufhin das faktisch existierende Seiende wesenhaft erschlossen ist. Mit dem faktischen Da-sein ist je im Horizont der Zukunft je ein Seinkönnen entworfen, im Horizont der Gewesenheit das »Schon sein« erschlossen und im Horizont der Gegenwart Besorgtes entdeckt. [...] Das faktische besorgende Sein bei Zuhandenem, die Thematisierung des Vorhandenen und das objektivierende Entdecken dieses Seienden setzen schon Welt voraus, das heißt, sind nur als Weisen des In-der-Welt-seins möglich. In der horizontalen Einheit der ekstatischen Zeitlichkeit gründend, ist die Welt transzendent. Sie muß schon ekstatisch erschlossen sein, damit aus ihr her innerweltliches Seiendes begegnen kann." (Heidegger 2015, 365-366)

Das heißt, die zeitliche Einheit aus Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in Verbindung mit den Möglichkeiten des *Seinkönnens*, bestimmen die Konstitution eines Gegebenen mit. Würde man Möglichkeiten und Zeit als nur hinzukommend betrachten, wären sie in einem Moment der Betrachtung noch nicht vorhanden. Damit wäre in diesem Moment eine Endlichkeit, eine Begrenzung geschaffen, welche durch einen Hintergrund konstituiert werden müsste. Wie Heidegger zeigte, werden Dinge aber gerade auch durch ihren Bezug zur zeitlichen (und möglichen) Veränderung charakterisiert. Weil Zeit und Möglichkeiten verbunden sind, werden in der Zukunft andere Möglichkeiten sichtbar, die in einem gegenwärtigen Moment noch nicht sichtbar waren. Das heißt, Möglichkeiten, die momentan unwahrscheinlich sind, sind es zu einem

zukünftigen Zeitpunkt nicht mehr. Insofern hängen Zeit und Kontingenz zusammen.

Hinzu kommt, dass Zeit als relativ betrachtet werden muss, da eine absolute Zeit, die alles auf gleiche Weise einrahmt, die gleichen Probleme verursacht wie ein absoluter Raum, in dem alles geschieht. Mit einer absoluten Zeit würde wieder ein letztes (zeitliches) Objekt geschaffen werden, das alles übrige bestimmt aber selbst nicht bestimmt wird. Stattdessen werden Dinge eben durch ihre Verschiedenheit, auch durch ihre zeitliche Verschiedenheit, zu allen möglichen anderen Dingen definiert. Eine geordnete Einheit, die alles definieren sollte, müsste selbst ihre Ordnung von der übrigen möglichen Unordnung oder von anderen Ordnungen abgrenzen. Deshalb ist auch im Zeitkontinuum jedes Seiende eine Überlagerung aller möglichen Zeiten, da das Zeitkontinuum Bestandteil des Raumkontinuums ist. In der Gegenwart eines Seienden kommt ein räumliches Kontinuum zusammen, das aus unterschiedlichen Vergangenheiten besteht und sich in unterschiedliche Richtungen weiterentwickelt. Denn Raumzeit entwickelt sich nicht geschlossen in eine Richtung, sie ist entropisch. So kann die Gegenwart jedes Seienden zu anderen Seienden mit ihren eigenen Zeiten abgegrenzt werden. Mit der Metapher des Flusses heißt das, dass die Fließrichtung nicht vorgegeben ist (wenn man in dieser Metapher einmal vom "vorwärts" absieht). Nur die Bewegung gehört zum Fluss, aber für Richtung und Geschwindigkeit bleibt immer ein minimaler Spielraum, für jeden Raumzeitausschnitt den wir betrachten. Da Zeit, wie Raum nicht in Elemente zerlegbar, sondern kontinuierlich ist, ist die Anzahl dieser Richtungen und Geschwindigkeiten unendlich (da unendlich teilbar anstatt unendlich geteilt). Die Mächtigkeit dieser möglichen Entfaltung steckt in jedem Raum-Zeit-Punkt. Qualitative (kontingent-zeitliche) Veränderung eines Seienden kann auf diese Weise als aktual unendlich betrachtet werden, da das lineare Raum-Zeit-Kontinuum diese Mächtigkeit an Möglichkeiten bereithält, sodass sie sich zu den jeweiligen Zeitpunkten entfalten können.

Kommen wir zurück zur Ausgangsfrage dieses Textes: wenn das Unendliche der Welt als raum-zeitlich aktual unendlich betrachtet werden muss, welche Tiefe weist diese

Unendlichkeit dann auf? Welche Mächtigkeit⁵ ist dieser Unendlichkeit zuzuschreiben?

2. Die Mächtigkeit des *Eidos* und des linearen Kontinuums in einer absolut unendlichen Raum-Zeit

Die oben dargestellten Probleme und die daraus resultierenden Konsequenzen fordern die Betrachtung der Einzeldinge und der Natur als aktual unendlich, weil andernfalls Begrenzungen vorgenommen würden, die von etwas begrenzt werden müssten. Nennen wir dies das Prinzip der radikalen Grenzenlosigkeit. Um die Mächtigkeit dieser Unendlichkeit der Natur und der Einzeldinge näher betrachten zu können, müssen wir untersuchen, welche Konsequenzen aus dieser radikalen Grenzenlosigkeit für die Betrachtung der Raum-Zeit folgen. Weiter oben wurde der Begriff des linearen Kontinuums verwendet und kurz beschrieben. Dieser Begriff hatte in der Geschichte und der Philosophie der Mathematik verschiedene Verwendungen.

Wie die Argumentation des Bereichsprinzips oben zeigt, setzt unendliche Teilbarkeit ein aktual Unendliches voraus und kann nicht nur als potentiell begriffen werden, wie Aristoteles schlussfolgerte⁶, weil die Teilbarkeit des Eingeteilten nicht an das Vornehmen der Teilungsakte gebunden ist. Jeder Akt der Einteilung ist an das Eingeteilte und damit eine aktuelle Unendlichkeit gebunden, damit überhaupt geteilt werden kann. Das Aktuelle kann nicht ausgegrenzt werden. Allerdings war die Schlussfolgerung richtig, dass unendliche Geteiltheit eine Zerlegung in Elemente darstellt. Aber diese Zerlegung bereitet wiederum Probleme, weil auch die Reihe der Elemente vor einem Hintergrund existieren müsste, das heißt diese Reihe wieder eine Begrenzung vor dem Hintergrund anderer Reihen, anderer Elemente, darstellen würde. Gäbe es in Raum und Zeit nur die potentielle Unendlichkeit, gäbe es keinen Hintergrund. Jede potentielle Unendlichkeit muss in etwas fortschreiten. Das betrifft Betrachtungen der Welt und mathematische Operationen gleichermaßen. Es gibt, wie Cantor herausfand, unendlich viele Stufen aktueller Unendlichkeiten, die unterschiedlich mächtig sind (Bedürftig and Murawski 2010,

278; Rucker 2005, 197). Jede aktuelle Unendlichkeit kann in einer darüber mächtigeren begriffen werden. Wenn wir diesen Schluss immer weiter anwenden, resultiert daraus, dass die der Teilungsakte vorausgesetzte aktuelle Unendlichkeit das Absolutunendliche ist, da es keine letzte Totalität gibt, innerhalb derer alle Einteilungen stattfinden. Wir können das Absolutunendliche mit dem linearen Kontinuum identifizieren. Dazu sei die Geschichte des Begriffs näher erläutert, um diese Identifizierung zu rechtfertigen. In der Mathematik gab es zunächst, zur Zeit Aristoteles', das lineare (oder auch klassische, anschauliche) Kontinuum, das mit dem Raum identifiziert wurde, und als linear bezeichnet werden kann, weil es tatsächlich kontinuierlich war und es keine vorgeordneten Bereiche gibt, keine Einteilung in diskrete Elemente. Später gab es dann, ab Cantor bis heute, das Kontinuum, das mit $\mathbb{R}$, der Menge der reellen Zahlen, identifiziert wird. Auch das heutige Kontinuum wird oft als linear bezeichnet, weil es mit der Linie der reellen Zahlengeraden identifiziert wird. Dies sind aber zwei sich widersprechende Linearitäten. Cantors Ziel war es, die aktuelle Unendlichkeit zu beweisen (Tengelyi 2014, 439), dafür nahm er eine Unterscheidung des Aktualen in drei Bereichen vor: das aktual Absolutunendliche in Gott, das aktual unendliche der Welt und das aktual unendliche in der Mathematik, wobei er das Absolute als nicht vermehrbar vom Transfiniten, als zwar aktual unendlich aber vermehrbar unterschied, und das Transfinite zusätzlich in Realität und Zahl (also in Welt und Mathematik) unterschied (Cantor 1962b; Tengelyi 2014, 439-440).. Für ihn wies das Transfinite "mit Notwendigkeit auf ein Absolutes hin" (Cantor 1962b, 405). Es ist mit ihm verbunden und transfinite Operationen, wie auch die Vermehrung oder Erweiterung der Kardinalzahlen unendlicher Mengen, lassen sich nur durchführen, weil für die Durchführung das Absolutunendliche als Grundlage gegeben ist (vgl. das Bereichsprinzip von oben). Durch Cantors Erschaffung der modernen Mengenlehre, wird heute in der Mathematik das Kontinuum mit $\mathbb{R}$ identifiziert, was aber eine Entscheidung, keine Notwendigkeit, darstellte und was zur heutigen Kontinuumshypothese führte, die nach der

Mächtigkeit von $\mathbb{R}$ fragt. Für die genannte Entscheidung gibt es eine eigene Hypothese:

"[...], also eine frühere Kontinuumshypothese. Diese Hypothese lautet sehr kurz: Das Kontinuum ist eine Menge. Diese Annahme wurde bald nach Cantor mathematischer Alltag und ist heute quasi mathematische Tatsache. Beispiel: Man identifiziert gewöhnlich das lineare Kontinuum mit der ‚Zahlengeraden‘, die als Menge der reellen Zahlen aufgefasst wird. Dass hier eine Hypothese und ein Problem vorliegt und es anders sein könnte, darüber spricht man kaum. In den Lehrbüchern geht man von dieser Hypothese aus, geht gewöhnlich über das Problem hinweg, [...]. – Wir müssen das alte, ‚klassische‘ oder ‚anschauliche‘ Kontinuum vom neuen Kontinuum der reellen Zahlen unterscheiden.“ (Bedürftig and Murawski 2010, 156)

Das klassische oder anschauliche Kontinuum ist das Kontinuum, das wir hier als das lineare Kontinuum beschreiben (ohne die antike Annahme, dass es potentiell unendlich sei). Der Begriff der Linearität wird hier also als 'alle Bereiche in gleicher Weise betreffend' oder 'proportional zusammenhängend' verwendet und nicht als die Linie der Zahlengeraden. Für Cantor war diese Unterscheidung noch präsent, denn für ihn war das Transfinite notwendig mit dem Absoluten verbunden. Die heutige Identifikation des Kontinuums mit der Menge der reellen Zahlen ist also nur ein Vergessen des linearen Kontinuums im Hintergrund. Die moderne Mengenlehre hat aber gezeigt, wie mächtig das Kontinuum ist, sie hat also auf die Tiefe dieser Unendlichkeit hingewiesen, indem sie zeigte, dass immer neue, mächtigere Mengen benannt werden können. "Erst die reellen Zahlen und die Mengenlehre in ihrem Hintergrund machten es möglich, im anschaulichen Kontinuum verborgene Eigenschaften des Kontinuierlichen mathematisch zu erfassen" (Bedürftig and Murawski 2010, 4). Wir sehen also, dass sowohl das Potentielle mit dem Aktualen, als auch jedes Aktuelle (wenn man die oben beschriebenen Unterscheidungen in Mathematik und Welt vornimmt), mit dem Absolutunendlichen verbunden ist. Sie lassen sich ontologisch nicht von einander trennen, nur in der Anschauung nehmen wir Unterscheidungen vor. Das bedeutet, dass jegliche Bereiche von Raum, Zeit, Möglichkeiten und

Beschaffenheiten nicht neu hinzukommen. Nicht im Sinne eines schon vorhandenen Determinismus, sondern im Sinne einer Mächtigkeit, die Möglichkeiten und Zeiten beinhaltet, die sich beliebig entfalten können. Sie müssen vorliegen, damit wir überhaupt anschaulich operieren können und damit sich überhaupt in Zukunft etwas entfalten kann. Das heißt für die Verwendung der Begriffe *Offenheit* und *Unvollständigkeit*, dass sie erstens nicht als potentiell verstanden werden können, weil es die potentielle Unendlichkeit ontologisch nicht geben kann, es zweitens aber auch keine Forderung nach Abgeschlossenheit geben kann, weil hier eine Totalität der Teile inbegriffen wäre. Es muss also eine offene Unendlichkeit sein, die weder potentiell (also ohne hinzukommende Bereiche), noch in Elemente eingeteilt ist, und in der die Unendlichkeit der Welt (und als Operationen in ihr auch die Unendlichkeit der Mathematik) mit dem Absolutunendlichen zusammenfallen, da jede andere Unendlichkeit, die noch eine Form der Strukturierung aufweist, eine Projektion in das Kontinuum wäre.

Seit Husserls Betrachtungen des 'allseitig unendlichen Erscheinungskontinuums' ist das Wissen über die Natur und die Welt, aber auch über das Wesen der Mathematik stetig erweitert worden. Es gibt, nach dem Scheitern der Äthertheorie, viele neue Erkenntnisse aus Kosmologie und Quantentheorie über die Beschaffenheit des Universums und der Einzeldinge, die auch für das Wesen der Unendlichkeit in Betracht gezogen werden müssen. Zur Lebzeit Einsteins, noch bis in die 20er Jahre des 20. Jahrhunderts, wurde angenommen, dass das gesamte Universum aus unserer Galaxie besteht. Wissen über andere Galaxien und die Dynamik des Universums ist hinzugekommen. Man hat Methoden entwickelt, um das Universum immer weiter und genauer zu vermessen. Genauso wurde die Mathematik um immer mehr Bereiche erweitert (einen guten Überblick über die Zusammenhänge der mathematischen Bereiche und ihre stetige Erweiterung liefert Löffler (2019, 730)).

2.1 Der Zusammenhang zwischen Raum, Zeit und Kontingenz als Übereinstimmung mit dem Absolutunendlichen

Wenn Raum, Zeit und Kontingenz miteinander zusammenhängen, wie ist dieser Zusammenhang zu begreifen? Durch Zeitpunkte und Raumpunkte sind wir daran gewöhnt Raum und Zeit in Elemente zu zerlegen, und sie außerdem einzeln, getrennt von einander und von bestehenden Möglichkeiten zu betrachten. Zusammenhängend betrachtet wird diese Unendlichkeit zu der von Nikolaus von Kues beschriebenen, der Unendlichkeit mathematischer Gegenstände gegenübergestellten, absoluten Unendlichkeit, die er die "absolut einfache Unendlichkeit" (*infinitum simplex absolutum*) nennt (von Kues 2002, 46). Von Kues' absolut einfache Unendlichkeit stellt in sich selbst schon eine unendliche Wirklichkeit dar, indem sie, anders als die Unendlichkeit der mathematischen Objekte, auf keine Verwirklichung von Möglichkeiten angewiesen ist (Tengelyi 2014, 479), sondern diese schon enthält, das heißt sowohl die Möglichkeiten, als auch die Zeit. Wenn wir Raum, Zeit und Möglichkeiten (Kontingenz), allein betrachten wollen, tun wir dies immer schon in einer Art real-virtueller Ebenen, die wir einzeln betrachten können, die aber eigentlich aktual ineinander existieren. Wenn wir nun nach der Mächtigkeit des linearen, raumzeitlichen Kontinuums fragen (und den Begriff der Mächtigkeit nicht als die Anzahl der Elemente einer Menge begreifen, wie dies in der Mathematik definiert ist), kommen wir zum Absolutunendlichen von Nikolaus von Kues. Genauso wie im Bereichsprinzip Cantors das potentiell Unendliche das Aktuale voraussetzt, wird für jede zeitliche, mögliche oder räumliche Anschauung das tatsächliche Vorhandensein dieser Bereiche vorausgesetzt. Das Absolutunendliche muss daher in der Welt sein und kann nicht, wie noch bei Cantor und von Kues, von ihr oder der Mathematik getrennt sein. Es muss auf die Welt und die Mathematik übertragen werden, damit wir Betrachtungen, Einteilungen und Unterscheidungen in unserer Anschauung überhaupt vornehmen können. Wenn wir Dinge in einzelnen Ebenen betrachten, z.B. nur zeitlich, räumlich oder in Bezug zu ihren Möglichkeiten, so sind diese Ebenen nur eine

Beschreibung, eine Art und Weise wie wir eine kontingente Raum-Zeit begreifen können. Bei jeder Betrachtung eines Gegenstands beziehen wir uns auf einen bestimmten Ausschnitt, weil dieser Ausschnitt der Hintergründe den Gegenstand erst hervortreten lässt und seine Gestalt ihn erst in unserer Erkenntnis zum Gegenstand macht. Wir betrachten ihn beispielsweise in seiner momentanen Verfassung (zeitliche Ebene), in Bezug zu bestimmten anderen Gegenständen (räumliche Ebene) oder in Bezug zu vorhandenen oder nicht vorhandenen Möglichkeiten (kontingente Ebene). Dabei gibt es unendlich viele Überschneidungen der Ebenen, in denen Bezug genommen werden kann und in deren unterschiedlichen Verbindungen wir Gegenstände betrachten können. Würden wir keinen Ausschnitt in Raum, Zeit und Möglichkeiten für unsere Betrachtung vornehmen, könnten wir den Gegenstand nicht mehr als Gegenstand identifizieren, er würde sich in der Unendlichkeit der Hintergrundinformationen auflösen. Denn würden wir den raumzeitlichen Rahmen der Betrachtung eines Gegenstands immer weiter ausdehnen, würden auch immer mehr Eigenschaften hinzukommen, wodurch der Gegenstand, durch diese Unendlichkeit der Eigenschaften nicht mehr benannt werden könnte. Es gibt keine definierte, begrenzte Anzahl von Betrachtungsebenen, sie sind auch nicht von vornherein klar abgegrenzt voneinander, weil der Radius, in dem wir etwas von seinem übrigen Hintergrund abgrenzen, in unserer Anschauung von uns definiert wird. Sie sind eine Ordnungsprojektion, die wir vornehmen, um etwas in raumzeitlichen Relationen benennen und von anderen Dingen abgrenzen zu können. Durch unsere Anschauung oder sprachliche Benennung wird eine Trennung in einzelnen Ebenen erst vorgenommen. Kontingenz, Raum und Zeit liegen aber ineinander, wodurch sie überhaupt erst die Möglichkeit der Abgrenzung eines zeitlichen Moments, eines bestimmten Orts, oder des Vorhandenseins von Möglichkeiten zur Weiterentwicklung in einem bestimmten zeitlichen Rahmen, bilden. Trotz dieser sprachlichen Abgrenzungen einzelner Ebenen liegen diese aber immer konsistent ineinander, denn Momente, Orte und Möglichkeiten beziehen sich immer auf die jeweilig anderen Ebenen. Sie bilden ineinander das lineare

Kontinuum. Diese konventionelle Teilung in einzelne Ebenen hat Einfluss auf unser Verständnis der Raumzeit. Betrachten wir die Verbindung der einzelnen Ebenen zu den jeweilig anderen genauer, indem wir Beispiele heutigen Wissens über die Natur, z.B. aus Kosmologie und Quantentheorie, mit einbeziehen.

2.1.1 Raum

Nach der obigen Argumentation wurde eine Betrachtung des Raums als lineares Kontinuum gefordert. Wenn wir Gegenstände betrachten, sind dies Raum-(Zeit)-Ausschnitte, die wir vor einem Hintergrund abgrenzen und auf Grund einer gemeinsamen Gestalt zu einem Objekt zusammenfassen, also wieder eine vorgenommene Einteilung und keine vorgegebene Einheit. Zur Veranschaulichung betrachten wir kurz unsere konventionelle Verwendung des Begriffs der Energie. Der Begriff wurde 1800 von Thomas Young in die Mechanik eingeführt und sollte die Stärke bestimmter Wirkungen angeben (Eisler 1904). Was wir mit Energie bezeichnen, ist aber letztlich nur eine bestimmte Substanzform, die wir betrachten. Denn verschiedene Energieformen können ineinander umgewandelt werden, wobei die Summe der Energiemengen über die Energieumwandlung hinweg stets die gleiche ist. Nun besitzt aber ein bestimmter Gegenstand (oder eine Substanz), beispielsweise ein Stück Holz, auch Energie innerhalb seiner Atome. Wenn wir die Energie benennen, die wir durch Verbrennung in Wärme umwandeln können, wird die mit beinhaltete Energie der Atome aber nie beschrieben. Das heißt, unser Energiebegriff bezieht sich auf bestimmte Eigenschaften einer Substanz und auf bestimmte Umwandlungen in andere Formen, nicht aber auf alle möglichen. Die Mächtigkeit der Möglichkeiten einer Substanz, auch diejenigen, die sie zukünftig irgendwann einmal aufweisen wird oder früher einmal hatte, wird in unserer Benennung gar nicht berührt. Wenn wir das momentane physikalische Weltbild betrachten, in dem die materielle Welt aus einem Quantenvakuum entstanden sein soll, kann man sagen, dass quantenmechanische Effekte irgendwie noch in den

materiellen Zuständen untergeordnet eine Rolle spielen müssen (Krauss 2012)⁷, nur ist es eben falsch einen solchen Quantenzustand als Ursubstanz anzusehen, aus der dann wieder und wieder alles entsteht. Denn dann wären wir wieder bei einer unter allen Erscheinungen liegenden einheitlichen substanziellen Ordnung, aus der alles besteht, von der aber verlangt würde, dass sie selbst kein außerhalb, keinen Entstehungshintergrund hätte. Ebenso wird innerhalb verschiedener Quantentheorien angenommen, dass der Raum nicht kontinuierlich, sondern diskret, nämlich gequantelt, sein soll (Spektrum.de 2011; Tillemans 2003). Bei dieser Annahme wird der Raum mit seiner diskreten Struktur als absolut angesehen und nicht als relativ, denn es gibt wieder eine Einteilung in Elemente oder eine zusammenhängende räumliche Struktur, die vor keinem weiteren räumlichen Hintergrund erscheinen soll. Ohne diesen könnte sie aber nicht existieren. Zudem ist bei dieser Annahme auch die Festsetzung auf eine bestimmte Größe (die Planck-Skala) problematisch, wie die obige Argumentation zu Größen gezeigt hat. Das Quantenvakuum kann also auch nicht als stofflicher Endzustand betrachtet werden, sondern nach der Notwendigkeit der radikalen Grenzenlosigkeit müsste es unendlich viele Quantenzustände geben, die wiederum aus anderen Zuständen (Raumstrukturen) hervorgehen, weil jeder Zustand die Hintergründe der möglichen Substanzen, der Zeit und der Raumstrukturen benötigt, um existieren zu können.

Durch die Betrachtung des Raumes als lineares Kontinuum ergibt sich mit der unendlichen Teilbarkeit und der Relativität von Größen (siehe Abschnitt 1.3) auch ein Perspektivwechsel was die Hintergründe betrifft, vor denen ein Gegenstand erscheint. Gegenstände erscheinen nicht nur vor einer Vielfalt unendlicher Hintergründe, sondern ihre Gestalt tritt auch in Abgrenzung zu dem hervor, was sie räumlich beinhalten. Dieser Inhalt muss mit der unendlichen Teilbarkeit und der Relativität von Größen ebenfalls unendlich sein, er ist also eine Unendlichkeit an Vordergründen. Aus diesem Grund kann das lineare Kontinuum als das Absolutunendliche beschrieben werden.

2.1.2 Kontingenzt

Betrachten wir die Ebene der Kontingenzt der Veränderung und wenden das Prinzip der radikalen Grenzenlosigkeit an, dann müssen unendlich viele Möglichkeiten als Bestandteil der Gegenstände verstanden werden. Beschränken wir uns bei der Betrachtung eines Gegenstandes wieder auf einen bestimmten raumzeitlichen Ausschnitt, so gibt es für jede Veränderung bestimmte hohe oder niedrige Wahrscheinlichkeiten (nennen wir dies positive und negative Möglichkeiten) wie sich etwas verändert oder nicht. Lösen wir die zeitliche Dimension dieses Ausschnitts auf und lassen sie unendlich werden, so bekommen bestimmte unwahrscheinliche Möglichkeiten der Veränderungen eine höhere Wahrscheinlichkeit. Genauso betrifft dies den räumlichen Radius und die Wahrscheinlichkeit der Veränderung hin zu bestimmten Zuständen. Wenn wir einen größeren Raumausschnitt betrachten wird es wahrscheinlicher, dass eine Veränderung, ein Ereignis eintritt. Möglichkeiten sind also aktual in ihrer unendlichen Vielfalt gegeben, wenn auch mit bestimmten Wahrscheinlichkeiten der Veränderung in Bezug zu räumlichen oder zeitlichen Bereichen. Wir haben sie oben schon als Anteile der Zeit beschrieben. Durch jede Realisierung eines Zustands bekommen andere Möglichkeiten eine andere Positionierung in Bezug zu ihrer weiteren Veränderung. Jedes Mögliche ist so mit dem Wirklichen für irgendeine Zeit verbunden. Diese Folgerungen wurden in der Formulierung der Quantentheorie von Hugh Everett das erste mal beschrieben (Everett 1973). Es gibt verschiedene Interpretationen der Quantentheorie (oder verschiedene Theorien), die allerdings einen fundamentalen Unterschied in Bezug zur Realität aufweisen und sich in zwei grobe Kategorien einteilen lassen. In den meisten Interpretationen der Quantenmechanik spielt die Beobachtung eines Zustands die größte Rolle, sie entscheidet darüber ob sich diverse Möglichkeiten in Realitäten aufspalten, oder nicht. Das ist die Kopenhagener Deutung, aus der sich verschiedene Varianten ergeben. Die Everett-Interpretation, als Gegenstück, wird in den meisten Zusammenfassungen falsch wiedergegeben, indem ebenfalls eine Aufspaltung der Realitäten in verschiedene

Möglichkeiten beschrieben wird, hervorgerufen durch die Beobachtung. Dabei spielt die Beobachtung in Everetts Interpretation gar keine Rolle, die Wellenfunktion (der Quantenmechanik) kollabiert niemals, das heißt alle möglichen Zustände existieren parallel im Sinne eines ineinander, da sich die Zustände eben nicht aufspalten.⁸ Der fundamentale Unterschied in Bezug zur Realität ist der, dass in der Kopenhagener Deutung die Quantentheorie vor allem als Werkzeug verstanden wird und sie gar nicht zur Realitätsbeschreibung herangezogen wird, obwohl oft Schlussfolgerungen aus ihr in Bezug zur Realität gezogen werden. Bei Everett geht es hingegen um die Konsequenzen, die die Quantentheorie für die Realität hat (Deutsch 2002, 53-56; und insgesamt Deutsch 2011). Alle Möglichkeiten sind mit dieser Betrachtung unendlichfach gegeben, weil sie durch nichts begrenzt sind. Es ist nicht vordefiniert, wie sich etwas über alle möglichen Zeiten hinweg verändert (siehe hierzu auch Meillassoux 2014).

2.1.3 Zeit

Bei früheren physikalischen Weltmodellen (vom geozentrischen Weltbild bis zur Steady-State-Theorie vor der Entdeckung der Expansion des Universums) wurde ein statisches Universum bevorzugt. Da aber Zeit zum Raum gehört und durch das Bereichsprinzip und damit das Prinzip der radikalen Grenzenlosigkeit auch für Zeit gefordert wird, dass sie weder potentiell vorhanden, noch in feststehende Elemente eingeteilt oder ein einziger alles definierender übergeordneter Rahmen sein kann, sind mit jedem Raumpunkt alle möglichen verschiedenen Zeiten verbunden. Da auch der Raum nicht absolut ist, können wir unterschiedliche Zeiten als Zeit-Rahmen, oder als verschiedene Strukturen oder Abfolgen von Veränderung betrachten, für die es verschiedene Möglichkeiten auf Grund fehlender Vorbestimmung von Abfolgen oder Einteilungen in Zeit-Abschnitte gibt. Das heißt, für Zeit wird ebenso eine Betrachtung als aktual absolutunendlich gefordert. Das Bereichsprinzip zeigt uns, dass Zeitpunkte wie Raumpunkte, einen Hintergrund brauchen vor dem sie existieren können, also einen Bereich, aus dem sie

eingeteilt werden. Ein einziger einheitlicher Zeit-Rahmen wäre wie ein absoluter Raum ein einheitliches Objekt, von dem verlangt würde, dass es ohne Hintergrund bestehen sollte, dessen Existenz so aber ohne Hintergrund nicht bestehen könnte. Wenn also in jedem Raumpunkt Zeiten und Möglichkeiten mit angelegt sind, dann muss Veränderung auch von diesen Punkten ausgehen, es verändern sich nicht nur einzelne übergeordnete Systeme. Roger Penrose hat in seinem Modell der Zyklen der Zeit die Entropiezunahme des zweiten Hauptsatzes der Thermodynamik zur Herausbildung neuer räumlicher Strukturen in Verbindung gesetzt (Penrose 2011). Systeme, die auf großen Skalen hohe Entropie aufweisen, sind auf kleinen Skalen betrachtet sehr gleichförmig, also im Zustand niedriger Entropie. Daraus folgt, dass unser zukünftiges Universum in einem späten Zustand hoher Entropie die gleichen Eigenschaften aufweist wie kleine Bereiche im Anfangszustand des Urknalls, nämlich gleichförmig im Zustand niedriger Entropie, und so immer wieder neue Universen aus dem bestehenden entstehen können.

2.2 Die Mächtigkeit des *Eidos*

Was folgt aus diesen Betrachtungen für die Mächtigkeit des *Eidos*, für die Unendlichkeit der Natur und der Einzeldinge? Wenn wir das bestimmte Wesen eines Gegenstands durch Husserls eidetische Variation (Husserl 1999, 410-413) erkennen, so abstrahieren wir von der Gestalt und seinen kontingenten Eigenschaften eines Gegenstands zu den ihm typspezifischen Eigenschaften (Husserl 1999, 395), die sein Wesen ausmachen. Dieses Wesen des Gegenstands ist aber gerade durch diese typspezifischen Eigenschaften, immer noch bestimmt, denn sie definieren ihn als Teil einer thematischen Kategorie. Die Anzahl der möglichen thematischen Bestimmungen, in denen wir etwas betrachten können, ist unendlich (Husserl 1999, 251), somit werden dann im Allgemeinsten auch die Eigenschaften unendlich (Husserl 1999, 395, 429-436).⁹ Damit hat dieses bestimmte Wesen selbst wieder eine Gestalt, die durch ihre Beziehungen zum kategoriellen Hintergrund definiert wird. Wenn wir aber die

Mächtigkeit des *Eidos* an sich betrachten wollen, fragen wir nach dem Wesen jedes Seienden *an sich* (einer "oberste[n] Allgemeinheit als der universalsten und freiesten" (Husserl 1999, 442)). Wir lassen dann diese spezifischen Kategorien fallen und das Wesen verliert seine bestimmte Gestalt, weil "das All der freien Möglichkeiten [...] ein Reich der Zusammenhanglosigkeit" ist (Husserl 1999, 431). Es erhält aber statt dessen unendlich viele und unbestimmte Gestaltmöglichkeiten/-varianten, weil in diesem All der freien Möglichkeiten "jede herausgegriffene Möglichkeit zugleich die Idee eines Alls zusammenhängender Möglichkeiten" (Husserl 1999, 431) bezeichnet. Das bedeutet, dass diese Unendlichkeit der Zusammenhanglosigkeit eine Unendlichkeit an möglichen Zusammenhängen bereithält. Deshalb kann die Mächtigkeit des *Eidos* als absolutunendlich angesehen werden und das Wesen des Seienden fällt mit dem Wesen seiner Voraussetzungen (des Seins) zusammen. Wäre die Mächtigkeit des *Eidos* nur transfinit unendlich, wäre es immer noch strukturiert und damit eine Ordnung und Einschränkung innerhalb des Kontinuums. Auch wenn wir im Transfiniten immer höhere Stufen von Unendlichkeiten (transfinite Kardinalzahlen) bilden können, so besteht das Transfinite immer noch aus Elementen, die eine Projektion ins Kontinuum darstellen. Das Kontinuum ist mächtiger. Wäre die Mächtigkeit nur transfinit unendlich, so müsste es einen Grund für diese Reduktion geben, irgendein ordnendes Prinzip, das diese Ordnung herstellt und die transfinite Unendlichkeit vom Kontinuum abhebt. Da es sich aber, auch bei Husserl, durch die Offenheit um ein Kontinuum handelt, liegt keine Strukturierung oder Reduktion vor. Auch Husserl weicht von seiner früheren Annahme der transfiniten Unendlichkeit und damit Abgeschlossenheit der Welt zu Gunsten einer mächtigeren Offenheit ab: „Besagt die ‚Unendlichkeit‘ der Welt statt einer transfiniten Unendlichkeit (als ob die Welt ein in sich fertig seiendes, ein allumfassendes Ding oder abgeschlossenes Kollektivum von Dingen wäre, das aber eine Unendlichkeit von Dingen in sich enthalte), besagt sie nicht vielmehr eine ‚Offenheit‘?“ (Husserl 1952, 299). Das heißt mit Heideggers Erkenntnis, das Wesen des Seienden ist selbst Sein,

weil jedes Seiende aus allem bestehen kann und alles beinhaltet. Denn: das Seiende wird nicht nur durch außen, sondern auch durch innen heraus konstituiert, und sowohl Hintergründe und Vordergründe als Voraussetzungen jeder Existenz, als auch das Seiende selbst in seinem raumzeitlichen Ausmaß sind absolutunendlich. Zur Veranschaulichung betrachten wir das Wesen von Punkten. Was sind Punkte - Raumpunkte und Zeitpunkte?

"Das anschauliche Kontinuum ist gerade dadurch charakterisiert, dass es Teile hat und die Teile bei jeder Teilung wieder Kontinua sind. Punkte, die keine Teile haben, sind die Repräsentanten des Diskontinuierlichen, das dem Kontinuierlichen gegenübersteht. Sie können nur Diskontinuierliches bilden. Punkte erscheinen in der Teilung nur als Grenzen von Kontinua und haben in dieser Auffassung gar keine eigenständige Existenz. Und es ist in dieser Auffassung undenkbar, dass gerade diese Punkte, deren Existenz von den Kontinua abhängt, eben diese konstituieren sollen. Das Teilende wurde das Geteilte. Wir haben grundsätzlich eine atomistische Auffassung, wenn wir Raum und Zeit als Mengen von Punkten ansehen, wenn Raum oder Zeit in getrennte Elemente zerfällt. Sie wird aus der atomistischen Auffassung der Materie in die Kontinua übertragen und ist uns deshalb so vertraut. Die Wirkung ist die: Das Kontinuum wird im Prinzip diskontinuierlich." (Bedürftig and Murawski 2010, 157)

Wenn wir das Wesen des Seienden in irgendeiner Dimension begrenzen, kann ihm nur etwas diskontinuierliches entsprechen, und dann könnte es nicht existieren. Denn dann würden diese Begrenzungen wie Punkte in der Teilung als Grenzen von Kontinua erscheinen und in dieser Auffassung keine eigenständige Existenz besitzen. Begrenzte Eigenschaften von Gegenständen sollen die Existenz von Gegenständen mitbestimmen, wie atomistische Punkte das Kontinuum, können selbst aber nicht existieren, da sie keinen weiteren inneren Hintergrund besitzen. Es ist eben undenkbar (und unmöglich), dass gerade diese Punkte oder Eigenschaften, deren Existenz von den Kontinua abhängt, diese konstituieren sollen. Durch die Identifikation des Kontinuums mit $\mathbb{R}$ wurde das Kontinuum atomistisch, diskret (in einer Übertragung auf die Raumzeit gequantelt). Als Beispiel betrachten wir die irrationalen Zahlen: das Vollständigkeitsaxiom postuliert, dass sie Zahlen sind, die wie Punkte aufgefasst werden können. In

Wirklichkeit sind sie unendlich, der Punkt einer irrationalen Zahl existiert nicht (Bedürftig and Murawski 2010, 14-22). Das Kontinuum bleibt daher weiterhin kontinuierlich, da atomistische Punkte, ohne eigene Existenz das Kontinuum nicht konstituieren können. Wenn wir also die Voraussetzungen der Existenz der Natur und der Einzeldinge betrachten, stoßen wir auf eine Unendlichkeit an bestimmenden Hintergründen (und Vordergründen), die wir nach außen und nach innen hin betrachten müssen. Bei Husserl ist es "nicht das bloße Bewusstsein von der offenen Endlosigkeit" der möglichen Erfahrung und die damit verbundene Iteration, die diese „Verunendlichung“ erzeugt, sondern die „Entdeckung des mathematischen Kontinuums“. Es ist „die ‚Evidenz des Kausalgesetzes‘ als Apriori der unendlichen Welt.“ (Husserl 1993, 143; und Breuer 2019, 555)

Wenn wir die Tiefe dieser Unendlichkeit betrachten, zeigt sich mit den Erkenntnissen der Philosophie der Mathematik, dass im linearen Kontinuum alles (jeder herausgegriffene Ausschnitt) selbst aktual absolutunendlich ist, nämlich als zusammenhängende Raum-Zeit mit dem Vorhandensein eines beliebigen *Seinkönnens*. Denn das Wesen der Natur und der Einzeldinge kann nicht in Abschnitte, Qualitäten oder Eigenschaften eingeteilt sein, die in einem Moment noch nicht bestehen und in einem zukünftigen hinzukommen. Sie müssen in jedem Zeitpunkt vorhanden sein, da sie sonst diskontinuierlich wären, dann aber wiederum ohne Hintergrund nicht existieren könnten. Die Offenheit der Unendlichkeit besteht auf diese Weise nur noch darin, dass es keine Ganzheit gibt, sondern alles unendlich ist. Es besteht eine Unvollständigkeit und Offenheit darin, dass es keine vollständige Anzahl an Elementen gibt, aber nicht im Sinne eines Anwachsens oder Hinzukommens. Gabriel schreibt:

"[...] die Unvollständigkeit der Sinnfelder und die konstitutive Offenheit des Entstehens, Vergehens, Verschmelzens und Verschiebens machen es von vornherein sinnlos, sie in ein einziges System zu integrieren, das man dann in lokale Strukturen einteilen könnte, indem man Operationen vornimmt, die zu problematischen vollständigen Disjunktionen führen. Viele Sinnfelder sind ontologisch vage, offen und unterliegen Bedingungen des Wandels, die man nicht dadurch in den Griff kriegt, dass man transzendente (das heißt

apriorische) Rahmenbedingungen postuliert. [...] Viele Sinnfelder sind hybride Verschmelzungen aus anderen Sinnfeldern und diese Ordnung kann nicht *a priori* antizipiert werden." (Gabriel 2016, 347-348)

Die Unvollständigkeit und konstitutive Offenheit bezieht sich eben auf das Fehlen einer abgeschlossenen Ganzheit und einer ordnenden Struktur. Dies beschreibt auch Tengelyi mit der offenen Unendlichkeit Husserls, wobei dieser Begriff dort aber noch deutlich mit dem Potentiellen vermischt (Tengelyi 2014, 544-548) wird, weil es um ein Hinzukommen neuer Eigenschaften geht und auf das aktuelle Bestehen dieser Eigenschaften als Möglichkeiten und zukünftige Eigenschaften nicht Bezug genommen wird. Weder können Raum, noch Zeit oder Möglichkeiten hinzukommen und auf diese Weise in gegenwärtigen Momenten etwas diskontinuierliches bilden, denn sie müssen schon vorhanden sein, damit sich überhaupt etwas verändern kann. Bei Tengelyi zudem die offene Unendlichkeit deutlich vom Absolutunendlichen unterschieden, weil er das Absolutunendliche mit einem absoluten Maximum identifiziert (Tengelyi 2014, 544-548). Wie wir aber gesehen haben, gibt es kein Maximum, da es eine abgeschlossene Ganzheit bilden würde. Das Absolutunendliche entzieht sich jeder abschließenden Strukturierung, wie von Kues und Cantor schon herausgestellt haben. Bei jeder Betrachtung der Unendlichkeit als Unvollständigkeit und Offenheit müssen wir das Bereichsprinzip Cantors einbeziehen und können sie nicht zu einer Unendlichkeit des Potentiellen machen. Wir müssen alle Möglichkeiten des Wandels, und den Wandel selbst, als aktual gegeben ansehen. Das Absolutunendliche ist der offene Bereich, in dem alle Möglichkeiten zur Veränderung gegeben sind - der Natur und den Einzeldingen immanent. Es ist das lineare Kontinuum, in dem jeder betrachtete Punkt selbst absolutunendlich ist, weil Teilbarkeit in Raum, Zeit und Möglichkeiten kontinuierlich fortschreitet. Aus potentiellen Betrachtungen im Unendlichen darf nicht auf sein ontologisch potentielles Gegebensein geschlossen werden, aber genauso wenig auf die Unmöglichkeit der Erkenntnis des Absolutunendlichen. Da bei Cantor und von Kues das Absolutunendliche noch aus der Welt und der Mathematik

ausgegrenzt wurde, wurde angenommen, dass "das Absolute [...] nur anerkannt, niemals erkannt [...] werden" (Tengelyi 2014, 440) kann. Diese Annahme beinhaltet aber, dass wir nur begrenzte Elemente erkennen können. Wenn wir Gegenstände betrachten, können wir uns aber auch auf die Bedingungen ihrer Existenz beziehen und erkennen so das Absolutunendliche als kontinuierliche Eigenschaft der Dinge, als welt- und gegenstandsimmanent. "Wir müssen die Endlichkeit nicht überschreiten, um das Absolute zu erfassen. Denn wir erfassen das Absolute [...] auch dadurch, dass wir Gegenstände aus einer bestimmten beschränkten Perspektive erfassen" (Gabriel 2016, 437-438). Nur weil wir uns in endlichen Gebieten bewegen, müssen wir daraus nicht auf die Endlichkeit des Gegebenseins der Welt, der Möglichkeiten oder der Zeit schließen. Ihre Unendlichkeit ist ja gerade die Voraussetzung dafür, dass wir uns überhaupt in ihnen bewegen können.

ANMERKUNGEN

¹ An einigen Stellen wird das Transfinite als potentielle Unendlichkeit interpretiert, wie z.B. (Breuer 2019, 558). Für Cantor ist das Transfinite aber ausdrücklich eine aktuelle Unendlichkeit, auch wenn sie vermehrbar ist (Cantor 1962b, 405). "In seinen Werken entwickelte Cantor eine Theorie der transfiniten Ordinalzahlen und mit Hilfe des Begriffs der Gleichmächtigkeit führte er den Begriff der Mächtigkeit einer Menge und die Hierarchie der transfiniten Kardinalzahlen ein." (Bedürftig and Murawski 2010, 70; Cantor 1962a, 378) Das heißt, es gibt unendlich viele Stufen von immer mächtigeren Unendlichkeiten, bei denen aber jede einzelne eine aktuelle Unendlichkeit darstellt.

² Siehe zu den unendlich vielen Stufen aktueller Unendlichkeiten Abschnitt 2.

³ Der Begriff des Kontinuums in seinem unterschiedlichen Gebrauch wird weiter unten näher erläutert und wird hier zunächst als Raumzeit-Kontinuum begriffen, das die Eigenschaften des Nicht-diskreten und der Linearität, also die Gleichberechtigung oder Gleichmächtigkeit aller Bestandteile, aufweist.

⁴ Der Nobelpreis in Physik wurde 2011 an Saul Perlmutter, Brian P. Schmidt, Adam G. Riess für den Nachweis der beschleunigten Expansion des Universums vergeben.

⁵ Hier sei schon vorweg genommen, dass im mathematischen Sinne Mächtigkeit die Anzahl der Elemente einer Menge beschreibt, und dass hier deshalb dieser Begriff, wie wir später sehen werden, nur als Gedankenexperiment auf das lineare Kontinuum übertragbar ist.

⁶ Vgl. Tengelyi (2014, 495): "Für Aristoteles - wie später für Kant - ist das Kontinuum ein Ganzes, das seinen Teilen vorgeordnet ist. Die Teile des Kontinuums sind demnach dem Ganzen nicht vorgegeben, sondern sie entstehen durch Ausgrenzung aus ihm. Das ist der eigentliche Grund dafür, dass die aristotelische Auffassung von der unendlichen Teilbarkeit die Annahme des Aktual-Unendlichen ausschließt."

⁷ Als Beispiel für dieses Weltbild sei hier Das Universum aus dem Nichts von Krauss (2012) genannt, bei dem es darum geht, dass unser materielles Universum aus dem Quanten-Vakuum (als Nichts benannt) entstanden ist und wieder zu diesem werden wird, um sich danach in andere materielle Erscheinungen unendlich weiter zu entwickeln.

⁸ Vgl. hierzu die Ausführungen von Tegmark (2014, 186-187) und die Dissertation von Hugh Everett, die online hier zu finden ist: (Everett 1956).

⁹ Vgl. hierzu Streubel (2015, 162): „Worauf es bei der eidetischen Variation vor allem ankommt, ist, dass die Variation 'im Bewusstsein des ,und so weiter nach Belieben' vollzogen wird. 'Dadurch allein ist gegeben, was wir eine ,offen unendliche' Mannigfaltigkeit nennen; evidenterweise ist sie dieselbe, ob wir langhin erzeugend oder beliebig Passendes heranziehend fortschreiten, also die Reihe wirklicher Anschauungen wirklich erweitern, oder ob wir schon früher abbrechen.' [(Husserl 1999, 413)] Es ist natürlich klar, dass die Variation de facto immer nur eine endliche sein kann. Deshalb ist es wichtig, sich dessen bewusst zu sein, dass der Umfang des Eidos (auch jener der eidetischen Singularitäten) in Wahrheit unendlich ist. Aber diese Unendlichkeit lässt sich selbst wiederum durch eidetische Variation, trotz deren notwendig finiten Gestalt, erfassen.“

LITERATURVERZEICHNIS

Aristoteles. 1829. *Physik*. Übersetzt von C. H. Weiße. Leipzig: J.A. Barth.

_____. 1907. *Metaphysik*, Übersetzt von A. Lasson. Jena.

Arnold, T. 2017. "Phenomenology's Platonic configuration." *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, volume 15, edited by E. T. Daniele De Santis, 3-14. New York: Routledge.

Badiou, A. 2016. *Das Sein und das Ereignis*. Berlin: Diaphanes.

Barrow, J.D. 2004. *Das 1x1 des Universums (Neue Erkenntnisse über die Naturkonstanten, Frankfurt am Main)*. Frankfurt am Main: Campus.

Bedürftig, T., & Murawski, R. 2010. *Philosophie der Mathematik*. Berlin/New York: Walter de Gruyter.

Breuer, I. 2019. „Ideation und Idealisierung: Die mathematische Exaktheit der Idealbegriffe und ihre Rolle im Konstitutionsprozess bei Husserl.“ *Meta: Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy* XI (2): 547-568.

Cantor, G. 1932. „Mitteilungen zur Lehre vom Transfiniten. Abschnitt VII“. In E. Zermelo (Ed.), *Gesammelte Abhandlungen mathematischen und philosophischen Inhalts*. Berlin: Springer.

_____. 1962a. *Gesammelte Abhandlungen mathematischen und philosophischen Inhalts* (reprographischer Nachdruck der Erstausgabe von 1932). Edited by E. Zermelo. Hildesheim: Olms.

_____. 1962b. „Mitteilungen zur Lehre vom Transfiniten.“ In *Gesammelte Abhandlungen mathematischen und philosophischen Inhalts*, edited by E. Zermelo, 378-439. Berlin: Springer.

de Spinoza, B. 1976. *Die Ethik nach geometrischer Methode dargestellt*. (Vol. 92). Hamburg: Felix Meiner Verlag.

Deutsch, D. 2002. *Die Physik der Welterkenntnis: auf dem Weg zum universellen Verstehen*. München: Deutscher Taschenbuchverlag.

_____. 2011. *The beginning of infinity: Explanations that transform the world*. London: Penguin UK.

Eisler, R. 1904. *Wörterbuch der philosophischen Begriffe und Ausdrücke*. Berlin: Mittler & Sohn.

Everett, H. 1973. *The Many-Worlds Interpretation of Quantum Mechanics*. Edited by B. De Witt and N. Graham. Princeton NJ: Princeton University Press.

<https://www-tc.pbs.org/wgbh/nova/manyworlds/pdf/dissertation.pdf2019>

Gabriel, M. 2013. *Warum es die Welt nicht gibt*. Berlin: Ullstein eBooks.

Gabriel, M. 2016. *Sinn und Existenz: eine realistische Ontologie*. Berlin: Suhrkamp Verlag.

Heidegger, M. 2015. *Sein und Zeit*. 3. Aufl. Berlin/München/Boston: Walter de Gruyter GmbH & Co KG.

Hill, C.O. 1997. "Did Georg Cantor Influence Edmund Husserl?" *Synthese: An International Journal for Epistemology, Methodology and Philosophy of Science* 113 (1): 145-170.

_____. 2017. "Husserl and Cantor." In *Essays on Husserl's Logic and Philosophy of Mathematics* edited by S. Centrone, 169-196. Dordrecht, The Netherlands: Springer.

Hoffmeister, J. 1955. *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, Vol. 2. Hamburg: Meiner.

Husserl, E. 1891. *Philosophie der Arithmetik*. In *Husserliana XII*, edited by L. Eley, 5-283. The Hague: Nijhoff.

_____. 1913. *Introduction to the Logical Investigations*. Den Haag: M. Nijhoff (1975).

_____. 1950a. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie: Zweites Buch*. Husserliana, Bd. IV. The Hague: Nijhoff.

_____. 1950b. *Logische Untersuchungen. Ergänzungsband, Erster Teil: Entwürfe zur Umarbeitung der VI. Untersuchung und zur Vorrede für die Neuauflage der Logischen Untersuchungen (Sommer 1913)*. Husserliana, Bd. XX/1. The Hague: Nijhoff.

_____. 1952. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. Husserliana, Bd. IV. Den Haag: Martinus Nijhoff.

_____. 1981. *Formale und transzendente Logik: Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*. Vol. 2. Tübingen: Max Niemeyer.

_____. 1987. *On the Concept of Numbers*. In *Husserl, shorter works*, edited by F. E. P. McCormick. Notre Dame: University of Notre Dame Press.

_____. 1993. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934-1937*. Husserliana, Bd. XXIX. Den Haag: Martinus Nijhoff.

_____. 1994. *Early writings in the philosophy of logic and mathematics*. Dordrecht: Kluwer.

_____. 1999. *Erfahrung und Urteil: Untersuchungen zur Genealogie der Logik*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.

_____. 2014. *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908-1937)*. Husserliana XLII. Dordrecht: Springer.

Kant, I. 1966. *Kritik der reinen Vernunft*. Stuttgart: Philipp Reclam Jun. GmbH & Co.

Krauss, L.M. 2012. *A universe from nothing: Why there is something rather than nothing*. New York: Simon and Schuster.

Kreis, G. 2015. *Negative Dialektik des Unendlichen: Kant, Hegel, Cantor*. Berlin: Suhrkamp Verlag.

Löffler, D. 2019. *Generative Realitäten I*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.

Malzkorn, W. 1999. *Kants Kosmologie-Kritik: eine formale Analyse der Antinomienlehre*, Vol. 134. Berlin: Walter de Gruyter.

Meillassoux, Q. 2014. *Nach der Endlichkeit: Versuch über die Notwendigkeit der Kontingenz*. Berlin-Zürich: Diaphanes.

Pauldrach, A.W. 2015. *Das Dunkle Universum: Der Wettstreit Dunkler Materie und Dunkler Energie: Ist das Universum zum Sterben geboren?*. Heidelberg: Springer.

Penrose, R. 2011. *Zyklen der Zeit. Eine neue ungewöhnliche Sicht des Universums*. Heidelberg: Spektrum.

Rucker, R. 2005. *Infinity and the mind: The science and philosophy of the infinite*. New Jersey: Princeton University Press.

Spektrum.de 2011. *Astrophysik: Die gestückelte Raumzeit*. <https://www.spektrum.de/alias/astrophysik/die-gestueckelte-raumzeit/1129845>. Accessed 13.03. 2020.

Streubel, T. 2015. *Kritik der philosophischen Vernunft: Die Frage nach dem Menschen und die Methode der Philosophie. Versuch einer methodologischen Grundlegung*. Wiesbaden: Springer-Verlag.

Tegmark, M. 2014. *Our mathematical universe: my quest for the ultimate nature of reality*. New York: Vintage.

Tengelyi, L. 2014. *Welt und Unendlichkeit: zum Problem phänomenologischer Metaphysik*. Freiburg, München: Verlag Karl Alber.

Tillemans, A. 2003. *Schärfer als erlaubt – Weiterer Rückschlag für die Quantelung von Raum und Zeit*. <https://www.wissenschaft.de/technik-digitales/schaerfer-als-erlaubt-weiterer-rueckschlag-fuer-die-quantelung-von-raum-und-zeit/>. Accessed 13.03. 2020.

von Kues, N. 2002. *De docta ignorantia*. In *Philosophisch-theologische Werke*, Bd. I, Teil I. Hamburg: Felix Meiner.

Cordelia Mühlenbeck's research interests lie in the combination of phenomenology, meta-theory of psychology, philosophy of mathematics, metaphysics, ontology and the psychology of world views. Thus, she published articles in the fields of metaphysics and philosophy of mathematics, phenomenology and the psychology of symbolic cognition and world views. Her recent publications are: Mühlenbeck, C., Pritsch, C., Wartenburger, I., Telkemeyer, S. and Liebal, K. (2020) Attentional Bias to Facial Expressions of Different Emotions – A Cross-Cultural Comparison of ≠Akhoe Hai| |om and German Children and Adolescents. *Front. Psychol.* 11:795. doi: 10.3389/fpsyg.2020.00795; Mühlenbeck, C. (2018). Gabriels Sinnfeldontologie: Konsequenzen für Raum und Zeit und die Perspektiven der Mathematik. In: Georges Goedert und Martina Scherbel (Hrsg.). *Perspektiven der Philosophie*. Neues Jahrbuch, 44, S. 220-241; Mühlenbeck, C., Haller, K. (2018). Streubel, Thorsten: Kritik der philosophischen Vernunft. Die Frage nach dem Menschen und die Methode der Philosophie. Versuch einer methodologischen Grundlegung. Buchrezension für: *Zeitschrift für philosophische Literatur* 6. 2 (2018), 11–21.

Address:

Cordelia Mühlenbeck
Medizinische Hochschule Brandenburg – Theodor Fontane
Department Psychologie, Qualitative Forschungsmethoden
Fehrbelliner Str. 38, 16816 Neuruppin, Deutschland
Email: cordelia.muehlenbeck@gmail.com

Phänomenologische Situationsanalyse bei Heidegger und Sartre. Ein Beitrag zur Bestimmung der Immanenz als originärer Situativität

Rolf Kühn

Albert-Ludwigs-Universität Freiburg

Abstract

The Phenomenological Analysis of Situation in Heidegger and Sartre: A Contribution to the Understanding of Immanence as Originary Situatdness

The concept of situation is central to both *Daseins*-Analysis and Existentialism, since signifies either thrownness (*Geworfenheit*), freedom or radical finitude. There is, however, a circle here, insofar as transcendence and situation define each other reciprocally. An originary phenomenology, therefore, must trace situatedness back to the immanence of life. This means that there is an originary connection to life as a phenomenological absolute that is prior to any "projection" (*Entwurf*) or "opening of Being" (Heidegger) as well as to any "original choice" (Sartre). It is then possible to determine subjective identity, independently from existential decisions and positions, as grounded in the unity of act and content that characterizes originary ipseity.

Keywords: Heidegger, Sartre, phenomenology, situation, immanence

Der tatsächliche und konkrete Vollzug der Transzendenz im Dasein umfasst nicht nur den Entwurf von Möglichkeiten, von denen her sich das Dasein versteht. Vielmehr gilt gleichzeitig gemäß Heidegger, dass das Dasein von diesen Möglichkeiten her auf sich zurückkommt, und zwar so, dass es sich in diesem Zurückkehren auf sich selbst versteht. Ein solches Entdecken des Daseins seiner selbst - dessen, was es im Entwurf ist - bedeutet das Kundigwerden seiner Situation. Zum Beispiel setzt die räumliche Situation für das Dasein das Entdecken eines Raumes voraus, welchen das Dasein sich "einräumt": "Es bestimmt je seinen eigenen Ort so, dass es aus dem eingeräumten Raum auf

den 'Platz' zurückkommt, den es belegt hat." (Heidegger 1967, 368)¹ So kommt das Dasein nur von dem Raum her zurück, der in der Transzendenz des offenen Horizontes einberaumt wurde, und zwar kommt es von daher auf seinen Platz zurück, um diesen zu bestimmen und zu verstehen: "Das Dasein ist gemäß seiner Räumlichkeit zunächst nie hier, sondern dort, aus welchem Dort es auf sein Hier zurückkommt und das wiederum nur in der Weise, dass es sein besorgendes Sein zu ... aus dem Dortzuhandenen her auslegt." (Heidegger 1967, 107f.) Ein solches Auf-sich-Zurückkommen vom Objekt seiner Sorge aus bestimmt im Allgemeinen die Struktur der Situation und deren existentielle Gewissheit, die wir im Folgenden rein phänomenologisch in der Daseinsanalytik und im Existentialismus einschließlich der Wahrnehmungsphilosophie Merleau-Pontys untersuchen wollen. Im letzten Teil soll dabei die Frage nach dem Verhältnis von Transzendenz/Immanenz in jeder Konzeption von "Entwurf" als originärer Situativität behandelt werden.

1. Zeitlichkeit und Situation als Geworfenheit in der Daseinsanalytik

So ist die Furcht keine Intuition vor einem bedrohlichen Objekt oder dessen einfaches Erwarten als eines zukünftigen Übels, sondern das Dasein entwirft sich in der Erwartung dem sich nähernden Bedrohlichen voraus, um dann verstehend auf sich zurückzukommen. In der Unterwerfung unter diesen Bezug begegnet das Dasein der Gefahr in seiner eigenen Existenz: "Das Gegenwärtigen der Furcht lässt das Bedrohliche auf das faktisch besorgende Seinkönnen zurückkommen", so dass "das Fürchten vor ... je ein Fürchten um ... ist." (Heidegger 1967, 341) Und als Furcht um sich entdeckt das so bedrohte Dasein die Furcht in der es betreffenden konkreten Situation. Dass diese immer aus der Bewegung folgt, durch welche das Dasein von "hinten" aus dem zurückkommt, was es entworfen hat, zeigt sich auch in der Angst. Angesichts des Todes findet sich das Dasein auf seine faktische Existenz zurückgeworfen, und mit Hilfe der affektiven Gefühlsfärbung, die diese Angst realisiert, tritt der unausweichbare Charakter der Daseinsbedingung als "Sein-zum-Tode" in das Licht der Wahrheit (vgl. dazu Fischer u. Krohne 2017, 12ff).

Wenn das Dasein die Struktur seiner Situation selbst in dem Akt findet, worin es als Entwurf zu sich selbst zurückkommt, dann stellt sich die Frage nach der Natur dieses Aktes und wohin es genau zurückfindet. Woher das Dasein zurückkommt, ist nie ein Seiendes, wie es das Beispiel der Furcht lehrt. Der Horizont, der sich geöffnet hat und worin sich das Bedrohliche erst zeigen kann, ist der Horizont des Zukünftigen. Indem das Dasein von dieser Zukunft her zu sich zurückkommt, entdeckt es sich als ein solches Seiendes, das schon gewesen ist; das heißt, das Dasein findet sich als Vergangenes vor, und zwar eben im Sinne des Gewesenen und nicht als das, was nicht mehr gegeben ist. Der auf das Gewesensein vom Zukünftigen her zurückkommende Akt ist die Zeitlichkeit. Deshalb sind Furcht und Angst bei Heidegger als Verzeitlichungsweisen dieser Zeitlichkeit beschrieben, denn was sie erscheinen lassen, ist das Sich-Überlassensein des Daseins in der Geworfenheit - seine Situation. Die konkrete Verlassenheit ist allerdings keine bloße Folge des Vollzugs der Zeitlichkeit. Dieser Vollzug muss nämlich noch über den Bezug von Zukunft/Vergangenheit hinaus als die ursprünglichste Ekstase vom endlichen Horizont des Todes her verstanden werden, der seit der Geburt möglich ist. Das gleichursprünglich Geburt wie Tod in sich tragende Sein des Daseins enthält diese als unablässig aus dem Zeitlichkeitsvollzug hervorbrechenden Wirklichkeiten, die jedoch bei Heidegger nicht vornehmlich zur Lebensbezeugung gehören, sondern zur situierten Transzendenz - oder eben zum zeitekstatischen Dasein (vgl. Franck 1987, 73-92).

Dennoch vermischt sich die Situation des Daseins nicht mit der Zeitlichkeit; sie nimmt vielmehr in jener ihren Ursprung. Im Zukünftigen gibt es nichts anderes als den Tod; erst in der Rückkehr von diesem Horizont her versteht sich das Dasein als ihm ausgeliefert. Da dieses Selbstverstehen des Daseins als Verlassenheit in einem Akt der Rückkehr erfolgt, erscheint es in der Ekstase der Vergangenheit. Und so tritt auch der Situationsbegriff als ursprünglich an die Vergangenheit gebunden auf, da eben die Geworfenheit sich im Inneren dieses Vergangenheitshorizontes entdeckt: "In der Befindlichkeit wird das Dasein von ihm selbst überfallen als das Seiende, das es,

noch seiend, schon war, das heißt gewesen ständig ist. Der primäre existenziale Sinn der Faktizität liegt in der Gewesenheit." (Heidegger 1967, 328) Letztere deckt sich in keiner Weise mit der Vergangenheit, sondern sie wird darin entdeckt: "Im Horizont der Gewesenheit [ist] das 'Schon-sein' erschlossen." (Heidegger 1967, 365) In der konstituierten Struktur des Situiertseins ist also einerseits der reine Horizont der Vergangenheit zu sehen, der sich gleichursprünglich mit dem Zukunftshorizont ekstatisch verzeitlicht, und andererseits das sich in diesem Horizont als Gewesenes offenbarende Dasein. Dieses Dasein lässt sich also nicht rein auf den ontologischen Gehalt des Vergangenheitshorizontes zurückführen, da es als Gewesen-sein erscheint, das heißt der Öffnung dieses Horizontes vorausliegt. Weit davon entfernt, dass das ekstatisch-verstehende Entdecken im Rückbezug das Entworfensein des Daseins bzw. seine Situation gründen würde, enthüllt sich diesem Entdecken vielmehr die Unabhängigkeit der Situation vom Dasein und damit auch vom ontologischen Akt seiner Freiheit.

Daher bedeutet die Vorzeitigkeit des Gewesenen in Bezug auf die Öffnung dieser Ekstase der Vergangenheit "Unabhängigkeit". Diese Unabhängigkeit, wie sie sich in der ursprünglichen Verzeitlichung der Zeitlichkeit ereignet, das heißt gleichfalls in der Transzendenz, ist genauer die Unabhängigkeit der Immanenz, wie unser Beitrag aufzeigen möchte. Der Gehalt einer solchen Entdeckung offenbart sich ursprünglich situiert; er ist von dieser Entdeckung selbst unabhängig, da seine Struktur als Immanenz jene der Situation ist. In dem Maße, wie das Sein (dem aufgrund seiner Struktur die ontologische Bestimmung der Situation angehört) sich in der Ekstase der Vergangenheit entdeckt, entdeckt es sich eben als bereits situiert, und zwar aufgrund dessen, was es ist. Die ontologische Bedeutung dieses "Bereits" erlaubt allein das Verständnis des Bezuges zwischen Situation und Vergangenheit sowie zwischen dieser Vergangenheit und der Gewesenheit. Zugleich wird dabei die Gewesenheit in ihrer radikalen Heterogenität zur Vergangenheit erkannt, das heißt in Bezug auf den zeitlichen Modus ihrer eigenen Entdeckung. In der Unfähigkeit der Vergangenheit, die Gewesenheit auf sich zurückzuführen, beruht ihre "Tiefe", und in der Tiefe der

Vergangenheit verbirgt sich der Ursprung des Seins. Im Lichte dieses ursprünglichen Situiertseins des Seins muss Heideggers Aussage bezüglich des Verhältnisses von Befindlichkeit und Vergangenheit verstanden werden: "Das Bringen vor das Dass der eigenen Geworfenheit - ob eigentlich enthüllend oder uneigentlich verdeckend - wird existenzial nur möglich, wenn das Sein des Daseins seinem Sinne nach ständig gewesen ist. Das Bringen vor das geworfene Seiende, das man selbst ist, schafft nicht erst das Gewesen, sondern dessen Ekstase ermöglicht erst das Sich-finden in der Weise des Sich-befindens." (Heidegger 1967, 340) Aber die Bedeutung dieser Aussage ist gerade umzukehren, denn die Ekstase der Vergangenheit schafft nur deren Horizont und - als zeitlichen Vollzug - die Entdeckung der Befindlichkeit. Die innere Struktur der Befindlichkeit allerdings liegt ursprünglich in der Immanenz.

Die Philosophie der Transzendenz lässt selbst das ursprüngliche Beruhen der inneren Struktur der Situation in der Immanenz indirekt durchscheinen, wenn sie die Bestimmung des Grundes des Situiertseins von der Idee eines Grundes her vollziehen muss, der - wie die Transzendenz - nicht der Grund seiner selbst ist, das heißt dementsprechend von der "Nichtigkeit" her. Da das Überlassensein der Existenz an sich selbst als Konstituens ihrer Situation im Wesen dieser ursprünglichen Nichtigkeit ruht, zeigt sich dieses Überlassensein jeglicher Form einer Ekstase gegenüber fremd - also auch gegenüber dem Hervorbrechen der Vergangenheit in der ersten Verzeitlichung der Transzendenz. Deshalb muss Heideggers Charakterisierung der Faktizität des Daseins als "Verschlossenheit" abgewiesen werden; ebenso die Folgerung, dass diese Verschlossenheit "den ekstatischen Charakter der Überlassenheit der Existenz an den nichtigen Grund ihrer selbst mitbestimmt". (Heidegger 1967, 348) Die eidetische Unvereinbarkeit der zeitlichen Ekstase und des eigenen "nichtigen" Grundes derselben, was als Nichtigkeit durch diese Unversöhnbarkeit selbst bestimmt wird, macht es auch unmöglich, das ursprüngliche Wesen der Geworfenheit sichtbar zu machen, obwohl Heidegger dies als entscheidend ansetzt, wenn er von "einem ekstatisch-zeitlichen Bezug des Daseins zum

geworfenen Grunde seiner selbst" spricht (Heidegger 1967, 345). Das ursprünglich ontologische Konzept des immanenten Situiertseins wird von der Zeitlichkeit zerbrochen, anstatt durch diese begründet zu werden.

Mit dem Eingreifen der Zeitlichkeit in den Grundbegriff des Situiertseins ist die Daseinsanalytik gezwungen, das Wesen der Situation selbst zu verletzen. Eine Folge davon ist, dass es dem Dasein hinsichtlich seines ursprünglichen und realen Seins nicht möglich ist, sich selbst gegenüber eine Haltung einzunehmen. Im Akt des Auf-sich-Zurückkommens eröffnet sich allerdings eine solche Möglichkeit, nämlich die Geworfenheit, die das Dasein konstituiert, auf sich zu nehmen. So ist das Gewissen ein Anruf an die Freiheit, jenseits des Verfehlens auf das Schuldigsein selbst zurückzukommen, welches das Dasein selbst bildet. Denn in der Schuld entdeckt das Dasein nicht nur seine Situation, sondern es wird dazu aufgefordert, sein Verfallensein ganz zu verantworten. Im Zusammenhang mit dem Hervorbereiten der Zeitlichkeit definiert Heidegger diesen Anruf an das Dasein wie folgt: "Der Anruf ist vorrufender Rückruf, vor: in die Möglichkeit, selbst das geworfene Seiende, das es ist, existierend zu übernehmen, zurück: in die Geworfenheit, um sie als den nichtigen Grund zu verstehen, den es in die Existenz aufzunehmen hat." (Heidegger 1967, 287) Dass die Möglichkeit gegeben ist, in bestimmten Existenzakten den geworfenen Grund der Existenz selbst freiheitlich zu verantworten, lässt Heidegger klar erkennen: "Nur Seiendes, das wesentlich in seinem Sein zukünftig ist, so dass es frei für seinen Tod an ihm zerschellend auf sein faktisches Da sich zurückwerfen lassen kann, das heißt nur Seiendes, das als zukünftiges gleichursprünglich gewesen ist, kann, sich selbst die ererbte Möglichkeit überliefernd, die eigene Geworfenheit übernehmen und augenblicklich sein für 'seine Zeit'." (Heidegger 1967, 385)

So tritt in zweideutiger Weise der Begriff der Wiederholung bei Heidegger auf, und zwar als Wiederholung dessen, was sich zunächst unter der Form einer transzendenten Realität in der Ekstase der Vergangenheit zeigt. Das geworfene Sein des Daseins ist diese transzendente Realität in der Ekstase der Vergangenheit: "In der schicksalhaften Wiederholung gewesener Möglichkeiten bringt sich das Dasein zu dem vor ihm

schon Gewesenen 'unmittelbar', das heißt zeitlich ekstatisch zurück. Mit diesem Sich-Überliefern des Erbes ist dann die 'Geburt' im Zurückkommen aus der unüberholbaren Möglichkeit in die Existenz eingeholt, damit diese freilich nur die Geworfenheit des eigenen Da illusionsfreier hinnehme." (Heidegger 1967, 391)² Das Dasein verantwortet also die gebürtige Geworfenheit, aber nichts widerstrebt der ursprünglichen inneren Struktur der Geworfenheit mehr als die Freiheit, die in solchen Akten enthalten ist und sie möglich macht. Das Nebeneinander dieser heterogenen ontologischen Bestimmungen wird in der Philosophie des Schicksals deutlich. Denn hier kann das Dasein die ererbte Möglichkeit nicht wählen und sich nicht als die "Übermacht [seines] Sichentwerfens auf das eigene Schuldigsein" hin verstehen (Heidegger 1967, 385). Es sei denn, es träte zur Verlassenheit in der Geworfenheit die Möglichkeit des Daseins hinzu, diese Geworfenheit in die Freiheit des Entwurfs hinein neu aufzugreifen. Obwohl vom Dasein gesagt wird, dass es "nie existierend hinter seine Geworfenheit zurückkommt" (Heidegger 1967, 384), tut es dies doch in der Ekstase des Horizontes, wo es die Geworfenheit empfängt. So scheint die Übermacht des Aktes, worin das Dasein die Geworfenheit verantwortet, zusammen mit der Ohnmacht, die ontologisch das Wesen der Situation bestimmt, die Struktur dieser Situation zu bilden, und zwar zugleich mit seiner ursprünglichen Eröffnung im Bewusstsein des Schicksals.

Infolgedessen verdoppelt sich der Begriff der Situation, denn es wird nicht mehr die ursprüngliche Realität derselben definiert, sondern ihr Verstehen, und zwar durch die Grundstruktur des Verstehens, welche im ekstatischen Hervorbrechen der Zeitlichkeit ruht, wo sich konkret die Transzendenz ereignet. Im Akt der Rückkehr vom endlichen Horizont des Zukünftigen zum Geworfensein des Daseins wird nicht dessen radikal phänomenologisches Wesen bestimmt, so wie es sich ursprünglich selbst als Leben immanent übergeben ist (vgl. Serban 2013, 107-130). Vielmehr wird das ontologische Verstehen des Wesens des Daseins definiert, und ein solches Verstehen gründet sich auf die Freiheit, die sich je nach den besonderen Existenzweisen vollziehen kann. So verwirklicht sich das Verstehen des geworfenen Daseins jedes Mal in einem

bestimmten Existenzakt, aber dieses existentielle Selbstverständnis kann ebenso gut offenbar wie verborgen sein, was das Eigentümliche seiner Situiertheit ausmacht. Das Dasein ergreift sich als todesausgeliefert im unübersteigbaren Verlassensein des Gewesenen durch eine entschlossene Entscheidung und nicht nur durch den bloß unablässigen Vollzug der Zeitlichkeit, um sich vor den Tod hin zu entwerfen. Im Inneren eines solchen Entschlusses und der "Stimmung", die ihn vorbereitend möglich macht, ist die existenzialontologische Problematik angesiedelt, um die Wahrheit der Situation zu beschreiben. Derart war der Horizont, von dem aus sich das verstehende Zurückbeziehen - ebenso wie der antizipierende Zukunftsentschluss - ereignet, schon als todesbestimmter ergriffen, so dass sich das Gewesensein von dieser Todesbestimmtheit her in der wesenhaften Endlichkeit seiner Geworfenheit erfahren kann: "Das Vorlaufen in die äußerste und eigenste Möglichkeit ist das verstehende Zurückkommen auf das eigenste Gewesen." (Heidegger 1967, 326) Und Heidegger betont ausdrücklich, dass sich das geworfene Dasein, das für das Situationsverständnis konstitutiv ist, nur in der entschlossenen Entschiedenheit entdecken kann: "Die Situation ist das je in der Entschlossenheit erschlossene Da, als welches das existierende Seiende da ist [...]. Weit entfernt von einem vorhandenen Gemisch der begegnenden Umstände und Zufälle, ist die Situation nur durch und in der Entschlossenheit." (Heidegger 1967, 299f.) In dieser Entschlossenheit erschließt sich zusammen mit der konkreten Situation die Wahrheit der Existenz: "Mit dem Phänomen der Entschlossenheit [sind] wir vor die ursprüngliche Wahrheit der Existenz geführt." (Heidegger 1967, 307)

Zu jeder Wahrheit gehört ein ihr gleichursprüngliches Gewisssein. Da sich die Situation nicht wie eine zuhandene Realität bemessen lässt, hat die sie erschließende Wahrheit nichts mit der Wahrheit eines Sachverhaltes oder eines entsprechenden Seienden gemein. Vielmehr beinhaltet die situative Wahrheit einen Existenzakt, und zwar einen solchen, der ein Zurückfallen in Unentschlossenheit nicht zulässt: "Im Gegenteil: dieses Für-wahr-halten als entschlossenes Sich-freihalten für die Zurücknahme ist die eigentliche Entschlossenheit zur Wiederholung ihrer selbst." (Heidegger 1967, 308) Damit

bildet ein spezifischer Modus der Existenz - zusammen mit ihrer Echtheit - das Wesen der Situation, während im "Man" gerade "die Situation wesenhaft verschlossen ist" (Heidegger 1967, 300).³ Auf diese Weise hängt das Wesen der Situation von der Echtheit der Existenz ab, obwohl die ontologische Struktur der Situation gerade durch die radikale Unabhängigkeit angesichts allen potentiellen existentiellen Tuns oder Lassens ausgezeichnet war, da die Existenz eben auf jeden Fall situiert ist.

Mit dem Auftreten existentieller Themen zur Bestimmung der Situation überlässt sich die Daseinsanalytik dennoch nicht dem Subjektivismus,⁴ sondern sie behält weiterhin für die zu ergreifende Struktur des Phänomens eine ontologische Grundlage bei. Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit stehen sich nicht einfach als zwei Bestimmungen der Existenz gegenüber. In der Situation wird deren objektive Realität durch die Entschlossenheit erfahren, und vor dieser Entschlossenheit flüchtet die uneigentliche Existenz, so dass diese noch von der Entschlossenheit bestimmt ist. Alle Existenzweisen bezeugen ebenfalls die Geworfenheit, denn sie bildet als universal ontologische Struktur die Existenzstruktur selbst. Eine solche Struktur ist jene der Zeitlichkeit, die vom endlich entworfenen Horizont auf sich selbst zurückkommt, um sich in der Endlichkeit ihrer Situation an diesen Horizont gebunden vorzufinden. Die Zeitlichkeit erlaubt also zugleich die Entdeckung der endlichen Situation wie umgekehrt. Dass die Existenz sich vor solcher Situation entscheiden oder zurückziehen kann, verhindert nicht die ontologische Verwurzelung ihrer Situation in deren Struktur selbst. Auf diese Weise vermag die Daseinsanalytik für den Übergang von der ontologischen zur existentiellen Ebene immer auf die Definition des Seins als Situation in der Zeitlichkeit zu verweisen. Aber das Sein des Situiertseins wird dann verfehlt, da sich die Ursprungsstruktur der Situation durch ihre radikale Unabhängigkeit von der Zeitlichkeit definiert.

Da die transzendente Daseinsanalytik diese Unabhängigkeit nicht von der ursprünglich ontologischen Bestimmung des situierten Seins her versteht, interpretiert sie dieselbe als jene des Seienden. Im Zurückkommen auf sich selbst in der Ekstase der Vergangenheit tritt das Dasein als Seiendes

auf, und zwar insofern es übertroffen wird. Im Verhältnis des ekstatischen Daseins zu sich selbst ereignet sich so ein wesenhafter Verfall. Im Vollzug dieses ekstatischen Bezuges, das heißt der ursprünglichen Zeitlichkeit, bildet sich die tatsächliche Möglichkeit der Situation. Diese wird zur gleichen Zeit wie das Seiende frei und als die Situation dieses Seienden selbst. Als seiendes ist das Dasein situiert, und als solches gibt es sich in den Akt, durch den es hinter sich zurückkommt, das heißt als diesem Akt vorhergehend und folglich auch als völlig unabhängig hinsichtlich seiner eigenen Erscheinung in der Ekstase der Vergangenheit. Als situiertes gibt sich das Dasein als immer "schon" situiert - eine Tatsache, die ihm als Seiendem notwendigerweise zukommt, so dass die existenzialontologische Problematik unausweichlich auf das Verhältnis Dasein/Sein verwiesen ist. Das Seiende selbst zeigt sich als solches dem Licht des Seins fremd, so dass es sich als etwas Anderes als dieses Licht zeigt - nämlich dessen Geschehen vorausliegend, im Gegensatz zu dem, was als Transzendenz und Welt das Reich der ekstatischen Erscheinensoffenbarung bildet. So wird das Verstehen des in Situation befindlichen Seins von seiner Unabhängigkeit und deren Grund her vollzogen. Die ontische wie ontologische Heterogenität des Seienden angesichts der Zeitlichkeit bezieht die ontologische Heterogenität derselben mit ein - ebenso wie deren Grund und Substitution.

Diese Substitution bewirkt eine Verwechslung zwischen der ontologischen Ohnmacht der Transzendenz sich selbst gegenüber und ihrer metaphysischen Ohnmacht bezüglich des Seienden, das sie ja als solche nicht "schöpferisch" verursacht. Die Notwendigkeit einer solchen Substitution für die Daseinsanalytik (wobei die Ohnmacht der Transzendenz sich selbst gegenüber als Ohnmacht hinsichtlich des Seienden behandelt wird und die Transzendenz selbst auf die Ebene eines Seienden herabsinkt) wird daran ersichtlich, wie vom Menschen in seiner Existenz gedacht wird: Dem Seienden zugeordnet, das er nicht ist, ist der Mensch auch nicht grundsätzlich des Seienden mächtig, das er selbst ist. Eine solche Verwechslung ist nicht zufällig, bzw. rührt sie vom ontologischen Mangel der transzendenten Existenzphilosophie her, wie dies auch Sartre bezeugt, wenn er sagt: "Das Für-sich ergreift sich in der Angst,

das heißt als ein Wesen, das weder der Grund seines Seins ist noch des Seins des Anderen und auch nicht des An-sich, welche die Welt bilden." (Sartre 1943, 642) Was nicht in der Transzendenz seinen Grund findet und deren Vermögen entgeht, ist kontingent, und weil der Transzendenzakt ontologisch gesehen begründend bleibt, erscheint das, was der Transzendenz entgeht, als kontingent. Auf diese Weise erscheint das Seiende in seiner radikalen Unabhängigkeit von seiner Erscheinung mit der wesentlichen Eigenschaft der Kontingenz (Henry 1963, 461ff. [dt. 2019, 447ff.]). Diese Kontingenz affiziert das Dasein selbst insofern, als das Dasein sich in dem Akt, wodurch es auf sich selbst zurückkommt und erscheint, als ein Seiendes erscheint.

In der Unabhängigkeit des Dasein-Seienden hinsichtlich des Aktes, worin es auf sich selbst zurückkommt, das heißt in seiner Unabhängigkeit bezüglich der Zeitlichkeit, beruht jedoch der Grund seiner Situation. Die Kontingenz durchzieht das Wesen der Situation als deren eigentlichste Bestimmung. Dadurch können jene existentiellen Themen innerhalb der Daseinsanalytik auftreten, die mit dem Situiertsein des Daseins selbst verbunden sind - in erster Linie die "Situation des Menschen". Dass Mensch und Dasein als Seiende nicht ihren Grund in der Transzendenz finden, obwohl diese als der einzige Grund verstanden wird, bestimmt den unübersteigbaren Charakter ihres Verlassenseins. Da diese Idee der Abwesenheit des Grundes bzw. die Idee der Kontingenz unausweichlich eine axiologische Wertung in sich trägt, bedeutet ein solches Verlassensein - das heißt die menschliche Situiertheit - in einer solchen ethischen wie metaphysischen Perspektive zugleich seine eigene Schuldhaftigkeit (vgl. ebenfalls Heidegger 1965, 38ff.).

Weil die begründende Aktivität der Transzendenz das Seiende nicht in sich aufnehmen kann, das sie frei setzt, erscheint das Dasein in seinem auf sich selbst zurückkommenden Akt als etwas Absurdes - zusammen mit der Kontingenz, die selbst solche grundlegenden Strukturen wie seine Situation, Faktizität, Gewesenheit und Geworfenheit bestimmt. Deshalb "'findet sich' [das Dasein] immer nur als geworfenes Faktum" (Heidegger 1967, 328). Und weil das Verhältnis des Daseins zu seinem eigenen geworfenen Grund ekstatisch-zeitlich verstanden wird, erscheint dieser Grund

selbst als geworfen und das Wesen der Situation wird als Kontingenz verstanden. Hinter dem Begriff der Situation verbirgt sich allerdings die ursprünglich ontologische Bestimmung des situierten Seins, das heißt das Nicht-Grundsein der Transzendenz angesichts ihrer selbst und nicht bezüglich des Seienden. Dass die Transzendenz nicht den Grund ihres Seins bildet und diesem keine Rechtfertigung liefern kann, bestimmt dann auch dieses Sein der Transzendenz als "kontingent". Aber gerade eine solche Kontingenz verweist dergestalt auf den Bereich des Gegenwesens der Transzendenz - auf die Immanenz. Im Lichte eines solchen Immanenzhinweises müssen die zahlreichen Aussagen der Existenzphilosophie verstanden werden, dass die Existenz nicht ihren eigenen Grund besitzt, was später zu zeigen sein wird.

Wenn dann die Freiheit doch als ein solcher Grund aufgefasst wird, sieht sich die Problematik der Existenzphilosophie gezwungen, diese Freiheit nichtsdesto-weniger als Nichtgrund oder als Abgrund zu beschreiben. Aber weil das Wesen des Grundes nicht in der Positivität seiner eigenen ontologischen Struktur erfasst wird, ergibt sich schließlich (unter dem Vorwand des Begriffs der Kontingenz und aufgrund von dessen Zweideutigkeit) eine Interpretation, die wie bei Sartre vom einfachen Gegensatz zwischen dem Sein und dem Seienden ausgeht: "Die Tatsache, dass das Für-sich nicht sein eigener Grund ist", führt dementsprechend auf die Notwendigkeit zurück, "wie ein kontingentes Wesen zu existieren, das unter kontingenten Wesen in Anspruch genommen ist". Das Für-sich ist weiterhin an einen Leib gebunden, der zwar auf der Ebene des Für-sich beschrieben wird, aber dennoch wie die geheimnisvolle Gegebenheit des An-sich im Schoße des Für-sich auftritt - als "das An-sich, welches vom nichtenden Für-sich übertroffen wird und das Für-sich in diesem Übertreffen selbst wieder in Besitz nimmt" (Sartre 1943, 371f.).

Was geschieht jedoch, wenn die ursprüngliche Struktur des Seins als Situiertsein, wenn das Nicht-Grundsein des Selbst der Transzendenz unter dem Begriff der Kontingenz mit dem unzurückführbaren Charakter des Seienden verwechselt wird? Besitzt dann die Daseins- und Existenzphilosophie noch eine Größe, um das Wesen der Situation zu bestimmen? Die Frage

der ontologischen Bestimmung der Situation der Transzendenz selbst wird einfach nicht mehr gestellt, bzw. es erfolgt eine unklare Bestimmung unter den Vorzeichen des schon oben erwähnten "Verfalls" des Daseins. Die Einfügung der Transzendenz in das als ein Seiendes verstandene Dasein bewirkt, dass die Transzendenz mit den Eigenschaften des Situiertseins versehen wird, die dem Seienden selbst als solchem angehören. Das Geworfensein des Seienden verleiht dann dem Dasein dessen Verlassenheit. Somit ist die ontologische Bedeutung der existenzialontologischen Problematik, die auf das Wesen der Situation abzielte, völlig vergessen. Die Bestimmung der Situation vollzieht sich auf eine absurde Weise, wenn das Seiende seine Situation nur von der Transzendenz her erhält und wenn der Begriff der Situation nicht das Seiende selbst betrifft, sondern dessen Platz. Oder wenn Heidegger Folgendes behauptet: "Dieses, dass [das Seiende] eine Bewandtnis hat, ist die ontologische Bestimmung des Seins dieses Seienden, nicht eine ontische Aussage über das Seiende." (Heidegger 1967, 84)

Die Daseinsproblematik bewegt sich demzufolge in einem Zirkel, wenn sie vorgibt, das Wesen der Situation vom Seienden aus zu bestimmen, anstatt dies von der Transzendenz selbst her zu unternehmen, die - sich selbst überlassen - ursprünglich situiert ist. Da keine der beiden Größen, die der Existenzphilosophie zur Verfügung stehen, in sich die innere Möglichkeit des Situiertseins besitzt, verweisen sie wechselseitig aufeinander. Dadurch entsteht der "dialektische" Begriff der Situation und deren Interpretation als die Dialektik von Freiheit und Natur, anstatt die ontologischen Möglichkeiten der lebendigen Immanenz auszuloten, die als ein je bestimmtes *Sich* die absolute Situation schlechthin ist.

2. Der Situationsbegriff bei Sartre und Merleau-Ponty

Die Dialektik von Freiheit und Natur entspringt insbesondere in der Existenzphilosophie Jean-Paul Sartres deren Zuordnungsversuch von Situation und Transzendenz, wo die Freiheit anfänglich die Situation definiert. Durch das von der Freiheit entworfene Ziel entdeckt die Existenz jedes Mal die Situation, welche die ihre ist. So trägt die Existenz allein die

volle Verantwortung für das, was sie ist; alles geschieht durch den Menschen, und "es gibt keine unmenschliche Situation" (Sartre 1943, 639). Dabei wird die Freiheit nicht in rein psychologischer Hinsicht beschrieben, sondern die Existenzphilosophie will ihr einen ontologischen Grund im bewusstseinsmäßigen Nichts der Transzendenz zusprechen. Dabei zeigt sich die Freiheit identisch mit einem Vermögen der Loslösung und des Überschreitens, wodurch der Mensch, der alle Dinge und sich selbst "im Licht eines Nichtseins" betrachtet (Sartre 1943, 511), sich über das Vorhandene hinaus befindet, das heißt in jenem Exil, welches seine Freiheit selbst ist. Anstatt also die Situation des Menschen unmittelbar gründen zu können, bestimmt ihn die Freiheit als eine grundlegende Subjektivität im Sinne der absoluten Wahrheit des Cartesianischen Cogito, welches von jedem Gehalt getrennt und jeder Einfügung in das Wirkliche ledig ist. Daraus ergibt sich das dem Existentialismus spezifische Problem seines "Engagement" in Welt und Gesellschaft.

Denn nachdem der Mensch als ein Vermögen der Ablösung von der Welt beschrieben wurde, muss er sich erneut dieser Welt stellen. Oder allgemeiner ausgedrückt, kann der Mensch seine *conditio humana* nicht verabschieden, die letztlich in einer originären Zustimmung ohne Vermittlung zu sich selbst als Weiteröffnung besteht. Denn es gilt grundlegend für Sartre zu Beginn seines Denkweges: "Es genügt, dass das *Ich* zur gleichen Zeit wie die Welt ist und dass die rein logische Subjekt-Objekt-Dualität endgültig aus den philosophischen Überlegungen verschwindet. Die Welt hat das *Ich* nicht geschaffen und das *Ich* hat die Welt nicht geschaffen, es sind zwei Objekte für das absolute unpersönliche Bewusstsein, durch das sie sich verbunden finden." (Sartre 1936-1937, 91f. [dt. 1997, 39-96]) Als apriorisches Moment seiner *condition* ist jedoch die Welt jene Grenze, die der Mensch nicht hinterschreiten kann, da er notwendigerweise in der Welt existiert, wodurch auch hier die Existenz als originäres Leben phänomenologisch unaufgeklärt bleibt (vgl. zur Diskussion Gély 2012).

Ein solches Weltverhältnis kann jedoch nicht einfach behauptet werden. Allerdings besitzt die Existenzphilosophie auch nicht die Möglichkeit, dem Bezug von Cogito/Welt einen

radikal phänomenologischen Grund innerhalb der Gegebenheit der Subjektivität als solcher zu verleihen, da sie die Immanenz als konstitutive innere Struktur der originären Selbstzustimmung nicht kennt (Henry 1963, 467f.; 2019, 454ff.). Obwohl Freiheit und Seiendes heterogen sind und die Freiheit als Nicht-Seiendes ein verneinendes ontologisches Vermögen ist, muss die Existenzphilosophie beide Größen dennoch über das Ego-Bewusstsein miteinander verbinden, wodurch sie eine Art Ersatzfunktion des Situativen erhalten. Die Freiheit oder auch die Existenz bzw. "menschliche Realität", das heißt das Für-sich (*pour soi*), ist nichts anderes, als nicht das Seiende, das An-sich (*en soi*) zu sein. Das Sein der Freiheit erschöpft sich formal in dieser Verneinung, so dass die Freiheit nicht aufhört, das Verneinte in sich zu tragen, um so zu sein, was sie ist, nämlich das Nichts (*le rien*), "das nichts ist, weil es nicht das An-sich ist". "Die ursprüngliche Größe der inneren Verneinung ist das An-sich, das Ding, welches da ist," und weil das Für-sich daran gebunden ist, ist es "auf dem, was es verneint, wie erdrückt." (Sartre 1943, 225) "Das überschrittene An-sich verbleibt [im Für-sich] und lässt ihm als dessen ursprüngliche Kontingenz keine Ruhe." Aus diesem Grunde kann das Für-sich es nicht verhindern, selbst "in Entfernung von dem zu sein, was es ist", das heißt "diese Kontingenz, diese distanzierte Schwere, die es nie ist, aber [...] als überschrittene und bewahrte Schwere im Überschreiten zu sein hat" (Sartre 1943, 162). Weil eine solche Schwere, die mit der "Faktizität" und mit der "Vergangenheit" identisch ist, im Überschreiten aufbewahrt wird, situiert die Schwere das Für-sich und bestimmt es durch dieses Verhältnis, obwohl diese Schwere als Kontingenz, als situiertes Sein selbst, vom Für-sich bestimmt wird.

Bewusstsein und Reflexion sind dergestalt nicht eins, denn "die Reflexion ist das Für-sich, das von sich selbst Bewusstsein hat" (Sartre 1943, 289). Trotzdem sind beide nahezu unmittelbar miteinander gegeben, insofern sich das Für-sich als Bewusstsein verzeitlicht. Für das Ego folgt daraus, dass es gleichfalls zur Seinsregion des An-sich gehört, denn "sobald das [absolute] Bewusstsein auftaucht, macht es sich durch die reine nichtende Bewegung der Reflexion zu einem *personalen*: denn was einem Sein die personale Existenz verleiht, ist nicht der Besitz eines Ego

- das nur das *Zeichen* der Persönlichkeit ist -, sondern das Faktum, für sich als Anwesenheit bei sich zu existieren" (Sartre 1943, 213). Wenn daraufhin das Für-sich den "Riss im Sein", das Nichts, bedeutet, dann "ist" das Für-sich als Bewusstsein nicht, sondern es "ek-sistiert", da es immer in Distanz zum Sein ist, mithin auch zu seinem eigenen Sein. Mit anderen Worten leiht sich das Für-sich sein Sein ständig vom Sein, welches das An-sich mitumfasst, ohne sich jedoch vom Sein einfangen zu lassen, um nicht als Für-sich in dem, "was ist" (Sein) zu erstarren.

So zeichnet sich auch hier ein Zirkel ähnlich wie bei Heidegger ab, worin sich das Gegebene und die Freiheit gegenseitig situieren und bestimmen. Sartre sagt: "Die Faktizität meines Platzes wird mir nur in und durch die freie Wahl offenbar, die ich hinsichtlich meines Zieles treffe [...]. Aber andererseits ist die Faktizität die einzige Realität, die mich die Freiheit entdecken lassen kann - die einzige Realität, die sie durch die Setzung eines Zweckes 'nichten' kann [...]. Denn wenn der Zweck die Situation erhellen kann, dann deshalb, weil der Zweck als eine entworfene Veränderung hinsichtlich dieser Situation konstituiert wurde." (Sartre 1943, 574f.) Oder noch ausdrücklicher: "Es geschieht durch ihr Übersteigen selbst des Gegebenen auf ihre Zwecke hin, dass die Freiheit das Gegebene als dieses Gegebene hier existieren lässt. [...] Aber zugleich [...] wählt sie sich als dieses Übersteigen hier des Gegebenen." (Sartre 1943, 590) In diesem Sinne ist Sartre Antinaturalist, da für ihn nichts notwendig ist und es somit auch keine natürlichen Beziehungen der Menschen untereinander und zur Welt gibt. Dies schließt zugleich ein, dass keinerlei metaphysische Versöhnung für die Wirklichkeit anzunehmen sei, wodurch die äußerlichen Zwänge "Zufälligkeiten" darstellen, die nur die Grenzen der Situation des Menschen bilden, nicht aber die Grenzen seiner Freiheit.

Daher ist die Situation als "durch die Zwecke erhellt [zu definieren], die selbst nur von der Existenz ausgehend entworfen wurden, die sie erhellen". Und "der Zweck erhellt das Gegebene nur, weil er als Übersteigen dieses Gegebenen gewählt wird" (Sartre 1943, 635f.). Aber es gibt keine bessere Art, aus einem strukturellen Zirkel freizukommen, als ihn zu verwirklichen, wobei allerdings einige Schwierigkeiten in der Analyse auftreten. So bemerkt Sartre: "Die Situation als

gemeinsames Produkt der Kontingenz des An-sich und der Freiheit ist ein zweideutiges Phänomen, in dem es für das Für-sich unmöglich ist, den Anteil der Freiheit und des gewöhnlich Existierenden zu unterscheiden." (Sartre 1943, 568) Als ein weiteres Merkmal solcher Beschreibungsschwierigkeit ließe sich feststellen, dass die Kontingenz in diesem zitierten Text das An-sich charakterisiert, während an anderer Stelle, wie dies schon zitiert wurde, die Freiheit selbst als solche auftritt. Auf ähnliche Weise bezeichnet die Faktizität bald das An-sich und bald die innere Struktur der Freiheit selbst: "Wir finden hier dieses Verdammtheit zur Freiheit wieder, das [...] als Faktizität definiert wurde." (*Ebd.*)⁵ Die Dinge als solche leisten uns mithin keinen Widerstand, sondern erst durch unsere Entwürfe können sie zu einem solchen werden: "So ahnen wir langsam das Paradox der Freiheit: es gibt Freiheit nur *in Situationen*, und es gibt Situation nur durch die Freiheit. Die menschliche Freiheit begegnet überall Widerständen und Hindernissen, die sie nicht geschaffen hat; aber diese Widerstände und Hindernisse haben Sinn nur in der freien Wahl und durch die freie Wahl, die die menschliche Realität *ist*" (Sartre 1943, 845; vgl. ebenfalls programmatisch Sartre 1996, 31ff. [dt. 2000, 193-266]), wobei der letztere Begriff das Heideggersche "Dasein" übersetzt, was eine ziemlich freie Rezeption Heideggers durch Sartre zeigt.

Eine solche Ungewissheit, die nacheinander unter denselben Begriffen die unterschiedlichsten Wirklichkeiten subsumiert, wobei die Bestimmung des Situiertheits jeweils der entgegengesetzten Größe entlehnt wird, um sie derselben zuzusprechen, findet sich auch zur gleichen Zeit und in der Wahrnehmungsphänomenologie von Maurice Merleau-Ponty. In seinem frühen Hauptwerk (Merleau-Ponty 1945, 53 [dt. 1966]) findet sich aber zugleich eine Art Vorahnung einer Philosophie lebendiger Immanenz, die gerade beim Problem der Situation an den Tag tritt. Dieses Problem erscheint im Zusammenhang mit der Kritik des Intellektualismus und der klassischen Philosophie, insbesondere betreffs der Reflexion. Hierbei wird aufgewiesen, dass die Reflexion "sich niemals selbst außerhalb jeder Situation begibt". Außerdem "lässt die Wahrnehmungsanalyse nicht die Tatsache der Wahrnehmung

verschwinden, die Diesheit des Wahrgenommenen und die Inhärenz des Wahrnehmungsbewusstseins in einer Zeitlichkeit und in einer Örtlichkeit". Merleau-Ponty sagt entsprechend weiterhin: "Die radikale Reflexion ist Bewusstsein ihrer eigenen Abhängigkeit von einem unreflektierten Leben, das seine anfängliche, ständige und abschließende Situation ist." (Merleau-Ponty 1945, IX)⁶ Wenn allerdings das unreflektierte Leben die Situation der Reflexion definiert, weil es dessen innere Struktur bildet und die Reflexion selbst eine Lebensweise ist, dann kommt es darauf an, diese Situation, welche das Leben - und folglich auch die Reflexion - ausmacht, radikal phänomenologisch zu bestimmen.

Für Merleau-Ponty ist nun aber gleichfalls das Leben wie die Existenz nichts anderes als die Transzendenz, wodurch zugleich auch unsere Hauptfrage an Heidegger wie Sartre wiederkehrt, wo ebenfalls die Lebensimmanenz phänomenologisch unaufgeklärt gelassen wird. Denn die Natur dieser Transzendenz wird weder an sich noch für sich ausgewiesen, so dass es scheinen mag, als wäre sie selbst für eine Situation konstitutiv. Oder besser gesagt, vollzieht sich bei Merleau-Ponty diese Aufweisung eher auf negative Weise, nämlich im einfachen Gegensatz zum Denken und zur Reflexion. Ausgegangen wird von einer "älteren Existenz", die in diesem Gegensatz gleichsam ohne Vermögen an Intelligibilität auftritt, welche zum reflexiven Bewusstsein als solchem gehört und es charakterisiert. Da keinerlei andere Erscheinungsweise in der ihr eigenen ontologischen Positivität definiert wird, tritt diese "ältere Existenz" dergestalt auf, als sei sie eines jeden Lichtes beraubt und daher etwas "Blindes" oder auch "Opakes" wie schon bei Sartre. Und da dementsprechend auch ihr phänomenologischer wie ontologischer Status ganz ungewiss wird, entartet diese Existenz und scheint eine geheimnisvolle Kraft zu sein, die unterhalb des Ichs im Bewusstsein existiert, das heißt eine Art natürliches Substrat bildet und eine Gesamtheit von anonymen Funktionen umfasst. Von Heidegger stammt die Feststellung: "Sehen und Hören sind Fernsinne nicht auf Grund ihrer Tragweite, sondern weil das Dasein als entfernendes in ihnen sich vorwiegend aufhält." (Heidegger 1967, 107) Hierauf aufbauend, können sich die anonymen Funktionen nach

Merleau-Ponty nur auf dem Grund in ihnen vollziehen, den die Transzendenz darstellt und sie selbst als solche an die Welt bindet. Aber eine derartige Voraussetzung wird gegenstandslos, wenn sie nicht auf identische Weise das effektive Hervorbrechen der Phänomenalität bedeutet. Deshalb verliert in der Tat schließlich dieses Verhältnis seinen transzendentalen Charakter und wird ein "natürlicher Vorgang", wobei der entsprechende Vollzug in den Körperfunktionen sich mit einem ontischen Vorgang vermischt.⁷

Gemäß diesen Voraussetzungen bestimmt die Einfügung des Bewusstseins in eine empirische Natur den Menschen und situiert ihn im Sinne eines naiven Realismus. Die Definition einer Welt, an der das Ego als ursprüngliche Subjektivität nicht teilnimmt, tritt dabei paradoxerweise als Konstituens der Situation dieses Ego auf, während die phänomenologische Sicht der immanenten Ipseität es verlangt, dass die Situation des Ego notwendigerweise in seiner Situation selbst ruht und mit ihm identisch ist. Mit Hilfe dieser Bemerkungen ist der folgende Text von Merleau-Ponty zu beurteilen, worin es an Zweideutigkeiten nicht fehlt: "Es gibt also ein anderes Subjekt unter mir, für das eine Welt existiert, bevor ich da bin und das darin seinen Platz gekennzeichnet hat. Dieser gefangene oder natürliche Geist ist mein Körper - nicht mein momentaner Leib, der das Instrument meiner persönlichen Wahlentscheidungen ist und sich auf diese oder jene Welt fixiert. Dieser erwähnte Körper ist das System meiner anonymen 'Funktionen', die jegliche besondere Fixierung in einen allgemeinen Entwurf einhüllen." "Diese blinde Teilnahme an der Welt" entspricht beim Subjekt der "Tatsache seiner Geburt" und bedeutet "einen Austausch mit der Welt, der älter als das Denken ist". Eine solche Weltteilnahme mit dem entsprechenden Austausch ist das einfache Gegenteil der subjektiven Erprobung, das selbstaffektiv an sich das Prinzip der Phänomenalität allein darstellt. Die "anonymen Funktionen" hingegen "verstopfen das Bewusstsein und sind der Reflexion gegenüber opak"; sie bestimmen - mit Anspielung auf Sartres frühe Position - "die vitale Erfahrung des Schwindels und des Ekels, welche das Bewusstsein [...] unserer Kontingenz ist" (Merleau-Ponty 1945, 294; vgl. Sartre 1938 [dt. 1982]). Auf diese Weise entsteht ein Dualismus zwischen der Reflexion und der

Vitalerfahrung, dem das Denken Merleau-Pontys gerade entgehen wollte. Folglich bietet sich die Einfügung der Geistigkeit in das Namenlose wie eine geheimnisvolle "Inkarnation" dar (Merleau-Ponty 1949, 196; vgl. auch Kühn 2019, 123-175), um das Eigentümliche der Situation der *conditio humana* zu beschwören: "Wenn die angeblichen Instinkte des Menschen nicht neben der geistigen Dialektik existieren, so ist diese Dialektik andererseits nicht außerhalb von konkreten Situationen denkbar, worin sie sich inkarniert."

Der Begriff der Situation hat jedoch eine ontologische Bedeutung; er lässt sich nur von der reinen Phänomenalität her verstehen, die durch sich selbst für die Möglichkeit und die Tatsächlichkeit einer Situation konstitutiv ist, also im letzten mit dieser identisch ist. Heidegger zeigte bereits, wie das Dasein im "Da" seine existentielle Situation als "wesenhafte Erschlossenheit" bestimmt und wie das "Hier" eines "Ich-Hier" sich immer aus einem zuhandenen "Dort" versteht, worauf es sich entfernend-besorgend ausrichtet. Denn wie er sagt, "sind 'hier' und 'dort' nur möglich in einem 'Da', das heißt wenn ein Seiendes ist, das als Sein des 'Da' Räumlichkeit erschlossen hat". Aber diese Räumlichkeit soll ihrerseits in einem transzendentalen Sinn verstanden werden, was einschließt, dass "dieses Seiende in seinem eigensten Sein den Charakter der Unverschlossenheit trägt". Das "Da" drückt diese Offenheit oder eben "wesenhafte Erschlossenheit" aus (Heidegger 1967, 132). Und weil die Zeitlichkeit die Ursprungsweise formt, wonach sich diese Erschlossenheit vollzieht, verleiht sie ihre ontologische Möglichkeit dem Begriff der Situation und begründet deren Struktur: "Die ekstatische Zeitlichkeit lichtet das Da ursprünglich," (Heidegger 1967, 351; Heidegger 1965, 13ff.) was im Folgenden mit Blick auf die Immanenz zu analysieren bleibt.

3. Bestimmung des Verhältnisses von Immanenz und Transzendenz

Die Absicht, den Gehalt des Begriffs rein zu erhalten, schließt im Anschluss an die bisher angeführten Autoren ein, dass das Dasein in dem erfasst wird, was es letztlich gründet. Ein solches Erfassen, worin das Dasein ursprünglich sich selbst

gegeben wird, konstituiert es als das ursprüngliche Dasein und als den Grund eines jeden vorstellbaren Daseins. Nur so kann verhindert werden, dass der Begriff des Daseins und der Situation von Bestimmungen her ausgelegt wird, die dem Sein des Seienden entlehnt sind. Solange das Ursprungswesen des Selbsterscheinens des Erscheinens verborgen bleibt, solange verharret auch die Situationsanalyse in einer bestimmten Verwirrung, da sie die Immanenz und deren situativ lebendige Selbstaffektion nicht kennt. Eine Selbstoffenbarung des Erscheinens setzt voraus, dass sich phänomenologisch im effektiven Vollzug ereignet, was als Präsenz ursprünglich erscheinen kann. Was ergibt sich dabei zunächst aus dem Ausschluss der Transzendenz aus der inneren Struktur der Immanenz, so wie sie für die radikal phänomenologische Situativität vorzustellen ist? Wo die Transzendenz nicht ist, gibt es weder Horizont noch Welt, und die Denkbewegung auf dieser Spur ist eher ein Sich-Abwenden-Von als ein Sich-Richten-Auf. Dabei stellt sich nicht nur ein reduktiver Verlust allen uns umgebenden Seins ein, sondern die Denkmöglichkeit selbst erfährt eine Entblößung, insofern aus dem ontologischen Medium der Wahrheit kein Erkenntnisgegenstand mehr entgegenleuchtet. Diese Versagung erscheint aber als solche nur in den Augen des Denkens selbst, denn das Wesen des Erscheinens hält sich in dieser Versagung auf, die ein Ausschluss von Andersheit und Außenheit ist. Die Erscheinensarmut des Wesens ist, dass es nichts anderes enthält, und deshalb vollzieht sich die Befreiung des Wesenhaften wie ein Rückzug. Das Wesen des Erscheinens selbst aber bleibt, denn nichts wird ihm in seiner transzendental stets gegenwärtigen Lebendigkeit als Selbstaffektion entzogen, da es nichts Fremdes beherbergt, was sich vor unseren Augen verbergen müsste.⁸

In dem Maße, wie der immanente Gehalt die Selbstoffenbarung des Wesens selbst ist, findet eine Selbstvergegenwärtigung der Präsenz als innere subjektive Lebenspraxis statt, in der "Sein" zu solchem wird. Diese Ankunftsgegebenheit als Einheit des rein phänomenologischen Wesens ist die Gesamtheit seiner Wirklichkeit, denn alles Unwirkliche ist in seinem Erscheinen prinzipiell ausgeschlossen durch die Abwesenheit jeglicher Außenheit, auf deren

Vorstellung immer in der Irrealität abgezielt wird. Sich nur selbst gegenwärtig zu haben, heißt zugleich sich geben wie sich empfangen, was gewöhnlich unter dem Begriff der "Nähe" gefasst wird (vgl. zum Beispiel Heidegger 1987, 42f; Kettering 1987). Die Zweideutigkeit dieses Begriffs rührt daher, dass er für jegliche transzendente Situationsanalyse eine Distanz voraussetzt, was jedoch für das absolute Wesen der Immanenz unmöglich ist, weil diese keine Entfernung in sich kennt. Deshalb ist auch die Bezeichnung "absolute Nähe" unbrauchbar, denn damit wird nicht die Nähe des Absoluten bezeichnet, sondern eine bevorzugte Weise des Sichgebens eines Seienden. Und wie der Horizont mittels der Vorstellungsweise in sich begrenzt ist, so ist auch die Nähe in deren Irrealität begrenzt, während das Wesen in seiner Immanenz seine eigene Realität ist und gibt. Das absolute Beisichsein als Nähe schließt mithin auch jeden Entwurf aus, denn vom Vollzug kann es wiederum nur sich selbst erwarten, bzw. diese Erwartung hat sich immer schon erfüllt. Insoweit kennt das lebendige Wesen das Vermögen des Noch-nicht-Seins und Anderswerdens nicht, was bei diesen wiederum als Voraussetzung Endlichkeit und Irrealität umfasst - eben die Vorstellung einer anderen Verwirklichung in der "Sorge" (Heidegger) oder im "Entwurf" (Sartre) bzw. als chiasmatischer "Inkarnation" (Merleau-Ponty). Dieses Fehlen immanenter Endlichkeit des Wesens ist keine Privation, sondern höchstes Vermögen, nämlich die Machtlosigkeit als Fülle. Wenn Heidegger hingegen schreibt: "Das aus dem Sich-vorweg entnommene Phänomen des Noch-nicht ist so wenig wie die Sorgestruktur überhaupt eine Instanz gegen ein mögliches existentes Ganzsein", so zeigt der Kontext, dass dieses Ganzsein wieder nur transzendent möglich ist, nämlich auf dem Horizont als "Sein zum Tode" (Heidegger 1967, 359).

Die Fülle des Wesens des Erscheinens jedoch versteht sich ohne irgendwelche welthafte Bestimmung; sie ist ihr eigener Überfluss - die Erfahrung des Seins in seiner Einfachheit und Gesamtheit. Der junge Hegel (1971, 274-418) fasste diese Erfahrung ohne irgendwelche Aufteilung als das Eigentliche des religiösen Bewusstseins, aber die Wesensfülle ist eben nie ein bestimmter Lebensmodus, sondern ein rein ontologisch immanenter Vorgang ohne vorstellenden Zugriff. Und deshalb

ist diese Seinsselbsterfüllung immer zugleich auch universal und von keinem besonderen Sinnverstehen abhängig. Sie ist Präsenz als Allgegenwart in der Einfachheit des von sich selbst her gewährenden Gefühls der Wirklichkeitsgabe als Existenz, die nur ihre innere Struktur kennt, wie auch mit Maine de Biran (vgl. 1963 [dt. 2008]) ausgeführt werden kann. Als konstitutiver phänomenologischer Gehalt verwirklicht sich darin das Sein selbst in seiner Phänomenalität, und zwar ohne jedes Darüberhinaus. Dies entspricht dem originären Präsenzcharakter der Phänomenalität, insofern sie Wirklichkeit und Erscheinen in einem Sich-Überdecken umfasst, das so ausschließlich ist wie "der Boden, auf dem Du stehst", da er "nicht größer sein kann, als die zwei Füße ihn bedecken", wie Kafka (2008, 232) notierte. Schwierig zu erfassen bleibt diese immanente Wesenssphäre insoweit, als ihr weder etwas abgenommen noch hinzugefügt werden kann, sondern in ihr nur die reine Selbstentsprechung besteht. mithin ohne ergreifbare Differenz für das Denken. Anders gesagt, das Sosein, wie es ist, was jede *adaequatio* von Verstand und Ding in der transzendenten Wahrheit noch überbietet.

4. Nicht-Freiheit und immanente Situativität

Solcher Seinsstruktur ist eine wesentliche, für unseren Zusammenhang der Situationsanalyse maßgebliche Unmöglichkeit eingeschrieben, nämlich nicht mit sich nicht übereinstimmen zu können, bzw. sich nicht verlassen zu können, das heißt "frei" zu sein. Diese originäre Nicht-Freiheit hat keinen Horizont wie die Freiheit, die notwendigerweise an das gebunden ist, was sie hervorbringt. Und was in Freiheit verbunden ist, entwickelt sich ebenfalls in der Außenheit. Selbstverständlich hat die Freiheit eine ontologische Bedeutung, die darin besteht, dass in einer Erscheinung etwas anderes als nur die eigene Wirklichkeit gesetzt wird. Dieses Vermögen ist ein schöpferisches, welches das Medium der Andersheit hervorbringt, und zwar im allgemein schöpferischen Sinne der Freiheit, was nicht ausschließt, dass auch ein gewisses freies Vermögen gegenüber einem zu manifestierenden Seienden besteht. Die Grenze der Freiheit ist nicht die Endlichkeit des Seienden, sondern die von der Freiheit selbst hervorgebrachte

Erscheinung, weshalb die Endlichkeit im eigentlichen Sinne die Freiheit als solche qualifiziert, nämlich in der Irrealität eine ideale Dimension der positiv phänomenologischen Begegnung und Annäherung zu errichten. Weil sie diesen Horizont erschafft, misst sie daran auch alle Dinge und ist ihm entsprechend unterworfen, und zwar im Akt selbst, worin sich die Freiheit daran bindet.

Dass das ontologische Vermögen, welches den Grund jeglicher Erscheinung bildet, nun vom Wesen der Nicht-Freiheit her bestimmt ist, will besagen, dass es gegenüber seiner eigenen Wirklichkeit keinerlei Möglichkeit hat, sich selbst zu setzen. In der immanenten Struktur der ursprünglich lebendigen Selbstoffenbarung hört jegliche Herrschaft oder Zuweisung auf. Denn was allein bleibt, ist die innerste Natur des Wesens des Erscheinens als originärer Passivität, die Heidegger, Sartre wie Merleau-Ponty in dieser Form nicht offen legen. Diese bezeichnet auch nicht, wie Descartes (1959, 135f.) es wollte, bloß die entgegengenommene Aktion einer fremden Wirklichkeit, sondern anstelle solch ontischer Fremdauffassung tritt wiederum der Selbstbezug als Selbstunterwerfung unter das Sein, was das Wesen selbst ausmacht. Dies lässt sich auch so formulieren, dass es eine Passivität in der Einheit ist, mithin genau die Lebensaffektion: "Selbst sein, was empfangen wird, und als solches wesenhaft sich selbst gegenüber passiv sein, ist nun das so beschaffene Wesen des Lebens, wenn es die Offenbarung selbst in ihrer konkreten Effektivität bezeichnet; wenn die Passivität sich selbst gegenüber nichts anderes als die Selbsterprobung (*auto-épreuve*) ist, das heißt genau diese Offenbarung selbst, das Wesen des Geistes." (Henry 1963, 367 [dt. 2019, 356]) Erblickt man in diesem Bezug zugleich die radikal phänomenologische Fundierung solchen Lebensempfangs, dann ergibt sich genauer noch der Begriff der "Passibilität", welcher die unaufkündbare Bindung von Leben/Leib als unserem originären Fleisch (*chair*) bestimmt (Henry 2002, 193ff.).

Im Bereich der Andersheit gibt sich die Freiheit als Unterwerfung unter das Sein als anderes, was die Möglichkeit der Stellungnahme einerseits einschließt sowie andererseits die Verantwortung für das vielfältig "Objektive", wobei diese

Haltung vom Affekt des Dienstes, der Furcht, der Herausforderung oder Idealität usw. begleitet sein kann. Der Passivität als Passibilität hingegen fehlt jede Wahl, und sie bedeutet daher die Unmöglichkeit der Möglichkeit im Allgemeinen, womit sie zum Ursprung wird. Der Ursprung in seiner Selbstpräsenz ist genau, was sich selbst gegenüber keine Macht besitzt, sich zu übersteigen oder zu beherrschen, bzw. sich seines Seins in irgendeiner Weise zu versichern. Der Ursprung unterliegt also keinem hypothetischen oder geheimnisvollen Entzug ins Unbekannte oder Unbenennbare; womit Heideggers wie Sartres Metaphysikkritik Recht zu geben bleibt. Der Ursprung ist das, was einer Ermächtigung als Vermögen entgeht. Deshalb ist von solchem Ursprung aus die Entwicklung eines Könnens möglich, ohne dieses jemals als unsere Potenzialität wieder in Frage zu stellen. Mithin ist das immanent Unmögliche der Wirklichkeitsgrund des Möglichen, und zwar ebenso absolut wie unveränderbar. Das Absolute ist nicht absolut, weil es jenseits jedes vermögenden Könnens wäre, sondern es ist die "Transzendenz in der Immanenz" als Passivität gemäß seiner inneren Natur - eben das, was sich selbst gegenüber keinerlei Macht besitzt. Sofern "Sein"-Können Etwas-Übernehmen bedeutet, "ist" dieses Absolute nicht; es ist nur insoweit, als sein Sein die Ursprungsoffenbarung des immanenten Sich in der Einheit beinhaltet.⁹

Wirkungsgeschichtlich hat sich die ursprüngliche Passivitätsidee des Seins als Phänomen genealogisch eingestellt.¹⁰ Die auf nichts zurückführbare Struktur des Wesens des Erscheinens taucht im Allgemeinen in der freien Einbildung empor, was auch für die Freiheit gilt, insofern sie sich an der Notwendigkeit wie an ihrem Wesen stößt. Dass die Nicht-Freiheit, das heißt nochmals die Notwendigkeit des unauftrennbaren Seins-Selbstbezuges, das Wesen der Freiheit ausmacht - dies eröffnet sich im äußersten Punkt ihrer Ausübung, nämlich im höchsten Willen zu Können und Macht. Die Entdeckung der Freiheit in ihrem äußersten Konzentrationspunkt ist dann der Ausdruck des *Ja* nicht mehr zu sich selbst, sondern zu ihrem Wesen als Notwendigkeit. Dies verletzt dann nicht mehr; es bildet vielmehr die innerste und dauerhafteste Natur der Freiheit, so wie etwa in Nietzsches

amor fati oder Schellings Freiheitsphilosophie (Schelling 1977). Diese Liebe zu allem ist zugleich Selbstliebe, denn das "Schicksal" ist keine Folge unausweichlicher Ereignisse, sondern genau die ursprüngliche Seinsstruktur als höchstes Wesen der Nicht-Freiheit. Allerdings darf die entstehende philosophische oder ethische Beruhigung aus der genannten Liebe nicht zu dem Missverständnis führen, als sei die höchste Seinsstruktur im *Ja* des Zustimmens als *amor fati* enthalten. *Ja* wie *Nein* sagen - beide sind verschiedene Vermögen im Bereich der Freiheit. Was Zustimmung und Einwilligung als Haltung vollziehen, bleibt Unterwerfung unter die Freiheit und ihr Vermögen. Das Sein wird hierin zum "Worauf-hin" der Zustimmung beispielsweise, das es als reines Vermögen nicht ist, weshalb auch Heidegger (1949, 43f.) betont, dass *Ja* wie *Nein* in der vorherigen Seinsöffnung gründen.

Auf diesem Wege ereignete sich sonst eine Verwechslung zwischen der Immanenz ontologischer Passibilität und freiheitlich haltungsmäßiger Passivität, von der Kierkegaard (1983, 73ff.) schon bemerkte, dass sie immer noch genug Aktivität in sich tragen muss, um die Passivität ertragen zu können. Ähnlich wird die originäre Passivitätsstruktur der Nicht-Freiheit als Unmöglichkeit, sich selbst immanent verlassen zu können, in der Einwilligung thematisch oder gefühlsmäßig entdeckt, als ob die Erfahrung davon sich mit der Außen-Offenbarung decken müsste. Die innerste Struktur des Seins bleibt jedoch die Immanenzoffenbarung. Die Einwilligung in "Leben" und "Schicksal" setzt diese immer schon voraus, insofern der sich offenbarende Selbstbezug der lebendigen Wesensaffektion als Selbstaffektion bereits stattgefunden haben muss, bevor er "gefühlt" oder davon "gesprochen" werden kann. Ein wesentlicher Charakterzug des Immanenzkonzeptes als Leben, wie er sich für uns herausgeschält hat, ist so das Affiziertsein der immanenten Seinsrealität durch die Unmöglichkeit, sich selbst überschreiten zu können. Diese Nicht-Freiheit sich selbst gegenüber hat zwei Bedeutungen; zum einen den Ausschluss der Andersheit als transzendenter Bezugsaufnahme und zum anderen das eigene Sich-nicht-Verlassen-Können. Der erste Aspekt bezeichnet nicht so sehr einen bloßen Gegensatz als vielmehr die innere Selbstgabe als

sich-offenbarenden Selbstbezug. Der zweite Aspekt bildet überhaupt die Möglichkeit der Immanenzkonkretisierung als Ipseität, ein *Sich* zu formen, das sich niemals in einer Art Rückzugsbewegung von sich selbst zu trennen vermag. Die Abwesenheit des transzendenten Wesensprinzips in dieser Immanenz ist also nicht negativ zu beurteilen, sondern sie umfasst ein inneres Ursprungsverhältnis, das als begründende Einheit der Immanenz ihr Beständigkeit verleiht und als ontologische Notwendigkeit die unübersteigbare Selbstbindung festlegt. Dieser eidetische Hinweis auf die fundamentale Immanenzstruktur hat entgegen den zuvor erwähnten existenzphänomenologischen Beschreibungen wie haupt-sächlich bei Heidegger und Sartre gerade einen wesentlichen Fortschritt insofern zu verzeichnen, als eine transzendente Bestimmung des Begriffs der Situation möglich wird.

Sich selbst nicht von außen betrachten zu können, bzw. sich selbst gegenüber keinen von vornherein festgelegten Standpunkt aufgeben zu müssen, ist gerade, was das Wesen des Situiertseins schlechthin kennzeichnet. Damit ist der Situationsbegriff ein ontologischer und wendet sich gegen klassische wie moderne Einwände, aufgrund der unübersteigbaren Perspektivenhaftigkeit erkennender Wahrnehmung im Sinne Nietzsche schon sei kein absoluter Wahrheitsbezug möglich (vgl. Peterzelka 2020). Die hierzu angeführten Argumente der philosophischen Existenzanalysen versuchen das geschichtlich Einmalige einer jeden Situation hervorzuheben oder akzentuieren dramatisch die Ohnmacht des Menschen, jemals die Gesamtheit der möglichen Situationen überschauen zu können, was eine nicht transparente Wahl einschließe und besonders in der Zeit nach Sartre immer mehr die postmoderne Rede von bloß lateralen Situations-annäherungen aufkommen ließ.¹¹ Diese Thesen lassen alle das Situiertsein wie etwas dem Sein gegenüber Kontingentes erscheinen, anstatt die Ursprungsverbindung auszumachen, die das Situationshafte in die Wesensstruktur der immanenten Erscheinensoffenbarung selbst einbettet. Insbesondere die Leiblichkeit tritt in diesem Zusammenhang wie eine Begrenzung auf, die das Sein affiziert, wobei zumeist vergessen wird, dass solche Begrenzung etwas Ursprüngliches wie "von außen" zunächst überhaupt einmal erst

treffen muss, wie wir mit dem Begriff der Passibilität unterstrichen (vgl. auch Kühn 2017, 11-32).

An sich enthält das Auftreten der Situationsgegebenheit nicht die Idee eines dem Sein auferlegten Zwanges, vielmehr gehört die Tatsache der absoluten Situiertheit mit zum Ursprungscharakter seines Wesens. Deshalb ist die Verbindung von Immanenz und Situation nicht nur als Korrelation aufzuzeigen, sondern es ist darüber hinaus einsichtig zu machen, dass die Immanenz sogar von Seiten ihrer radikalen Situativität her eine Erhellung ihrer innersten Natur erfährt. Das Wesen der Immanenz als Nicht-Freiheit offenbart den Begriff der Situation als mit der Idee der Freiheit unvereinbar, und zwar in eidetischer Hinsicht. In der Freiheit ruht der Ursprung der Welt, sofern damit das Einnehmen von Haltungen verbunden ist, denn es geschieht im welthaften Medium, dass in den konkreten Akten der intentionalen Bezogenheit effektive Verhaltensweisen wie Annahme, Abweis, Wahl, Enttäuschung, Verantwortung usw. vollzogen werden. Einer jeden dieser Verhaltensweisen entspricht eine nicht-theoretische Sicht, die den Boden dafür abgibt, dass ein Standpunkt eingenommen werden kann. Letzterer bestimmt sich wiederum durch affektive Färbungen der Existenz. Dass solche Verhaltensweisen nur durch die Freiheit möglich sind, macht es prinzipiell unmöglich, dass sie im Innersten der ursprünglichen Existenzsphäre als Ipseisierung selbst eingreifen, wo sich die konkrete ontologische Möglichkeit eines Situiertheits ereignet, da dieses eben keinen Wahlgegenstand darstellt. Sartre lässt daher implizit die Einsicht in den Sachverhalt durchscheinen, dass die kontingenten freiheitlichen Weltbezüge eine egologische Proto-Einstimmung voraussetzen, die in jeder Weltbeziehung als je aktuell affektiver Erprobung vollzogen werden muss, um diesen Freiheitsvorgang nicht in eine scheinbar selbstverständliche Naturalisierung ableiten zu lassen (vgl. Gély 2012, 85ff.).

Es wäre daher ein Missverständnis, die Unmöglichkeit der Wahl, so wie sie im originären Wesen der immanent lebendigen Situation gegeben ist, als eine Beschränkung der Freiheit in der Ausübung ihres Vermögens aufzufassen. Die hier rein phänomenologisch diskutierte Frage betrifft die Ursprungsunmöglichkeit des Wesens des Erscheinens, sich

selbst gegenüber Stellung zu beziehen. Diese Unmöglichkeit ist keine intentional konstituierte und bedeutet deshalb zugleich, dass das Wesen der Situation - als originär freiheitsfremd - auch jeglichem Verhalten gegenüber fremd ist. Denn um ihr Werk des freien Übersteigens ausführen zu können, nämlich als bewusstseinsmäßige Offenheit in die Welt hinein, muss die Freiheit dabei in sich verbleiben können. Nur so vermag jedes Mal das freie Übersteigen überhaupt stattzufinden, das sie ist. Und diese Transzendenz besitzt notwendigerweise ein *Sich*, wie wir sagten; sie ist selbst die Transzendenz ihres *Sich*; aber nicht so, als würde dieses transzendiert, sondern es ist das, was transzendiert. Dieses *Sich* ist, was die Transzendenz ist und was sie zu sein hat, um zu sein, was sie ist. Würde die Transzendenz nur vom Übersteigen her interpretiert, so wäre dies eine Tautologie, so dass die Frage auftaucht, ob sie der einzige Ursprung ist oder ob sie als *Sich-Sein* von jenem *Sich-Überlassen-Sein* herkommt, welches die Unmöglichkeit beinhaltet, sich selbst übersteigen zu können. Dann käme die Freiheit als das, was sie zu sein hat, nicht von sich selbst, sondern von ihrem fundamentaleren phänomenologischen Gegenwesen her, welches zugleich jene Unmöglichkeit beherbergt, dass die Freiheit sich allein überlassen wäre - und zwar mit der Folge des absoluten Situiertseins der Transzendenz und dessen, was diese hervorbringt, wie in den verschiedenen Formen des Existentialismus (vgl. gleichfalls Kühn 2015, 370-390).

Die Transzendenz ist folglich nicht einfach sich selbst auf dem Boden ihres eigenen Wesens überlassen. Vielmehr kann sie nur dank des Gegenwesens in sich die Wirklichkeit ihres Wesens als ein Übersteigen verwirklichen. Und dies vollzieht sich dergestalt, dass dieses Übersteigen zu keinem Augenblick zurückgenommen werden kann, ebenso wenig wie ihr Produkt als solches, nämlich das Entferntsein. Weil sich die Transzendenz im Inneren des Übersteigens situiert, ist sie stets ein Übersteigen und kann diesem niemals entkommen. Dieser Transzendentalität verdankt es das Dasein, wie Heidegger (1967, 108) sagt, dass es "seine Entfernung [nicht durchkreuzen kann], dass es sie vielmehr mitgenommen hat und ständig räumlich ist". Weil es also in sich das Wesen des Entferntseins verwirklicht, vermag die Transzendenz nie sich selbst zu

transzendieren.¹² Aber stets aktualisiert sie ihr Werk der Außenheit als das unzurücknehmbare Schicksal des Seins. In einem solchen Entstehen des Außen temporalisieren sich Sicht und Standpunkt, die ebenfalls unzurücknehmbar sind, da sie von der Transzendenz vorgezeichnet werden, insoweit letztere stets Situation bleibt. Aber gerade dieses Wesen des Situiertseins im Allgemeinen schließt als Unübersteigbarkeit des Standpunktes ein, dass es unmöglich ist, einen solchen letztlich einzunehmen - zumindest wenn diese Negation von der Tatsache her gedacht wird, dass sich die Transzendenz in ihrem Wesen als Immanenz bestimmen lässt.

Die herkömmlichen Vorstellungen der Situation arbeiten mit Bildern und Voraussetzungen, die das Bewusstsein für deren immanenten Charakter verbergen. So dient etwa die Idee des Mittelpunktes oft dazu, sowohl die Perspektive zu erklären wie die Unmöglichkeit eines Standpunktes, sich in sich selbst zu ändern. Auf solchem Hintergrund wird die gesamte Existenz als einmalig dargestellt. Aber ein Mittelpunkt setzt Fixiertheit voraus; das heißt, sich nicht im Raum bewegen zu können, was wiederum bedeutet, sich nicht außerhalb seiner selbst begeben zu können. Schon hier wird die Tatsache auffällig, dass naiv wie philosophisch die Situiertheit in ihrem Bezug zur Außenwelt implizit von ihrer Negation - nämlich der Immanenz - her gedacht wird. Das Beispiel des Kreismittelpunktes ist hier sehr aufschlussreich, da der Punkt an sich unmittelbar eine Raumexistenz mitsetzt.¹³ Aber zugleich verneint der Punkt ebenso unmittelbar seine "Umgebung", zu der er nie gehören wird. Der Mittelpunkt repräsentiert so in der Außenheit, was sie verneint (Henry 1963, 181 [dt. 2019, 191]). Diese Verneinung gilt auch für die transzendente Raumvorstellung, weshalb sie sich hier als Grund aller Situiertheit wieder findet. Philosophiegeschichtlich hat daher vor allem die Existenzphilosophie ein solches Konzept der Situation thematisiert, da sie ein Denken ist, welches sich ausschließlich von der Idee der Transzendenz bestimmen lässt und gegenüber der immanenten Letztbedingtheit aller situativen Existenzweisen verschlossen blieb.

Was in systematischer Hinsicht abschließend nicht unerwähnt bleiben kann, ist die Verbergung des Immanenzwesens in seiner Ursprungsoffenbarung selbst, die das

Sich-nicht-Verlassen-Können der Situation als immanent gegründete ontologische Struktur noch vertieft. Einen äußeren Grund, warum die Immanenzoffenbarung nicht wahrgenommen wird, bildet die monistische Voraussetzung der abendländischen Philosophie, zumeist nur den Transzendenzhorizont und die darin sich bewegende Objektivität gelten zu lassen. Aber der maßgebliche Grund ist letztlich nicht einem Unverständnis des Denkens zuzuschreiben, sondern liegt in der ontologischen Struktur der Wirklichkeit des Wesens des Erscheinens selbst - in dessen originärer Ohnmacht, sich nicht im Licht der Weltphänomenalität hervorbringen zu können. Nicht das Unvermögen der Transzendenz, ihre eigene Erscheinens-offenbarung zu garantieren, bildet so den Hauptgesichtspunkt der Offenbarungsunsichtbarkeit, sondern es ist die Positivität des Wesens der Immanenz selbst, die diesen "Rückzug" heraufbeschwört. Mit anderen Worten bewirkt das Wesen selbst seine eigene Verbergung, weil es sich in sich zurückhält. Das heißt, nicht zum Wesen der Horizont-Manifestation gehören kann und so als Abwesenheit die unaufhörlich gewollte Abwesenheit des Ursprungswesens der Präsenz als Selbsterscheinen des Erscheinens ist. Wenn Heidegger sagt: "Die Geworfenheit [...] bleibt verschlossen. Diese Verschlossenheit aber ist keineswegs nur ein tatsächlich bestehendes Nichtwissen, sondern konstituiert die Faktizität des Daseins" (Heidegger 1967, 348), so ruht das Sein desselben als dergestalt situiertes in der Immanenz. Diese Ursprungssituation kann nicht unterschritten werden, was für die radikale Phänomenologie das Wesen des Lebens selbst - eben das Leben als Präsenz - bildet, derer nie ansichtig zu werden ist, ohne damit jedoch einen "Entzug" oder ein "Enteignis" gemäß den verschiedenen Phasen in Heideggers Denken (1988, 69ff.; 1994, 22ff. u. 78ff.) zu implizieren.

ANMERKUNGEN

¹ Zur Kritik an dieser Unterordnung des Ortsbegriffs unter den zeitlichen Sorgebegriff vgl. Franck (1985), Otto (1992).

² Zum Wiederholungsbegriff als Spezifizierung der Heideggerschen Geschichtstheorie vgl. Ansen (1990, 115ff.). Denn in der Ungeschichtlichkeit des

"Ereignisses" als Bewegtheit der "Zuwendung im Entzug" (Enteignis) kommt die Metaphysik als Seinsgeschichte an ihr Ende; vgl. Heidegger (1988, 44f.).

³ Zur Kritik der Eigentlichkeitskategorie aus der Sicht der Identitätsproblematik vgl. Fetz (1992, 1-26).

⁴ Zu Heideggers Kritik an der "Subjektivität" als Beherrschenwollen der Dinge über die Vorstellung als "Gestell" bzw. "Erlebnis" vgl. Heidegger (1949, 37f. u. 43f.; 1994, 129ff.).

⁵ Zur Darstellung seiner Philosophie insgesamt vgl. Kampits (2004), Schönherr-Mann (2005); sowie im aktuellen phänomenologischen Vergleich Dopatka, (2019).

⁶ Zur weiteren Problematik vgl. auch Métraux u. Waldenfels (1986).

⁷ Vgl. zur Kritik an der rein transzendenten Reversibilitätsstruktur von Berühren/Berührtem ohne Berücksichtigung einer notwendigen Passivität als immanenter Erscheinungsweise auch Henry (2002, 181ff.).

⁸ Vgl. mit Bezug auf die Fundamentalontologie und Lebensphänomenologie Formasino (2013, 5-83).

⁹ Vgl. zur Auseinandersetzung mit dem Ursprünglichen bei Schelling, Schopenhauer wie in der Tiefenpsychologie Kühn (2021).

¹⁰ Vgl. etwa Husserl (1966).

¹¹ Vgl. zum Beispiel Jaspers (1956), Jaspers (1963), Böhme (1985), Rombach (1987), Zima (2016, 125ff.).

¹² Vgl. zur gegenwärtigen Diskussion Breuninger u. Oesterreich (2020).

¹³ In dieser Hinsicht sind W. Kandinskys maltheoretische Analysen als maßgeblicher Beitrag zur Bestimmung des Wesens der Phänomenalität zu werten; vgl. Kandinsky (1973, 21ff.).

LITERATURVERZEICHNIS

Ansen, R. 1990. *Bewegtheit. Zur Genesis einer kinetischen Ontologie bei Heidegger*. Cuxhaven: Junghans-Verlag.

Böhme, G. 1985. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Frankfurt/M: Suhrkamp.

Breuninger, R. & P.L. Oesterreich (Hgg.). 2020. *Subjektivität und Selbsttranszendenz. Unterwegs zu einem Neuen Idealismus*. Würzburg: Königshausen u. Neumann.

De Biran, Maine. 1963. *De l'aperception immédiate (Mémoire de Berlin 1807)*. In *Œuvres IV*, éd. Echeverria. Paris: Vrin.

_____. 2008. *Von der unmittelbaren Apperzeption. Berliner Preisschrift 1807*. Übersetzt von Rolf Kühn. Freiburg/München: Verlag Karl Alber.

Descartes, R. 1959. *Meditationes de prima philosophia VI* (dt. L. Gäbe). Hamburg: Meiner.

Dopatka, U. 2019. *Phänomenologie der absoluten Subjektivität. Eine Untersuchung zur präreflexiven Bewusstseinsstruktur im Ausgang von Edmund Husserl, Jean-Paul Sartre, Michel Henry und Jean-Luc Marion*. Freiburg/München: Wilhelm Fink Verlag.

Fetz, R.L. 1992. "Zweideutige Uneigentlichkeit. Martin Heidegger als Identitätstheoretiker." *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 17/3: 1-26.

Fischer, P. u. H.W. Krohne. 2017. *Angst und Furcht*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Formasino, R. 2013. "Die Frage der Transzendenz bei Michel Henry und die Voraussetzungen der Kritik an der Philosophie Heideggers in *L'essence de la manifestation*". In *Sein, Existenz, Leben*, hrsg. Von S. Grätzel & F. Seyler, 5-83. Freiburg/München: Verlag Karl Alber.

Franck, D. 1985. *Heidegger et le problème de l'espace*. Paris: Minuit.

Franck, D. 1987. "L'être et le vivant". *Philosophie* 16: 73-92.

Gély, R. 2012. *Imaginaire, perception, incarnation. Exercice phénoménologique à partir de Merleau-Ponty, Henry et Sartre*. Bruxelles: Peter Lang.

Hegel, G.W.F. 1971. *Der Geist des Christentums und sein Schicksal*. In *Frühe Schriften (Werke I)*, 274-418. Frankfurt/M.: Felix Meiner.

Heidegger, M. 1965. *Was ist Metaphysik?*. Frankfurt/M.: Klostermann.

_____. 1967. *Sein und Zeit*, 11. Auflage, Tübingen: Niemeyer.

_____. 1988. *Zur Sache des Denkens (Protokoll zum Seminar "Zeit und Sein")*. Tübingen: De Gruyter.

_____. 1949. *Über den Humanismus (Brief an Jean Beaufret 1946)*. Frankfurt/M.: Klostermann.

_____. 1994. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (GA 65). Frankfurt/M: Klostermann.

_____. 1987. *Zollikoner Seminare*. Hrsg. Von M. Boss. Frankfurt/M.: Klostermann.

Henry, M. 1963. *L'essence de la manifestation*. Paris: PUF.

Henry, M. 2002. *Inkarnation. Eine Philosophie des Fleisches*. Übersetzt von Rolf Kühn. Freiburg/München: Verlag Karl Alber.

Henry, M. 2019. *Das Wesen des In-Erscheinung-Tretens*. Übersetzt von André Hansen. Freiburg/München: Verlag Karl Alber.

Husserl, E. 1966. *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918-1926 (Husserliana XI)*. Den Haag: Martinus Nijhoff.

Jaspers, K. 1956. *Existenzphilosophie. Drei Vorlesungen* (1937). Berlin: Walter De Gruyter.

Jaspers, K. 1963. *Der philosophische Glaube* (1948). München: R. Piper & Co Verlag.

Kafka, F. 2008. *Beim Bau der chinesischen Mauer und andere Schriften aus dem Nachlass (Ges. Werke 6)*. Frankfurt/M.

Kampits, P. 2004. *Jean-Paul Sartre*. München: C.H. Beck.

Kandinsky, W. 1973. *Punkt und Linie zu Fläche. Beitrag zur Analyse der malerischen Elemente*, 7. Aufl. Bern-Bümplitz: Benteli Verlag.

Kettering, E. 1987. *Nähe. Das Denken Martin Heideggers*. Pfullingen: Neske.

Kierkegaard, S. 1983. *Der Begriff Angst. Vorworte* (Ges. Werke 11-12). Gütersloh: Mohn.

Kühn, R. 2015. "Transzendenz, Immanenz und Impressionalität als phänomenologische Lebens- und Weltbestimmung". *Zeitschrift für philosophische Forschung* 69: 370-390.

_____. 2017. "Passibilität als Ursprung". In *Lebensreligion. Unmittelbarkeit des Religiösen als Realitätsbezug*, 11-32. Dresden: Verlag Text & Dialog.

_____. 2019. "Der Leib/Welt-Chiasmus bei Maurice Merleau-Ponty als Opazität". In *Postmoderne und Lebensphänomenologie. Zum Verhältnis von Differenz und Immanenz des Erscheinens*, 123-175. Freiburg/München: Verlag Karl Alber.

_____. 2021. *Primärerfahrungen, Ursprung und Nachträglichkeit. Grenzgänge zwischen Psychoanalyse und Phänomenologie*. Gießen: Psychosozial-Verlag.

Merleau-Ponty, M. 1945. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard.

_____. 1949. *La structure du comportement*. Paris: PUF.

_____. 1966. *Die Phänomenologie der Wahrnehmung*. Übersetzt von Rudolf Boehm. Berlin: Walter de Gruyter.

Métraux, A. & B. Waldenfels (Hgg.). 1986. *Leibhaftige Vernunft. Spuren von Merleau-Pontys Denken*. München: Fink.

Otto, M.A.C. 1992. *Der Ort. Phänomenologische Variationen*. Freiburg/München: Alber.

Peterzelka, D.H. 2020. *Sinn und Wahrheit in Nietzsches Perspektivismus*. Würzburg: Königshausen & Neumann.

Rombach, H. 1987. *Strukturanthropologie. "Der menschliche Mensch"*. Freiburg/München: Alber.

Sartre, J.-P. 1936-1937. "La Transcendance de l'Ego. Esquisse d'une description phénoménologique". *Recherches philosophiques* 6: 91f.

_____. 1938. *La Nausée*. Paris: Gallimard.

_____. 1943. *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard.

_____. 1982. *Der Ekel*. Übersetzt von Uli Aumüller. Reinbek: Rowohlt Taschenbuch.

_____. 1993. *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*. Übersetzt von Hans Schöneberg u. Traugott König. Reinbek: Rowohlt Taschenbuch.

_____. 1996. *L'Existentialisme est un humanisme*. Paris: Gallimard.

_____. 1997. "Die Transzendenz des Ego". In *Die Transzendenz des Ego. Philosophische Essays 1931-1939*, 39-96. Reinbek: Rowohlt Taschenbuch.

_____. 2000. "Der Existentialismus ist ein Humanismus". In *Der Existentialismus ist ein Humanismus und andere philosophische Essays*, 193-266. Reinbek: Rowohlt Taschenbuch.

Schelling, F.W.J. 1977. *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*. Hg. von Th. Buchheim. Darmstadt.

Schönherr-Mann, H.-M. 2005. *Sartre. Philosophie als Lebensform*, München: C.H. Beck.

Serban, C. 2013. "Michel Henry und der frühe Heidegger als Lebensphänomenologen." In *Sein, Existenz, Leben: Michel Henry und Martin Heidegger*, hrsg. Von S. Grätzel u. F. Seyler, 107-130. Freiburg/München: Verlag Karl Alber.

Zima, P.V. 2016. *Moderne / Postmoderne. Gesellschaft, Philosophie, Literatur*, 4. Aufl. Tübingen: Francke.

Rolf Kühn (geb. 1944), Dr. phil. Paris-Sorbonne, philos. Habil. Univ. Wien; ab 1992 Univ.-Dozent für Philosophie in Wien, Beirut, Nizza, Lissabon, Louvain-la-Neuve; von 2007 bis 2020 Leiter der "Forschungsstelle für jüngere französische Religionsphilosophie" sowie des „Forschungskreises Lebensphänomenologie“ an der Universität Freiburg-im-Breisgau. Zuletzt veröffentlichte Werke "Diskurs und Religion" (2016), "Postmoderne und Lebensphänomenologie" (2019), "Alles, was leiden kann" (2019) sowie "Psychoanalyse, Philosophie, Religion - wer leitet die Kultur" (2020).

Address:

Rolf Kühn

Forschungsstelle für jünger französische Religionsphilosophie

Albert-Ludwigs-Universität Freiburg

Theologische Fakultät

Platz der Universität 3, Kollegiengebäude I, Raum 1320 b

79098 Freiburg i. Br., Germany

The World of Truth: On Merleau-Ponty and Davidson's Holistic Arguments

Daniil Koloskov
Charles University in Prague &
Université catholique de Louvain

Abstract

In this paper, I will argue that a comparison between Merleau-Ponty and Davidson gives us a great chance to further advance the dialogue between the Continental and the Analytic traditions. Although the differences between these two authors were widely discussed in scholarly literature, their similarities remain overlooked in many important ways. The main goal of this article is to demonstrate an important symmetry between Merleau-Ponty's notion of openness and Davidson's notion of truth by revealing the similarity in their motivations that is given despite the obvious differences in the conceptual tools that they employ and their basic methodological principles. In particular, I will argue that 1) the openness to the world performs (although partly) the same function as the truth performs for Davidson: as contentless fulcrums that tie together different elements), which enable *merging* of different causal stimuli. 2) there is an important similarity between Merleau-Ponty's disregard for any kind of rigid distinction between the *a priori* and the *a posteriori* elements of experience and Davidson's critique of the dualism of scheme and content. Both the *a priori* and the *a posteriori* require their counterpart without being reduced to it; 3) at the same time, both authors are defending the essential historicity of our understanding and consequently denouncing "a view from nowhere" encrypted in the philosophical tradition.

Keywords: Merleau-Ponty, Davidson, openness, truth, post-transcendental philosophy

* I would like to thank Sylvain Camilleri for reading of the draft of this paper and his helpful remarks and suggestions.

Introduction

Over the last four decades, there have been a number of works aimed at finding points of convergence among philosophers belonging to what was once seen as rival camps of Continental and Analytic Philosophy. While the original reapproachment was attempted by Austro-German philosophy represented by such figures as K. Mulligan, B. Smith, J. Benoist and others, the attempts to overcome the divide become a common point due to the long-lasting influence of the works of such authors as W. Sellars, R. Rorty, S. Cavell, R. Brandom, J. McDowell, R. Geuss and others. In this paper, I will concentrate on one of the most important and productive meeting places, which, has arguably been the encounter between phenomenology and hermeneutics on the one side, and what was broadly described as analytic pragmatism on the other.

Interpreters such as Rorty, Dreyfus, Okrent and Haugeland have tried to explore from different angles how Heidegger can be related and compared to the broad range of analytic philosophers from Searle to Davidson, as well as what commonalities and distinguishing features can be spotted. In the same way, authors such as Ramberg and Malpas have concentrated on further explication of the common ground between Davidson's and Gadamer's notions of truth and understanding. As I see it, the main contribution of this enterprise does not consist of showing that somebody is right or wrong – although we have plenty of opinions regarding this aspect – but of putting philosophers that seemed to have nothing to do with each other in a common logical space where different positions might be viewed as answers or alternatives to others, thus putting an end to isolation often corruptive to the very idea of philosophy. This means that the crucial interpretative task here is not simply to establish agreement nor disagreement, but to disclose the possibility of fruitful disagreement, which is a possibility dependent upon a shared horizon that must be revealed. In this sense, specification of a disagreement would at the same time mean a maximization of agreement, a thought that, as we are about to see, is common to both philosophical traditions.

In this sense, a more recent trend in such approximation, namely, a comparison between Merleau-Ponty's writings and Davidson's, appears to be promising. To give a couple of examples, Taylor has argued that a comparison between Davidson's and Merleau-Ponty's work indicates that, contrary to his best intentions, Davidson has failed to escape the representationalist paradigm. Although both philosophers support strongly the idea of "unmediated touch" with the world, Davidson's view that "there is no way to get outside our beliefs and our language so as to find some test other than coherence" indicates the presence of representationalist remnants in Davidson's approach and finds no analogue in Merleau-Ponty (Taylor 2004, 27-30). Taylor also claims that Davidson's holism is a "holism of verification," i.e. a holism consisting of a system of propositions kept together by logical ties, which is in an important way different from Merleau-Ponty's practical holism that includes also professional and cultural skills as well as bodily normativity (Taylor 2004, 30-32). Similarly, Wrathall has argued that Merleau-Ponty's emphasis on *motives* does not fit Davidson's division between causal stimuli and rational norms but adds a third domain to these two distinctions (Wrathall 2005). (C. Sachs raised a similar claim only with regard to Sellars's and McDowell's approaches (Sachs 2014)). What is missing here, however, is an attempt to extend their common ground. While in the case of Heidegger's and Gadamer's approaches, points of convergence (developed by Wrathall (1999), Okrent (2017), Haugeland (2013), Ramberg 2015 to name a few) were as interesting as points of divergence, Merleau-Ponty's comparison to the analytic tradition remains mostly negative in spirit.¹ While not arguing against the conclusions of the aforementioned scholars, in this article I intend to pursue the opposite aim, showing in what senses Merleau-Ponty might be seen as similar to Davidson. I will argue that we can find a much closer connection between Merleau-Ponty and Davidson than is currently recognized, which might help to further accentuate the already established differences and provide a ground for a more fruitful discussion promoting an inter-traditional dialogue.

Two remarks should be made before I start. First, while interpreting Davidson in the first section, I will mostly recap Ramberg's incisive reading. The second, more important remark concerns the scope of my analysis of Merleau-Ponty. Since the aim of this paper is to demonstrate the similarities assuming that dissimilarities have already been established (at least partly), I will propose a very selective analysis of Merleau-Ponty's *Phenomenology of Perception*. Namely, I will concentrate on his account of openness to the detriment of his account of bodily intentionality and temporality, which obviously finds no analogue in Davidson. Although this may strike as a too significant interpretative gambit, I'm hoping that by the end of the paper this move will pay off.

1. Truth

Davidson describes his own program as defending the philosophical importance of Tarski's semantical concept of truth (Davidson 1984, 24). Tarski's project, as is well known, consists of an attempt to define the truth-predicate through constructing truth-conditions of every sentence of a given language. This project, which is ultimately an attempt to describe the nature of truth without objectifying it as a property that somehow *makes* sentences true, boils down to a formula known as T-sentence. A T-sentence is a biconditional that takes the following form: 'S' is true in L if, and only if, *p*. Here, 'S' stands for a sentence in the object language ('L') and '*p*' stands for a sentence in the metalanguage that is meant to *translate* the sentence 'S.' A typical example of a T-sentence is a sentence "snow is white is true iff 'snow is white,'" which is meant to emphasize a formal and semantic character of truth: it claims nothing but an extension of a truth-value from one sentence into another. This approach is, obviously, quite limited. With his semantical concept of truth, Tarski was aiming for the analysis of formalized languages, i.e. languages that necessarily presuppose a metalanguage, with the help of which the formal languages are constructed. The success of such an enterprise is dependent upon triviality of the formalized language – as Tarski himself notes, we must know what it is for a sentence of an object language to have the same meaning as a sentence in a

metalanguage in order to perform the translation (Davidson 1984a: xiv). And the latter is possible only insofar as we have “a pre-theoretical grasp on truth” which itself remains unexplained by the Tarskian theory.

Davidson’s reception of the Tarskian theory is based on an attempt to overcome its limited applicability and render it empirically significant. Since Tarskian theory was meant to encompass a purely formal extension of language, we must already be capable of seeing the T-sentences as trivially true. But instead of understanding truth based on the assumed sameness of meaning, we could also try to understand meaning based on truth. So he writes,

“the definition works by giving necessary and sufficient conditions for the truth of every sentence, and to give truth conditions is a way of giving the meaning of a sentence. To know the semantic concept of truth for a language is to know what it is for a sentence—any sentence—to be true, and this amounts, in one good sense we can give to the phrase, to understanding the language” (Davidson 1984, 24)

Davidson approaches the Tarskian model and de-formalizes it in a two-stepped sequence: first, he returns to the fact that the claim “P is true” is dependent upon knowing the meaning of P. If we want to approach not only formalized parts of language but language as such, we need to stop assuming that meaning is simply given. Second, we should try to explain the meaning of P based on the conditions under which P is true. The first step problematizes meaning and the second reinstates its intimate relation with truth. This does not refute but inverts the Tarskian flow of explanation: it is not the translation that explains truth but the opposite (Davidson 1973a, 321). Such a move extends Tarski’s approach; as Ramberg points out “we are...conceding a point on which Davidson trades: truth and meaning are not independently definable.” (Ramberg 1991, 58)

At first sight, this seems like a profoundly counter-intuitive strategy. To outline a recursive account of truth for a formalized segment of language seems a transparent task, as it presupposes non-recursive and non-analysable concepts of truth in the natural language. An attempt to propose a recursive truth-theory for a natural language, however, appears to be hopelessly circular, rendering T-sentences such as “snow is

white iff grass is green" equitable with any other empirical sentence. Davidson has indeed argued that, in constructing a theory of meaning, what we need is to go beyond a T-theory for a language assuming a prior grasp on truth. But what does it mean? If we do not resort to any truth-makers, what content does this prior grasp have? We indeed cannot give a definition of truth – such an attempt would fall back into the vocabulary of "truth-makers." What we can do, however, is achieve an understanding of *how we have the concept of truth*, which is a different question from "what is true?" While asking the former, we are not seeking for truth or some truthful facts, but rather for "the necessary condition of our possession of the concept of truth." (Davidson 2010, 303) In this sense, although the T-theory does not explain truth and does not make anything truthful, it still gives us a guiding thread into the problem of truth (Davidson 1990, 299).

This point is best illustrated by Davidson's account of radical interpretation. As is well known, the idea of radical interpretation boils down to the following thought-experiment: a field linguist find himself confronted with a society speaking in a language that he has no insight into. The only available course of action for him is to start interpreting the speech of the members of this society by constructing T-sentences trying to reveal the truth-value of the raised claims. What does the word *gavagai* mean? Seeing that it was pronounced under the occasion of a rabbit running through woods, our T-sentence might look like "*gavagai* is true iff there is a rabbit running through the woods." But how can we know that the term *gavagai* referred to the rabbit and not to prey, as such? Maybe this word has no relation to hunting whatsoever and we have just received an offer to walk through the woods. It is also possible that *gavagai* might even mean something unrelated to the current state of affair – it might concern memories or plans for the future. We arrive at a problem, in such a way. Since we cannot resort to truth-makers of any sort (e.g. the relation of correspondence between the claim and the state of affairs), we are stuck in the situation where one T-sentence is just as good as any other. So, just like "*gavagai* is true iff there is a rabbit running through the woods", the sentence "grass is green if

snow is white” represents a perfectly good case of a T-sentence. A singularly constructed T-sentence does not guarantee that its left side will have anything to do with the right one *empirically*.

In reality, that is not a problem. Because Davidson is not trying to answer the question of whether ‘x’ is truthful or not, but answering the question of what is the necessary condition of being truthful, T-sentence functions as a *tool* for grasping the truth. And since it is merely a tool that synchronizes truth-values of different sentences, the problem with sentences like “snow is white iff grass is green” is a problem of the *use* of T-sentences, not a problem of T-sentence theory as such. The important thing to understand here is a holistic implication of Davidson’s approach to truth: T-sentences enable us to approach the whole language, meaning that, the right side of the biconditional can and should be linked to further T-sentences. This is why the left side can be a proper interpretation of the right: by pairing with the left side sentence, the right side sentence gets introduced into a *constellation* of further sentences where its correctness stops being a trivial matter. An interpretation, therefore, necessarily presupposes an assumption that the *most part* of interpretee’s beliefs are truthful, i.e. that they can be systematically conjugated through T-sentences representing a (mostly) coherent whole. The process of interpretation consists of “maximizing [this] coherence,” (Rorty 1990, 136) that is to say, of linking interpretee’s claims to as many further claims as possible and situating them in a linguistic network.

While doing this, the linguist is forced to rely on the resources provided by his own language and the stock of coherent T-sentences that he already has at his disposal. For example, when the linguist is trying to interpret the word *gavagai*, he has to put into play an already known term “rabbit” hoping that its truth-conditions would systematically match the truth-condition of the word “rabbit.” If this attempt fails – if some other term is used when a rabbit is present – he would have to rework the interpretation in such a way that this expression would have a coherent use. Interpreter’s language, in such a way, represents an entrance point for a truth theory of the interpretee’s language; the point here is to elaborate such

truth-conditions that would conjugate interpreter's language and the unknown expression (for example, the interpreter could assume that *gavagai* consists of two words – *gava gai* – meaning a black rabbit). The process of interpretation postulates a sort of optimal point where the interpretee's and interpreter's languages are placed on the same footing through being encompassed by truth. Interpretee and interpreter arrive at a shared background because maximizing coherence necessarily means "maximizing agreement." (Foellesdal 1973, 298).

Therefore, the principle of charity that describes the assumption that the most part of interpretee's beliefs is true, "is not an option but a condition of having a workable theory." (Davidson 1974, 19) Davidsonian approach to T-sentences presupposes this "*holistic constraint*" (Ramberg 1991, 60, emphasis mine) embodied in the principle of charity, which explains the interconnection between meaning and truth. A mistake, disagreement, or falsehood is essentially a derivative phenomenon. In order to get to the meaning of a sentence, we must assume that it is linked through truth-sentences to lots and lots of other sentences and this assumption is what makes a possible mistake in the first place: some T-sentences might turn out to be disruptive for the conjugation of further T-sentences. Mistakes are something that, if accepted, prevents us from "maximizing coherence" and reaching understanding; they are wrong not because they have a T-sentence structure, but because they disrupt more general coherence of the given language. Mistakes, therefore, presuppose coherence (as T-structured sentences) and, at the same, time disrupt it (as wider coherence of T-structured sentences), which is what makes them null and void. Far from undermining the rule, they only confirm T-structured nature of meaning. So, Davidson writes, "Until we have successfully established a systematic correlation of sentences held true with sentences held true, there are no mistakes to make. Charity is forced on us; - whether we like it or not, if we want to understand others, we must count them right in most matters." (Davidson 1974, 19)

J. Ramberg gives us an illuminating guiding thread into the process of radical interpretation by stressing what radical interpretation is *not*. Namely, Ramberg claims that our field

linguist is *not* simply matching the sentences from his own language and the sentence in the interpretee's language. For this would presuppose that "a natural language is a given [consisting] of ready-made sentences, of fixed extensions for sentences to have." This idea wouldn't widen Tarski's conception, it would just transpose it into the natural language, thus resulting an untenable relativism: it would appear that my language is something that ultimately determines truth and falsity of every other language, a sort of claim Davidson surely won't like to be affiliated with. This is an easy mistake to make. Such interpreters as Wallace and Vermazen misleadingly believe that "we give the truth-conditions of a sentence and the meaning of a sentence in two separate operations: our linguist can first describe the 'environing conditions' that produce her subject's assent to a particular sentence, and then go on to see if she has a sentence in her own language that matches those conditions." But given that she will have no such sentence in her own language, how, asks Ramberg, "would she describe the environing conditions?" (Ramberg 1991, 67) The fact that we need to fix the extension (i.e. 'environing conditions') of the interpretee's sentence in order to get a grip on its meaning does not mean that our capacity of understanding simply consists of possessing a fixed number of sentences in our mind. There is no limit to what can be said exactly, because such a fixation amounts not to the finding of a ready-made meaning that is kept in storage of our mother tongue, but to the *production* of the truth conditions, and this is something we can do *because* we have a pre-theoretical grasp on truth.

That is why Ramberg is saying that "what the radical interpreter is doing is precisely constructing new sentences in her own language to match the extensions given by the sentences of the speakers she is interpreting." (Ramberg 1991, 67). Instead of simply matching the interpretee's claim with one of the interpreters own, she *generates* a T-sentence: she equates *gavagai* on the left side and our own claim regarding a running rabbit on the right. "The radical interpreter is dynamically construing what a speaker is continuously doing, rather than decoding some thing, some fixed structure, that the speaker has or possesses and gives sequential expression to." (Ramberg

2015, 221) Having generated a T-sentence, the radical interpreter approaches the interpretee's behaviour to see how well does her interpretation (i.e. the newly generated T-sentence) sits with linguistic behaviour as such, i.e. how well does it combine with other T-sentences that interpretee pronounces. Thus, Rorty speaks about going "around the hermeneutic circle long enough to come up with T-sentences which maximize the truth of the native's beliefs." (Rorty 1990, 137) To construct a T-sentence, as we have seen, means to attempt to link one sentence to another assuming that their truth value is translatable, which presupposes precisely the ability to generate a language rather than to use already generated resources. "The idealized radical interpreter targets, with her truth-theory, not a language that the speaker has come to possess, but the language that a speaker is producing at the moment – an *idiolect*. Furthermore, this target, this idiolect, is not a fixed object but something undergoing constant change. As an interpreter of linguistic behaviour, then, the radical interpreter is engaged in an ongoing process of perpetual modification of truth-theories." (Ramberg 2015, 221, emphasis mine) The conclusion, summed up aptly by Ramberg is that "we are only coincidentally speakers of languages." (Ramberg 1991, 123) As a totality of interconnected T-sentences, language becomes possible only on the foundation of truth, i.e. on our capacity to generate T-sentences and link them together, maximizing agreement among them; "truth is not relativized to the language." That is why Bennet's criticism that "explaining true in terms of the language I know" (Bennett 1985, 626) is fundamentally misguided: I do explain true in terms of the language I know, but only because this very language is something that is enabled *through* being true; a historically existent language is sedimentation of our ability to generate T-sentences. So, there is no such problem as a problem of translation – neither total nor partial. When engaging with an unknown language, our use of language is no different from the everyday use; it is just manifested more clearly.

We can finally see, therefore, the reason why the notion of truth is so crucial: it enables the very possibility of pairing different sentences, thus, making it likely to invert the

Tarskian model. In light of this, we can make a better sense of Davidson's enigmatic suggestion that truth is "beautifully transparent" and primitive (Davidson 1986, 307): *it is quite literally transparent*, meaning in the bare sense that it has no content of its own. That is why the nature of Davidsonian truth is most identifiable in example sentences such as "snow is white if 'snow is white:'" in this case, we can see the minimalistic nature of truth that consists only of pairing. Its only function is to be a *fulcrum* that conjugates any possible content, introducing, thus, the very possibility of meaningfulness. There is nothing more to say about it: it is not a property, it has no content, and it does not make anything true. Only a belief can be placed on the other side of a T-conditional, thus, demonstrating the truthfulness or falsity. But any kind of belief along with its potential truthfulness or falsity is possible only because of our ability to orient at truth. Davidson, thus, "denies that the general concept of truth is reducible to any other concept or amenable to redefinition in other terms" (Davidson 1986, 308) and, at the same time, views it as the reason why we have concepts in the first place. By making such a move, Davidson leaves the traditional ground of scepticism, conceptual schemes or any sort of "mediational epistemology" (contrary to what is often claimed).

2. Openness

How can we explain the act of perception? One way of making sense of it is to claim that an act of perception is a certain mental state that is *caused* by a corresponding "objective" stimulus from the world. The inadequacies of such a picture quickly become obvious. Take, for example, the Müller-Lyer illusion. Two lines of the same lengths appear to be of different lengths nonetheless. How is this possible? If our perception is explained by the causal influence of objective things, every perception must be susceptible to such influence. But the illusion convincingly demonstrates to us that this is not the case. Our perception, therefore, appears to be organized by its own logic irreducible to the causal stimulation. Furthermore, consider the following passage,

Suppose we construct, by the use of optics and geometry, that bit of the world which can at any moment throw its image on our retina. Everything outside its perimeter, since it does not reflect upon any sensitive area, no more affects our vision than does light falling on our closed eyes. We ought, then, to perceive a segment of the world precisely delimited, surrounded by a zone of blackness, packed full of qualities with no interval between them, held together by definite relationships of size similar to those lying on the retina. The fact is that experience offers nothing like this, and we shall never, using the world as our starting-point, understand what a field of vision is.

A close inspection reveals that contours of a perceived figure are not, strictly speaking, limits (as it would be if our perception were caused by objective stimuli) but *horizons*: a perceived thing is situated in an organized perceptual field where our gaze can be diverted from one thing to another without any disparities. There appears to be a special and inherent coherence within this field, which remains irreproachable for atomic stimuli that “corresponds to nothing” (Merleau-Ponty 1962, 4) in it. A resort to psychological means – associations or memory – only further emphasizes the problem: the very possibility of associations and memory is itself dependent on the coherency of perception. Associations or memories presuppose the inherent link between two perceptions; they must be somehow motivated by the present perception, which is what needs to be explained in the first place. There must be something like an organizational principle that cannot be deduced from the de-humanized causal source.

At the same time, Merleau-Ponty does not want to subscribe to something he calls “intellectualism,” the antipode of empiricism, which “thrives on [its] refutation” (Merleau-Ponty 1962, 37). Intellectualism recognizes that organization of our experience cannot be left unexplained, so it identifies the meaningful organization of perception with the constitutive activity of a subject (or a language, for what it matters). Such a substitution of an absolutely passive recipient with an absolutely active constituting subject, however, only inverts the problem without giving us a plausible solution. Intellectualism places the subject in a God-like position suggesting to “put the world of the exact back into its cradle of consciousness, and ask how the very idea of the world or of exact truth is possible, and look for its first appearance in consciousness” (Merleau-Ponty

1962, 36). As a result, the subject, which is viewed as this universal power that bestows meaning on things, becomes completely detached from the world. No “intraworldly” event can really happen to him, since his constitutive activity always precedes and outruns his being-in-the-world. But this can mean that intellectualism is placed in a position no better than the empiricism problem when it comes to the Müller-Lyer illusion. Why do the equal lines appear unequal? Intellectualism can only “reduce the phenomenon to a mistake” (Merleau-Ponty 1962, 41). But by blaming the flawed constitution, we only conceal the problem since what we need to know is exactly why the constitutive act turns out to be flawed. Those two lines *resist* the subject’s constitution, even if he seeks to bring the perception into the conformity with what he knows about the perception. It is imperative to explain this stubbornness of the mistake. In such a way, neither intellectualism can explain to us a self-standing life of perception and spontaneous rules of organization of our experience in general.

As Merleau-Ponty has demonstrated, the failure of intellectualism turns out to be tied closely to that of empiricism. Despite appearing as radically opposed, those two approaches, in fact, represent two sides of the same coin. If empiricism suffers from the complete lack of meaningful organization of our experience, intellectualism faces the equally urgent lack of “contingency” of such an organization. The first appears as “too poor” and the second as “too rich;” what is similar in both these attempts, is that instead of investigating “the basic operation which infuses meaning (*sens*) into the sensible,” (Merleau-Ponty 1962, 39) they opt for its retrospective reconstruction – either through atomic empirical sensations or intellectual acts of judgement. Merleau-Ponty, on the contrary, does not want to reconstruct this coherence and meaningful organization of experience, he wants to investigate it, descriptively avoiding grounding of the coherence of our experience in an external to it phenomenon – whether it be judgments or objective stimuli. In a manner not vastly different from Davidson’s (as we are about to see), Merleau-Ponty stresses the openness to the world as a crucial element of organization of our experience, an element that itself is by no means external to our perception. Before we

proceed, I, again, want to stress that the following account of Merleau-Ponty is consciously partial. I try, as much as possible, to stay away from the crucial parts of Merleau-Ponty's account of openness such as, for example, its embodied and temporal aspects. This selectivity is not an oversight, but an attempt to emphasize the move in Merleau-Ponty's approach that can be paralleled by a similar one in Davidson's.

First, let's take a closer look at Merleau-Ponty's notion of the perceptual field. As Gestaltists have demonstrated, even the most basic perception of a figure necessarily involves an implicit perception of a background where the figure is located. But if the figure is given to us thematically, the background is present in a different way: it does not contain any specific things or counters. Merleau-Ponty describes the perception of background as "indeterminate vision" or "a vision of something or other:" (Merleau-Ponty 1962, 6) the figure is continued by the background, while not being thematically present. The background is nothing but an expression of the fact that perception organizes a "field..., which can be 'surveyed.'" (Merleau-Ponty 1962, 34) experience can't be entirely sealed by its object but necessarily contains a promise of something more. The fundamental claim that Merleau-Ponty is raising consists of saying that this indeterminate vision somehow "*motivates*" the figure, sustaining its very identity. (Merleau-Ponty 1962, 35) To give a quick example, the subject of my perception – a table – is given to me as a table only insofar as fine cutlery, chairs, my room are present in my perception indeterminately. Even though the "actual," causally observable content of my thematic perception is a bunch of sensory stimuli, I am still confident about the table being grey, solid and square, and this confidence does not stem from my memory or my rationally constructed expectations, but from the perception itself. If all these elements were absolutely absent from my perception, it would fall apart. Being deprived of its relation to other things, a table would indeed appear as a mere sensory stimulus, saying almost nothing of itself. I will no longer be sure what its colour is, how many legs it has, whether it is solid or not. The lack of indeterminate presence, therefore, will have an immediate impact upon the determinate one. So, only insofar as a thematic

perception is inherently linked to non-thematic perceptions (i.e. insofar as it is placed in the field, thus receiving its contextual meaning) is the recognition possible at all. The coherence of a perceptual field, in such a way, is not explained externally but by this mutual link among different experiences, which functions as a precondition of experience as such. Perceptual field organizes experiences through converging them into the same space where they become interconnected to each other.

What more can be said about such interconnection? Consider Merleau-Ponty's analysis of illusion:

Seeing, some distance away in the margin of my visual field, a large moving shadow, I look in that direction and the phantasm shrinks and takes up its due place; it was simply a fly near my eye. *I was conscious of seeing a shadow and now I am conscious of having seen nothing more than a fly.* (Merleau-Ponty 1962, 347)

A thematic perception reorganizes the perceptual field: it isn't a different act of interpretation of the sensory data, it is my *seeing itself* that is changed. This is possible because experience is necessarily characterized by openness: it always has the possibility to "infiltrate into the world into its entirety" (Merleau-Ponty 1962, 384). Such openness, says Merleau-Ponty, is a constant prospect of "harmonization" of different experiences based on a fundamental conviction that "the concordance so far experienced would hold for a more detailed observation" (Merleau-Ponty 1962, 346). At the core of the very possibility of experience, in such a way, lies "confidence in the world" (Merleau-Ponty 1962, 347): it is the same whole (i.e. the world) that settles all possible experience. That is why fluctuations of my *cogito* are compensated: the two glitching acts – a shadow and then a fly – are smoothed out after being integrated by trust in the world, by the incorrigible belief that it is the same world, the same perceptual field that accommodates new phenomena in concordance with others. The manifold of singular experiences are unified by the holistic movement towards the world; as parts of the whole, experiences inherently presuppose a confirmation and continuation in further experiences. Illusion, in such a way, is "crossed out" and regarded as "null and void" because it finds no secure foothold in other perceptions (Merleau-Ponty 1962, 347). Taken in itself,

such openness can be neither true nor wrong; it is not a scientific hypothesis that can be raised and consequently withdrawn. In a manner similar to Davidson, Merleau-Ponty views openness to the world as a *precondition* of any experience at all: “the opening on to our *de facto* world,” he claims, “is recognized as the beginning of knowledge” (Merleau-Ponty 1962, 256) This means that the very possibility of an illusion is conceivable only on the background of taken-for-granted reality (this is a point that to a certain extent both Davidson and Merleau-Ponty share, and was briefly mentioned by Evans (Evans 2008, 186); “there is the absolute certainty of the world in general, but not of any one thing in particular” (Merleau-Ponty 1962, 347). Since illusion is penetrated by the same holistic movement to the world, it only confirms our pretheoretical confidence in the world; “always being open upon a horizon of possible verifications, [illusion] does not cut me off from truth” (347) By putting our faith in the world, in such a way, we enable both truths and mistakes. Whereas the former constitutes the constant background of our dealings with the world, the latter is nothing but an occasional abnormality, an exception that proves the rule.

For Merleau-Ponty, openness to the world means nothing else but making “objects at present out of reach count notwithstanding...” (Merleau-Ponty 1962, 135) Several perceptions of a fire, for example, are harmonized among each other becoming “indeterminately present” – *operative*, even if they are not actually present at the moment. Starting from a certain point, its brightness and orange shimmering *mean* warmth: the thematic perception of the former is enriched through the indeterminate presence of the latter. Through openness, the sensible qualities attain their depth: as parts of indivisible situations and bearers of vital significance, they have an ability to guide us in the world. Single sensations “become integrated into a total experience in which they are ultimately indiscernible” (Merleau-Ponty 1962, 253). This is what Merleau-Ponty means when he speaks of a deeper function than mechanical summation of seeing and touching, which allows us “to catch up with the truth of my thinking beyond its appearances” (Merleau-Ponty 1962, 347). Openness

to the world discloses to us the very possibility of merging instead of mere summation: it, too, functions as the fulcrum that *conjugates* causally unrelated episodes. Because of the fundamental openness toward the world, pre-reflective belief in its constancy and teleology, different experiences can “meet” and interpenetrate, which creates the chance for absent things to affect the meaning of the present.

The openness is neither deducible from things nor from the constitutive activity of a subject. The fact that every experience must be placed in a perceptual field and somehow linked to other experiences is neither a real feature of the world nor a result of application of the purely mental, or a conceptual category of a subject to the world. Openness is a “transparency of a spectacle” (*la clarté du spectacle*) that necessarily takes place on the background of the “darkness” (*l'obscurité*) of a particular position in the world. While this darkness, which arguably represents the greatest point of Merleau-Ponty’s interest and which also functions as a major point of departure between Davidson and Merleau-Ponty, lies mostly outside the scope of this paper, the openness is not. Taken by itself, it does not say anything other than “if seen from a particular position, all experiences must be harmonizable.” The transparency of openness that has no content of its own, and consists only of the postulation of this necessary harmonization, becomes all experiences in the world, a “horizon of horizons.” It, in such a way, discloses a prospective of content while not imposing anything on the world and refraining from building the barriers between things and the world – it simply lets the world speak of itself as itself from a particular perspective. This means that openness and the belief in the world are not transcendental presuppositions – not in the common sense of the world, at least – but post-transcendental: they give up on the very idea of a subject or some conceptual scheme that introduces rules of organization of experience out of itself.

While it is not possible to give full attention to this aspect, such a move does result in some similarities to Davidson’s conclusions. Consider, for example, Merleau-Ponty’s treatment of *a priori/a posteriori* distinction,

“Heat enters experience as a kind of vibration of the thing: with colour on the other hand it is as if the thing is thrust outside itself, and it is *a priori* necessary that an extremely hot object should redden, for it is its excess of vibration which causes it to blaze forth” (Merleau-Ponty 1962, 372).

The paradoxical claim “a hot object should redden is an *a priori* necessity” is a direct result of Merleau-Ponty's unwillingness to detach the subject from the world and the world from the subject: openness can only be openness of the world and the world cannot announce itself other than through being open. *A priori* and *a posteriori* are two poles, which occur only on the basis of this openness to the world; therefore, they can be distinguished only nominally and neither of them can claim to be an ultimate source of our experience. The conjugation between these two empirical things – heat and redness – is *a priori*; being transparent and simple, openness nonetheless cannot be deduced from things themselves. But without the world, without the possibility of being conjugated, the conjugation itself is rendered meaningless and inconceivable. As Merleau-Ponty puts it, “once distinction between the *a priori* and the empirical, between form and content, have been done away with, the spaces peculiar to the senses become concrete ‘moments’ of a comprehensive configuration...” (Merleau-Ponty 1962, 257) That is why there can be no talk about some *a priori* construction that can *make* something meaningful – on the contrary, there can be any such constructions *because* they are meaningful, *because* they disclose the world.

This also means that our experience is radically positional, which makes it impossible to escape our own historicity and thrownness in the world. The post-transcendental condition of experience that does not impose anything on anything but simply conglutinates and opens up, cannot serve as a fundamental starting point *exactly because it is not itself a point, having no content of its own*. Therefore, there is no such point that would get us outside of our experience, allowing us to find the secure foundation of our knowledge, and then build a correspondingly secure metaphysical system like Kant has attempted to do. Experience always takes place on the background of the situatedness in the

world, which makes this situation something that must be accounted for. I cannot launch a new sequence of experiences; new experiences must be harmonized with the past, which makes our own empirical history and factual position in the world a key factor of our understanding, and of the organization of our experience. So, taken by itself, openness does not tell us whether something is true or false. What it does, however, is give us a possibility of something being true or false: the historicity of my position in the world is compensated by openness to the same world, which guarantees that all positions are in principle harmonizable and that every illusion eventually will turn out to be “null and void.” As Merleau-Ponty puts it, “the system of experience is not arrayed before me as if I were God, it is lived by me from a certain point of view; I am not the spectator, I am involved, and it is my involvement in a point of view which makes possible both the finiteness of my perception and its opening out upon the complete world as a horizon of every perception.” (Merleau-Ponty 1962, 354).

3. Holism

Following what has been said, I believe that it is more than possible to establish the structural similarity between Davidson and Merleau-Ponty along three lines of inquiry.

1) The most substantial one concerns the post-transcendental character of their corresponding emphasis on openness and truth. For Davidson truth is not a property that ‘makes’ something true: it is not empiricist sensations or inner structure of our minds or conceptual schemes that ‘organize’ experience. Truth cannot be objectivized into something that can have any sort of content: it is simply what makes it possible for me to form a T-sentence, to establish an equivalence between a proposition and its conditions of truth – between right and left side of a T-sentence; it is “beautifully transparent” exactly because it by no means can be described as something ‘in itself,’ as a property of some sort. Similarly, for Merleau-Ponty what gives me the access to a thing is neither an atomistic sensation that I have, nor intellectual act of synthesis, but a more general openness of my experience to other experiences, which is together gripped by the movement

toward the world. A sensation, even at the most basic, abstract level, can never be given. Again, we can see that such openness is not something that can have any kind of content; the only thing it tells us is that everything we see and feel is potentially harmonizable. In such a way, openness to the world performs (although partly) the same function truth performs for Davidson: as contentless fulcrums that tie together different elements (whether it be propositions or more generally conceived experience), they enable *merging* of different causal stimuli. The term "circular causality" (Merleau-Ponty 1983, 15) introduced by Merleau-Ponty in *The Structure of Behaviour* can thus be well applied to Davidson's approach as well: meaningful organization of experience is a matter of conjugation of different causes and interacting with constellations of causes rather than with this or that particular cause; at the same time, such organization is nothing more but such a conjugation

Both employ a sort of "holistic constraint" to balance out this assumption. Neither of them wants to claim that truth or principle of organization of our experience can be found in the world as an entity of a particular sort (whether it be causes of our experience, subjective *a priori* or conceptual schemes), but are trying to do the explanatory work, which traditionally was performed by these truth-makers, by resorting to the part-to-whole structure. *Holism here functions as a driving force of their arguments*: neither truth nor openness can explain us by itself what is true and what is false or what is real and what illusory; what they can do is to unleash the holistic self-organization of experience/propositions that would separate the wheat from the chaff by itself. Because a proposition is *inherently* linked to other propositions and because an experience *inherently* accounts for other experiences, the possibility of a mistake/illusion is explained. Merleau-Ponty's accommodation of illusion, therefore, is parallel to Davidson's treatment of mistake: both become possible on the background of incorrigible belief in the world or equally incorrigible principle of charity. Mistakes/illusions are inherently inconsistent: they are guided by the same principle of charity/by the same belief in the world, therefore, inherently presupposing the possibility of their own redemption. A massive mistake/an

illusionary world makes sense only on the background of an even more extensive correctness/even more extensive reality.

In this sense, the slogan “correspondence without confrontation” (which was criticized by Rorty) seems to be nothing but an attempt to express this sameness of the world and the propositional directedness at it (an attempt that that of course draws upon the rather limited conceptual resources): all T-sentences are convertible, all languages are translatable because every sentence and every language are possible insofar they are gripped by the movement toward the same whole – the world, which is taken by traditional philosophy as a *locus* of correspondence. I think that Davidson employs this term not only to answer to a sceptic, as Rorty suggested, but also to express the conviction that any new disclosure or any new invention would only disclose more of the world. In this light, it can be said that some people and some cultures know *more* about the world than others; the former’s holistic web of propositions is more extensive and more encompassing than that of the latter’s. For sure, the attempt to describe this *encompassing nature* of our knowledge with a term like “correspondence” indicates that Davidson’s philosophical vocabulary is still entrenched in representationalist’s paradigm, but *the aim* of its use – i.e. what Davidson is trying to emphasize *by* employing it – seems to be as representationalist as Merleau-Ponty’s rhetoric of the world.

2) From this follows the similarity between Merleau-Ponty’s tendency to disregard any kind of rigid distinction between *a priori* and *a posteriori* elements of experience and Davidson’s critique of dualism between scheme and content. The moment we start with Davidsonian truth or with the “openness to our factual world” is the moment when distinctions between organizing and organized elements become at best derivative, if not useless. Both *a priori* and *a posteriori* require their counterpart without being reduced to it. This is obvious from the postulated transparency and simplicity of Davidson’s account of truth: without the world and without actually establishing truth equivalence between different propositions it is not conceivable as such. At the same time, it is also obvious that if not for truth, if not for this possibility of

conjugation, nothing can be meaningfully said at all. The same can be said about Merleau-Ponty's notion of openness: neither *a priori* openness is conceivable without the world actually deploying some *a posteriori* that is capable of being open, nor anything *a posteriori* is thinkable without being conglutinated by *aprioristic* openness.

In this sense, Merleau-Ponty's treatment of language in chapter 6 of *Phenomenology of Perception* conforms in an important way to Davidson's (and especially to Ramberg's reading of Davidson according to which "we are only coincidentally speakers of a language.") Both Merleau-Ponty and Davidson are claiming that particular languages do not amount to mere processing and naming of objective stimuli; neither do they believe that "constituted speech" (Merleau-Ponty 1962, 214) or conceptual schemes *create* the possibility of every possible meaning. So, Merleau-Ponty writes, "we must therefore recognize as an ultimate fact this open and indefinite power of giving significance—that is, both of apprehending and conveying a meaning—by which man transcends himself towards a new form of behaviour, or towards other people, or towards his own thought, through his body and his speech." Merleau-Ponty's emphasis on body aside, Davidson would recognize the "indefinite power of giving significance" (in his words, our ability to orient towards truth and construct T-sentences) as a source of language not as its product. Particularly, historically given languages are the realization and sedimentation of our openness to the world/our orientation at truth, this is a claim that uproots the very problem of relativism.

3) At the same time, both are defending the essential historicity of our understanding and consequently denouncing "a view from nowhere" encrypted in the philosophical tradition. This is expressed in Merleau-Ponty's insistence that our openness to the world, this guarantee of potential harmonization of all experiences, necessarily implies the positional character of experience. Experience is possible only in the form of a constant re-integration or harmonization of old with new experience. There cannot be a meaningful experience that would somehow get outside from its past and launch a new sequence of harmonizable experiences; it must necessarily

harmonized with already existent experience and, thus, it must be necessarily placed in a proper historical perspective. At the very heart of human existence, Merleau-Ponty reveals something like openness's inhesion (fr. *inhérence*) to a point a view, the indivisibility between universality and harmonizable nature of experience of the world, and the very need to harmonize it from a particular perspective.

A similar but more truncated point can be found in Davidson, according to whom there is no way we can interpret an unknown expression in isolation, based exclusively on itself. To interpret means to maximize the agreement between my beliefs and what an interpretee believes to be the case. This means that there is no way of understanding, other than starting from my own language and what I believe to be the case, and then going back and forth in the hermeneutical circle trying to overcome mistakes and misinterpretation until the behaviour of an interpretee would appear as meaningful and, thus, mostly true. So, radical convertibility of languages combines with the fact that convertibility's starting point is always my language, which indeed defines the interpreter's task as "explaining true in the language I know." There is, therefore, a similar to Merleau-Ponty's ambivalence, which wants to preserve both the universality and the historicity of understanding. That is why, I think, Taylor's criticism of Davidson's famous "we cannot get outside our beliefs" is mostly unfair. From the current standpoint, this is nothing but an attempt to say that the place "outside our skin and beliefs" is a place where no understanding is possible, which is a view that allies perfectly with Merleau-Ponty as well.

4. Conclusion

As we have seen, the idea that maximizing disagreement is at the same time maximizing agreement is integral both to Merleau-Ponty's and Davidson's approaches: a disagreement, which is nothing but an incoherence, can be specified and properly investigated only through outlining a shared background in light of which the divergence become intelligible. If we are to believe them, the present article gives us a chance of making a better sense of their differences by showing that

these differences rest upon, in many ways, similar background. The core element of their consensus is the attempt to overcome any sort of grounding of our experience in a further phenomenon, an attempt that arises out of different contexts of Continental and Analytical philosophy, but that is very similar in spirit. They can both be seen as reacting upon certain presuppositions anchored in both philosophical traditions, and they both try to overcome it, although being equipped with different conceptual tools. Davidson's attack on dogmas of empiricism and Merleau-Ponty's charge on empiricism and intellectualism is essentially a synchronic movement that tries to put an end at attempts to find a secure ground of our understanding, a foundation that would be explanatory prior to it – whether it be objective stimuli, reality, the subject or conceptual schemes. The differences between them, in such a way, turns out to be not that radical after all; namely, they are differences in means rather than a difference in ends. Given that this structural similarity of aims is established, we can resolve the derivative difference of means in a much more peaceful way. If they are both seen as going the same direction, the negotiations of the means of such a movement becomes somehow a technical debate, just like the very idea of division between Continental and Analytic thought.

NOTES

¹ One exception I can think of is a paper by O. Švec (Švec 2019) that investigates how Merleau-Ponty's and Brandom's accounts of action can complement each other.

REFERENCES

- Bennett, J. 1985. 'Critical Notice' of Inquiries into Truth and Interpretation. *Mind* 94 (1985): 601–626.
- Davidson D. 1973a. "Radical Interpretation." *Dialectica* 27 (3/4): 313–328.

_____. 1973b. "Locating Literary Language." *Literary Theory After Davidson*, edited by Reed Way Dasenbrock, 295-309. Pennsylvania: Penn State University Press.

_____. 1973c. "On the Very Idea of a Conceptual Scheme." *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 47 (1973-1974): 5-20.

_____. 1984. *Inquiries Into Truth And Interpretation* Oxford: Oxford University Press.

_____. 1986. "A Coherence Theory of Truth and Knowledge." In *Truth and Interpretation. Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, edited by Ernest LePore, 307-319. Oxford: Blackwell.

_____. 1990. "The Structure and the Content of Truth." *The Journal of Philosophy* 87(6): 279-328.

Evance, F. 2008. *The Multivoiced Body: Society and Communication in the Age of Diversity*. New York: Columbia University Press.

Foellesdal, D. 1973. "Indeterminacy of Translation and Under-Determination of the Theory of Nature." *Dialectica* 27 (3/4): 289-301.

Haugeland, J. 2013. *Dasein Disclosed*. Cambridge: Harvard University Press.

Merleau-Ponty, M. 1962. *Phenomenology of Perception*. London: Routledge & Kegan Paul.

_____. 1967. *The Structure of Behaviour*. Boston: Beacon Press.

Okrent, M. 2017. "On Layer Cakes: Heidegger's Normative Pragmatism Revisited." In *Pragmatic Perspectives in Phenomenology*, edited by Ondrej Svec & Jakub Capek, 21-38. London: Routledge.

Ramberg, B. 1991. *Donald Davidson's philosophy of language*. Malden: Wiley-Blackwell.

_____. 2015. "Davidson and Rorty: Triangulation and Anti-Foundationalism." In *The Routledge Companion To*

Hermeneutics, edited by Jeff Malpas & Hans-Helmuth Gander, 216-235. London: Routledge.

Rorty, R. 1990. *Objectivity, Relativism, and Truth*. Cambridge: Cambridge University Press.

Sachs, C. 2014. "Discursive and Somatic Intentionality: Merleau-Ponty Contra 'McDowell or Sellars'." *International Journal of Philosophical Studies* 22 (2):199-227.

Švec, O. 2019. "Situated Acting and Embodied Coping." In *Pragmatism Today* 10(1): 23-41.

Taylor, C. 2004. "Merleau-Ponty and the Epistemological Picture." In *The Cambridge Companion to Merleau-Ponty*, edited by Taylor Carman & Mark B. N. Hansen, 26-49. Cambridge: Cambridge University Press.

Wrathall, M. 1999. "The Conditions of Truth in Heidegger and Davidson." *The Monist* 82 (2): 304-323

_____. 2005. Motives, Reasons and Causes. In *The Cambridge Companion to Merleau-Ponty*, edited by Taylor Carman & Mark B. N. Hansen, 111-128. Cambridge: Cambridge University Press.

Daniil Koloskov is a graduate student in Charles University in Prague and Université Catholique de Louvain.

Address:

Daniil Koloskov
Univerzita Karlova
Filozofická fakulta
Ústav filosofie a religionistiky
nám. Jana Palacha 2
116 38, Praha 1
Email: dankol.94@mail.ru

La phénoménologie du monde naturel dans les premiers travaux de Patočka

Emre Şan
Université d'Istanbul 29 Mayıs

Abstract The Phenomenology of the Natural World in the Early Works of Patočka

The ambition of this text is to examine the “natural world as a philosophical problem”, which was the title of Patočka’s habilitation thesis in 1936. The natural world is not just a scientific problem, it is also a philosophical problem, which corresponds to the thematic of *Crisis* and *Lifeworld* described by Husserl in his Prague Lecture in 1935. As a result of the very strong influence of Husserlian phenomenology on his early thought, Patočka identified in the first sentence of his thesis the origin of problems that his own philosophy would unceasingly renew: “The problem of philosophy is the world as a whole”. Man is a finite being but relates infinitely to the whole of the world. Our guiding research hypothesis is as follows: In order to explore the justification, implications and limitations of this problematic, we want to emphasize the early works of Patočka and show that his approach bears phenomenology, through its own means, to the threshold of a new definition of the natural world as the activity of creative life. World is not the whole of existing things but the phenomenal connectedness of things, their way of referring beyond themselves to a constitutive whole. The aim of Patočka is to obtain the autonomy of the natural world by freeing the transcendence of the world from every form of objectivity and freeing the existence of the subject from every form of immanence.

Keywords: Phenomenology, Husserl, Patočka, natural world, givenness, lived-experience, objectivity, existence

1. Introduction

Comment peut la subjectivité, comme conscience, assurer la fonction d’être subjectif, c’est-à-dire la fonction de centre de référence de l’étant ? Corrélativement, comment l’homme qui se découvre comme conscience de soi, c’est-à-dire

comme intériorité ou immanence, peut-il être la condition pour la réalité transcendante ? Chez Husserl, la question de la subjectivité est comprise comme la question de la condition de la possibilité de la transcendance, en tant qu'elle est caractérisée à l'envers d'une conscience. Une telle position bute sur une difficulté spécifique. Il est incontestable qu'en tant que conscience empirique, incarnée, le sujet est un sujet intramondain, qui existe sur le même plan que les autres étants. Cependant, la fonction transcendantale de la subjectivité exige que le sujet existe sur un autre plan que celui dont il est la condition. À ce niveau, la conciliation de ces deux approches paraît impossible. La solution husserlienne consiste à opérer un clivage, au sein de l'homme lui-même, entre la subjectivité transcendantale, non-mondaine et l'individu empirique dans lequel la conscience s'incarne (Husserl 1976, 172).

Il nous semble que, en prenant son point de départ dans un tel clivage, Husserl annule tout passage entre le transcendantal et l'empirique. L'empirique demeure le transcendantal occulté, et le transcendantal demeure l'empirique révélé. Cette différence entre le transcendantal et l'empirique ne débouche pas sur une forme de platonisme, car l'*ego* transcendantal n'est pas un double ontologique de l'*ego* empirique, il demeure au contraire de manière paradoxale identique à celui-ci, en dépit de sa transcendantalité. Mais la difficulté n'est pas évacuée par-là, elle est même redoublée et approfondie parce que cette polarité du transcendantal et de l'empirique ne nous permet pas d'arriver à une caractérisation d'une subjectivité cohérente. Or, à quelle condition peut-on penser une conciliation entre l'intramondanéité et la transcendantalité de la subjectivité, c'est-à-dire entre sa concrétude et sa fonction de centre de référence de tout étant ? Malgré sa position radicale vis-à-vis de toute tradition, Husserl n'arrive pas à échapper à l'écart entre le transcendantal et l'empirique, entre la conscience et le monde parce qu'il prend comme point de départ une description de la rencontre entre le sujet et le monde au lieu de penser ces dernières à partir de cette rencontre. Ceci se manifeste particulièrement dans la fameuse hypothèse de « non-existence du monde » de Husserl.

Dans le §49 des *Ideen 1*, Husserl nous explique qu'« il est pensable que l'expérience fourmille de conflits irréductibles, et irréductibles non pas seulement pour nous mais en soi ; que l'expérience se rebelle tout d'un coup contre toute prétention de maintenir constamment la concordance entre les positions de choses ; que son enchaînement disparaisse tout ordre cohérent entre les esquisses, les appréhensions, les apparences ; bref qu'il n'y ait pas de monde » (Husserl 1950, 161). Nous remarquons que Husserl nous parle d'un conflit entre les appréhensions, mais que pour justifier l'inexistence du monde, il ne se limite pas au conflit entre des aspects de la chose. Il nous offre subrepticement une caractérisation par le travail des sciences pour échapper au conflit. Pourquoi Husserl n'interroge-t-il pas le problème ontologique du sens d'être du monde ? Pourquoi demeure-t-il tributaire d'une détermination ontique de la phénoménalité ? C'est qu'à l'arrière-plan de cette tendance se tient encore le modèle scientifique qui fait écho à la pensée cartésienne.

Selon Patočka, à la base de l'argument d'un anéantissement possible du monde il y a le présupposé que le monde doit être un monde cohérent « objectivable » pour être effectivement un monde. En effet, cette perspective qui consiste à penser un rapport entre le conflit des appréhensions et la non-existence du monde est dérivée d'une idée du monde comme cosmos, ce qui revient à confondre l'être du monde avec l'être de l'objet. Comme le souligne Patočka, « [U]n monde désordonné ne signifie pas la non-existence de la totalité mais seulement la non-existence d'une totalité d'un certain type » (Patočka 1992a, 140). Chez Husserl le monde est soumis à la détermination de l'objectivité. Cela nous conduit à la pensée d'une thèse générale d'un tout préalable du monde, tout intentionnellement transcendant. Ce qui fait la difficulté, c'est de penser ce tout comme le composant fondamental de l'immanence intentionnelle, c'est-à-dire en tant que partie, car lorsque nous pensons la thèse du monde comme la thèse de quelque chose qui est distinct de nous, nous supposons le monde comme un objet. Or, au lieu de penser la thèse du monde comme thèse du singulier, il faut penser une structure d'appartenance dont tout le singulier fait partie et qui seule

donne la possibilité d'apparaître.

Au fond, une telle perspective fait écho à la formule cartésienne qui atteste toujours la position du « je pense, je suis » comme manifestation du caractère apodictique et indubitable de ma pensée, de ma conscience, alors même que la réalité extérieure est mise en doute. Autrement dit, la négation hyperbolique du monde assure le caractère indubitable, nécessaire et absolu de la conscience par opposition au caractère relatif, contingent et douteux du monde transcendant. Comme l'écrit Patočka, « à la lumière de cette différence, la transcendance deviendra effectivement un produit, une création de l'immanence dont tout le transcendant dépend par la nature de son être. La constitution des objectités deviendra véritablement production des objets dans la conscience » (Patočka 1992a, 137). Nous butons ici sur une difficulté majeure parce que la différence du transcendantal vis-à-vis des choses du monde renvoi à une extériorité vis-à-vis du monde lui-même. Le transcendantal comme sphère d'être absolu appelle une « véritable abîme de sens » (Husserl 1950, 163) entre la conscience et le monde. C'est bien rejeter la conscience hors de la réalité, c'est lui refuser toute forme de mondanité.

Selon Patočka, Husserl n'est pas allé jusqu'au bout de sa démarche et il voit là un impensé. Le philosophe tchèque entreprend de défendre Husserl contre lui-même, ou du moins de poursuivre sa pensée dans le sens de certaines de ses intuitions, et à rebours de la plupart de ses conclusions. Il essaie de pénétrer dans cet espace que l'inachèvement de l'œuvre de Husserl laisse ouvert. Comme l'écrit le philosophe tchèque en 1967 dans son article intitulé « Le monde naturel et la phénoménologie » :

Toute phénoménologie est au fond phénoménologie du monde naturel, mais ce fait même a une conséquence paradoxale : le monde naturel comme problème spécifique ne devient le thème de la réflexion de Husserl qu'à titre d'exception et relativement tard. En effet, la thématization du monde naturel présuppose la thématization du *monde*, à la différence de la thématique des objets dans le monde ; elle présuppose qu'on ait posé expressément la question du savoir si la conscience du monde est convertible à la prise de conscience des objets et de leur ensemble, ou si le monde comme tel ne doit être déjà accessible au préalable, d'une manière spécifique et irremplaçable (Patočka 1988a, 24).

Dans ce travail en tenant compte des problèmes mis en évidence jusqu'ici, nous essayerons de suivre les premiers travaux de Patočka (1934-1950) sur le problème du monde naturel qui traverse une grande partie de ses écrits phénoménologiques et qui correspond au monde de la vie (*Lebenswelt*) décrit par Husserl dans les années 1930. À cette fin, il nous faudra d'abord analyser sa thèse d'habilitation intitulé *Le monde naturel comme problème philosophique*, qui date de 1936¹ (Patočka 1976) et les articles suivants : « Remarques sur la position de philosophie dans et en dehors du monde » (Patočka 1990), « L'esprit et les deux couches fondamentales de l'intentionnalité » (Patočka 1992b), « Le "point de départ subjectif" et la biologie objective de l'homme » (Patočka 1998b).

Il nous paraît essentiel de voir l'évolution de sa perspective et son inscription à contre-courant de l'absolutisation du transcendantal. Comme nous aurons l'occasion de le montrer, le renouvellement du sens du transcendantal fait par Patočka consiste à transférer « le transcendantal » de l'idéalisme transcendantal au monde comme légalité propre de la totalité d'existant de l'étant et l'origine même de tout sens, source de l'apparaître. Une telle entreprise exige de cesser de supposer le monde comme un objet et la thèse du monde comme la thèse de quelque chose qui est distinct de nous. Autrement dit, le monde ne doit pas être compris comme un objet au sens de mathématicien ou du physicien, à savoir comme une loi unique qui couvrirait tous les phénomènes partiels mais comme le style universel de toute perception possible.

2. Le problème de la philosophie c'est le monde comme totalité

Dans sa thèse de 1936, Patočka essaie à la fois d'expliquer la phénoménologie de Husserl et d'approfondir les motifs dessinés par Husserl concernant le sens du transcendantal relatif au monde chez ce dernier.

Conformément à la leçon de Husserl dans la *Krisis*, Patočka commence son travail par l'interrogation d'une crise spirituelle qui affecte l'existence européenne. Nous trouvons

notre vie divisée par une conception double du monde, vivant d'une part dans le monde qui nous est naturellement propre, notre environnement quotidien, et d'autre part dans le monde objectif que nous impose la science, dont les lois naturelles permettent d'expliquer et d'organiser la forme du monde. Ce déchirement dans la vie de l'homme moderne est à la base d'une crise spirituelle élargie aux sciences et aux individus, dont Husserl a clairement explicité l'origine. Cependant, si Husserl se propose dans sa *Krisis* de fonder une science nouvelle sur la phénoménologie transcendantale, par un retour à une rationalité véritable, la perspective de Patočka, tout en demeurant liée à la réduction transcendantale, consistera à tenter de mettre fin à la crise spirituelle en restituant sa place et sa valeur à la liberté humaine, perdue de vue dans une conception purement objectiviste du monde. Le thème de la liberté, en effet, fournit un fil conducteur à la thèse de Patočka et lui donne sa spécificité. À l'inverse d'une compréhension scientifique du monde, la liberté subjective doit être retrouvée comme étant à l'origine des activités pratiques qui sont en mesure de dépasser le vécu immédiat vers des formations théoriques qui structurent le monde objectif. Pour cela, afin de mettre à jour la fonction créatrice du sujet, Patočka entreprend une interrogation sur la généalogie du sens de la subjectivité, qui commence par l'empirisme et le rationalisme modernes, passe par l'idéalisme allemand et le positivisme logique, pour aboutir enfin dans le Je transcendantal de Husserl, seul capable de restituer, à la vie divisée, son unité. Comme le souligne Patočka,

Il est illusoire de penser que l'essence de la subjectivité nous est toujours présente, donnée et connue. C'est là une illusion que contribuent à construire un motif mathématique, celui de la certitude assurée par la simplicité du point de départ, et un motif psychologique, celui d'une certitude de soi-même inhérente à la conscience (Patočka 1976, 75).

En effet, pour supprimer cette dualité du monde, l'objectivisme et le positivisme moderne tentent d'annuler l'un des deux mondes pour le ramener en tant qu'effet ou simple apparence à l'autre monde, et retrouver ainsi une vie dans l'unité. De son côté, Patočka cherche un troisième élément qui

entoure les deux conceptions du monde, et qui les fonde toutes deux. Il le trouve dans l'activité subjective, dont les deux conceptions du monde s'avèrent être la production spirituelle ou dérivée. Pour ce faire le philosophe tchèque commence par interroger le sens de cette subjectivité dans le procès même de son explication, ce qui constitue, de son point de vue, la méthode transcendantale elle-même.

C'est ainsi que l'analyse phénoménologique du monde naturel de Patočka ne portera pas sur les « faits » auxquels s'intéresse le positivisme, mais sur les « modes de donation » de la transcendance que la phénoménologie de Husserl a placé au centre de sa réflexion sur le monde. En ce sens, contrairement à la conception scientifique du monde, le monde naturel de Patočka n'est pas le « monde de la nature » (*die Naturwelt*), mais le monde de notre expérience quotidienne vécue. Le monde de la nature n'est pas donné comme tel. Il est une construction artificielle des sciences mathématiques de la nature. Quand nous parlons du monde naturel, nous ne parlons pas du monde objectif transcendant l'expérience, mais plutôt de la totalité vécue, ou expérimentée, du point de vue de l'immanence. Il ne s'agit pas d'affirmer d'emblée la thèse selon laquelle la transcendance serait « contenue » ou même « constituée » dans l'immanence, mais de saisir ce que signifie pour la totalité du monde d'être *transcendante* et pourtant *donnée* dans le cadre de l'immanence. C'est cette double caractérisation du monde qui constitue le point de départ de l'analyse phénoménologique du monde naturel. En ce sens, le concept de monde naturel dégagé dans le troisième chapitre de la thèse d'habilitation reste ainsi très proche de celui de Husserl en ceci que le monde est fondé sur l'activité synthétique de la conscience transcendantale. Or, Patočka semble reconnaître à l'horizontalité du monde une fonction constituante, à l'égal de la subjectivité. En faisant cela, Patočka s'éloigne de l'exposé systématique de la phénoménologie transcendantale statique, et il retrouve d'une certaine manière les problèmes auxquels Husserl se consacrait dans ses manuscrits des années trente. Il s'agit de montrer que, par-delà l'alternative entre philosophie transcendantale et ontologie fondamentale, une phénoménologie du monde

naturel est conduite à penser l'essence de l'apparaître à partir du monde. Comme l'écrit Marion Bernard, « on pourrait dire que chez Husserl, le monde de la vie n'était qu'un intermédiaire sur le chemin qui reconduit de la crise à la subjectivité. Chez Patočka à l'inverse, c'est la crise de l'humanité européenne qui n'est qu'un indice – et ce qu'elle voile et dévoile, c'est précisément le problème du monde comme totalité » (Bernard 2011, 353).

Selon Patočka, l'objet de la philosophie est le tout du monde et « seule la connaissance du monde (en tant que totalité) donne l'unité que requiert la connaissance du contenu mondain, c'est-à-dire des singularités » (Patočka 1990, 14). Pour cela le sujet doit abandonner le sol du monde en le transcendant car à la différence de la connaissance des singularités cette connaissance de la totalité est d'un autre ordre que la compréhension intramondaine des singularités. Comme il souligne aussi dans un article contemporain à sa thèse, « la philosophie naît comme tentative pour thématiser le tout du monde, pour l'élucider de part en part dans le milieu de la pensée. En elle, l'action exercée par la révélation originaire du monde tend vers la saisie ou, à tout le moins, vers une interprétation unitaire de ce phénomène » (Patočka 1992b, 34). Cette thèse présuppose d'autres thèses, puisque affirme déjà que la totalité est le monde et le monde est totalité de sorte que la métaphysique comme pensée de totalité n'est possible que sur le terrain de vécu, en tant que sur ce terrain qu'une totalité est donnée et accessible. Patočka note en effet, « la métaphysique est impossible sinon comme reprise de la conscience vécue du réel en sa totalité » (Patočka 1976, 29). De la même manière, cette totalité vécue est le monde et non pas du tout comme une somme des étants, mais comme « la totalité préalable sur le sol de laquelle l'expérience se développe » (Patočka 1976, 87). Ce qui veut dire à la fois que le monde ainsi compris comme tel, est le seul sens possible d'une totalité véritable. Dans la reprise de la thèse d'habilitation en 1969 (Méditation sur « Le Monde naturel comme problème philosophique »), Patočka affirme que le thème du monde naturel se présente dès lors comme le thème par excellence de la métaphysique. (Patočka 1988c,

52). La question métaphysique authentique consiste à se demander en quoi vivre dans le monde signifie pour l'homme se rapporter au monde en totalité. Il s'agit de comprendre en quel sens l'expérience est à la fois rapport de l'homme à la totalité et rapport de l'homme à lui-même, et donc, ultimement, rapport de l'homme à lui-même sur le fondement de son rapport à la totalité.

À ce titre, nous pouvons nous demander pourquoi les sciences de la nature, qui sont fondées sur une métaphysique déterminée, ne parviennent pas à reconstituer notre rapport à la totalité. La métaphysique des sciences de la nature naît de la mathématisation de la nature au XVII^e siècle, par Descartes et Galilée (Husserl 1976, 27). Ce qui est visé implicitement dans cette mathématisation progressive de la totalité du réel est le monde « vrai », le monde tel qu'il subsiste « en soi ». En fait, le monde naturel est le fondement du sens de la conception scientifique du monde dans son ensemble, de la même manière que le naturalisme, comme nous l'avons vu avec Husserl, s'enracine dans le réalisme naïf de l'attitude naturelle. La tâche de la philosophie est donc de restituer le monde naturel par une description des structures du donné comme tel et de montrer comment l'image scientifique du monde naît à l'origine, à savoir comment sur la base de nos activités symboliques et théoriques elle s'institue dans la culture et devient une composante à part entière du monde naturel donné d'avance.

En fait, la plus importante conséquence de la domination du paradigme objectiviste est le caractère *dérivé* du monde naturel par rapport au monde « objectif ». C'est le sens même du concept de « réalité » qui se trouve modifié avec la prédominance du modèle objectiviste dans la pensée scientifique. La réalité au sens courant du terme devient un simple décalque subjectif de la vérité objective :

Ce qui jusqu'alors avait valeur de réalité comme telle, cela dorénavant ne l'a plus ; en son fondement ultime tout au moins, la réalité est maintenant différente ; elle se soumet avant tout aux lois mathématiques ; il faut la comprendre sous l'aspect que lui confère le modèle purement formel qu'est la mathématique (...) le monde naturel n'est plus que l'apparence subjective de ce qui est objectif (Patočka 1976, 87).

En comprenant la totalité du monde comme une réalité objective qu'il faut expliquer par les mathématiques, l'homme moderne se conçoit lui-même comme une « chose » et non plus comme une personne. Dans cette optique, si la vie est comprise de part en part selon une explication objectiviste, la liberté comme décision est annulée ou rejetée vers le domaine du purement subjectif de telle sorte qu'elle ne peut plus être compris comme « faculté de disposer de ses possibilités de connaître et de choisir », c'est-à-dire comme une liberté *pour*, mais tout au plus comme « indépendance à l'égard des pressions extérieures » (Patočka 1976, 11), ce qui veut dire, une simple liberté *de*. Ce qui constitue ainsi la dégradation du monde objectif scientifique, c'est qu'il produit un changement dans la compréhension même de l'essence humaine : ayant perdu le sentiment d'être vraiment libres, nous ne pouvons plus nous poser comme personnes mais simplement comme des choses, et cela, sans même en avoir conscience, de sorte que l'homme devient vraiment l'être chosifié pour lequel il se prend. C'est ce processus de réification qui conduit selon Patočka à l'*aliénation* de l'homme, c'est-à-dire à la réduction du phénomène humain à un « complexe de forces objectives » (Patočka 1976, 11). Une telle aliénation conduit à l'*abdication de soi-même* par laquelle l'homme renonce à sa liberté et se soumet entièrement aux pressions extérieures de la nature. Au fond, « il s'agit de cette situation où l'homme s'en remet à une nature définie par la science ; s'il se dirige lui-même et dirige les autres, il le fait, non à partir d'une prise de position tant soit peu personnelle, mais en se fiant aveuglement aux impulsions objectives qui l'emportent » (Patočka 1976, 12). Il *reçoit* la vie toute faite, il renonce à la question concernant le *sens total* de l'existence. La réflexion perd son importance pour notre vie car elle est d'ores et déjà commandée par une causalité imposée et cette tentative détermine chaque action de notre vie.

Patočka va tracer une troisième voie au-delà du monde naturel et du monde de la science parce qu'aucun des deux ne peut être transposé à un autre. Donc, la troisième voie sera la recherche de l'activité subjective qui est à la source des chacun de monde. Cette réflexion acquiert chez Patočka une

signification nettement pratique et elle a comme condition de possibilité le *constat* du conflit : un tel constat est indispensable pour que le besoin d'unification s'avère comme nous étant vraiment essentiel. Alors en quel sens la philosophie est à même de fournir une fonction d'unité ? La réflexion suffit-elle à renverser la compréhension scientifique du sens de la vie ? Et de quel genre de réflexion s'agit-il en 1936 ? Dans sa thèse d'habilitation, Patočka évoque comme possible solution à la crise de l'humanité, la fonction unificatrice de l'activité constituante de la conscience transcendante, ou plus précisément celle d'une communauté transcendante intersubjective, laquelle relève d'une certaine infinité, et même d'un certain anonymat.

Dans sa thèse d'habilitation de 1936, l'intention de Patočka est de retrouver la conception naturelle du monde par une description de ses structures fondamentales. Il tente ainsi de dégager la structure du monde à partir de l'essence de l'homme, défini comme l'être qui « a » le monde. Ensuite, en suivant les traces de Husserl, il essaie de montrer le procédé constitutif du monde naturel dans la subjectivité transcendante par la réduction. Husserl analyse le monde naturel comme un problème transcendantal en renouvelant la question transcendante de Kant. Il s'agit pour le philosophe tchèque d'une démarche qui va de la subjectivité « créée » qui vit au sein du monde, vers la subjectivité « créatrice » où se « forme » le monde (Patočka 1976, 27). C'est-à-dire du *cogito sum* cartésien qui rabat la subjectivité au plan de substance vers la subjectivité créatrice qui est intérieure à l'existant, constitue l'existant comme tel qui garde la compréhension d'être de l'existant. Par-là, Patočka attire l'attention sur le fait que le processus d'objectivation commence dans le monde naturel, lequel est lié d'une structure ontologique *a priori* qui conditionne la saisie du monde. De même, il devient clair que le monde naturel est le corrélat de l'intersubjectivité transcendante, dont l'intentionnalité désigne l'unité profonde du sujet et du monde. Il ne s'agit pas d'une unité de deux choses existantes, mais celle d'un pôle unifiant et de son corrélat, unité dont « le processus de mise en relation comme tel s'effectue tout entier *dans* la conscience » (Patočka 1976,

61). Donc, malgré l'opposition du monde naturel et du monde de la science, il y a une « unité qui gît au creux de la crise » (Patočka 1976, 1). Cette unité est celle du phénomène pur, en tant qu'il renferme en lui-même la dualité de l'*expérience* et de l'*expérimenté*, ou la corrélation *a priori* de l'apparaître et de l'apparaissant. La tâche d'une telle entreprise est de restituer notre conscience vécue du monde en totalité ; il importe donc d'explicitier la façon dont l'esprit donne constitution au monde et assure son unité dans l'ordre des phénomènes. Aussi, « l'unité du monde n'est pas celle des matériaux dont il se compose, mais celle plutôt de l'esprit qui le forme et le conserve » (Patočka 1976, 4). Patočka n'entend donc pas réduire le monde naturel au monde de la science, pas plus qu'il ne cherche à expliquer la science par le monde naturel, mais vise plutôt à ramener l'un et l'autre à un troisième terme :

Ce troisième terme ne peut être rien d'autre que l'activité subjective ; car c'est elle qui, de manière différente mais dans les deux cas de manière ordonné et selon des lois, forme chacun de ces deux mondes. L'unité qui git ainsi au creux de la crise ne saurait être celle des choses dont le monde est composé, elle est plutôt l'unité dynamique des activités que l'esprit exerce (Patočka 1976,2).

3. Le monde naturel et la subjectivité

Dans ce contexte, le premier geste du philosophe tchèque serait de cesser de penser le sujet comme sujet substantiel. Comme l'indique clairement Patočka,

Il serait assurément inexact de comprendre le subjectif à l'aide de notions métaphysiques, tel le concept même de sujet – au sens de l'*hupokeimenon*, du substrat ultime de l'attribution, du « je » ultime et unifiant l'aperception, etc. Milité contre une telle conception tout ce qui s'oppose au dualisme : l'insertion de l'homme dans la nature, sa parenté avec le reste de nature vivante, les racines vitales de toute notre existence (Patočka 1988b, 175).

Il nous faudra encore montrer que la phénoménologie de Patočka ne distingue pas d'emblée le monde naturel et l'esprit qui le constitue, mais qu'elle consiste plutôt à penser l'unité des deux dans le processus transcendantal qui les a vu naître simultanément. Le monde de la science, par contre, n'apparaît

pas en même temps que le monde naturel, mais dérive de la constitution catégoriale de niveau supérieur. Or « que les résultats des sciences soient ainsi produits par une activité constituante de niveau supérieur suffit à les rendre inutilisables comme point de départ d'une analyse du monde » (Patočka 1976, 164). La position objectiviste, en d'autres termes, ne peut servir de point de départ parce qu'elle *présuppose* l'activité de constitution catégoriale. Il faut partir de l'activité subjective de constitution comme telle, sur laquelle sont édifiées à la fois les formations catégoriales de la science et la conception scientifique du monde. C'est ainsi que Patočka est conduit à montrer que le monde de notre expérience immédiate est lui aussi constitué en totalité par la vie subjective transcendante.

La tâche en effet n'est pas de dépasser un sujet qui ferait obstacle à une connaissance parfaite du monde ; elle est bien plutôt de chercher dans le sujet même la loi de cette expérience qui donne naissance à la réalité sous toutes ses formes, selon toute la variété de ses phénomènes (Patočka 1976, 166).

Patočka s'adresse ici à la tradition cartésienne du « subjectivisme » moderne et cherche à fonder, comme Husserl une philosophie rigoureuse sur une base subjective. Il note en effet, « il y a, sans aucun doute, plusieurs siècles déjà qu'on a désigné la subjectivité comme niveau fondamental de la philosophie ; mais ne nous y trompons pas, le sens de la réflexion cartésienne demeure jusqu'à nos jours un problème non résolu » (Patočka 1976, 26). Selon lui, aucun représentant de la tradition subjectiviste à laquelle nous faisons référence va de Descartes à Husserl, en passant par l'idéalisme allemand de Kant à Hegel n'atteint le niveau subjectif de manière suffisamment radicale parce qu'ils ont tous confondus « le résultat de l'activité subjective et cette activité même » (Patočka 1976, 2). En d'autres termes, ils sont tous partis du « constitué » plutôt que du « constituant » et ont ainsi manqué le sens unitaire du monde naturel. De même, comme l'indique Patočka, « ce n'est pas remarquons le tout de suite, à la manière de Berkeley que nous considérons le subjectivisme ; car à partir d'une interprétation formelle de l'expérience il en vient à réduire les êtres objectifs à la réalité des sujets finis » (Patočka 1976, 26). Selon Patočka, Berkeley ne respecte pas la teneur du sens du monde, à savoir la

transcendance du monde. Il tombe dans le piège de l'objectivisme en faisant de la vie spirituelle une collection de représentations (Patočka 1976, 14). La théorie de l'« *esse est percipi* » concerne une détermination de la réalité à partir de l'image ou bien détermination de la réalité matérielle comme un ensemble d'images, ce qui veut dire que contre idée d'une réalité en soi distincte de notre perception, que *esse est percipi*, que le réel n'est rien d'autre que ce que nous percevons, que son apparaître. Mais, selon Berkeley, la matière est un ensemble d'idées, n'existait donc que dans l'esprit, donc il ajoute au perçu le percevant. Berkeley considère les représentations humaines comme des associations de sensations en connexion constante. Nous n'avons pas intuition du monde extérieur : tout le contenu de notre pensée n'est fait que d'associations engendrées par l'ordre de sensations ; cet ordre engendre une croyance au monde extérieur et cette croyance est regardée comme intuitive. Ce qui arrive par le sens n'implique pas d'extériorité. L'extériorité de l'être perçu s'évanouit pour lui parce qu'être c'est être perçu. En fait, la formule « *esse est percipi* » ouvre la possibilité d'une véritable subjectivité transcendantale. Cependant, si on renverse la formule, l'être inclus percevoir comme acte d'un sujet fini parce que l'intériorisation du monde et sa réduction à la réalité du sujet fini nous empêche de rendre compte de la transcendance véritable.

C'est ainsi que Patočka va plus loin que Husserl en soulignant la référence essentielle du vécu à l'existant transcendant, plutôt que l'indépendance du vécu vis-à-vis de l'existant. Selon Patočka, le caractère intrinsèque de l'expérience est « d'être tout entière à l'existant » et « il est certain qu'alors lui appartient aussi, entre autres fonctions, la compréhension d'être » (Patočka 1976, 26). Autrement dit, l'expérience ne peut ouvrir à l'étant que si elle enveloppe la compréhension de l'être de l'étant. En effet, dire qu'elle est à l'existant veut dire qu'elle ouvre sur un monde. Elle ne se satisfait pas l'apprendre comme tel existant mais qu'elle le pose, saisit comme existant (*Sosein*), autrement dit, accéder à l'être de cet étant. « Comprendre l'origine de l'expérience sur l'existant signifierait donc : examiner ce qu'est cette fonction de la compréhension d'être » (Patočka 1976, 27). Grâce à cette explication de l'expérience par la

compréhension d'être, nous pouvons échapper à la caractérisation classique de l'expérience. Sur ce terrain, nous pouvons remarquer un écho à l'œuvre de Merleau-Ponty. Patočka est très proche de Merleau-Ponty qui met l'accent sur l'indissolubilité de la relation entre le vécu et l'existence d'un objet transcendant auquel il se rapporte parce que l'indépendance du vécu vis-à-vis de l'existant conduit à maintenir la certitude de la perception tout en élevant un doute sur la chose perçue comme l'a fait la tradition cartésienne. En ce sens, il est essentiel à la vision, par exemple de se référer non pas seulement à un visible prétendu, mais un être actuellement vu : « voir c'est voir quelque chose. Voir du rouge c'est voir du rouge existant en acte ». (Merleau-Ponty 1945, 429). Dans cette perspective, la certitude de soi de la perception se confond avec celle de son objet : dire que je sens c'est dire qu'un objet est présent et dire qu'il y a là un être sensible, c'est dire rigoureusement que j'en fais l'expérience.

4. Conclusion

Finale­ment, au lieu de poser phé­no­mé­no­logie trans­cen­dan­ta­le comme points de départ d'une descrip­tion du monde naturel et du monde objec­tif comme corré­lats cons­ti­tués par la sub­jec­ti­vi­té, Patočka, dans ses pre­miers tra­vaux, tente de trans­fé­rer « le trans­cen­dan­tal » de l'idéalisme trans­cen­dan­tal au monde comme source de l'apparaître, horizon des horizons². À ce titre, le phi­lo­so­phe tché­que a pour but de mon­trer qu'il existe un pa­ral­lé­lisme entre la méthode cons­truc­tive et la phé­no­mé­no­logie trans­cen­dan­ta­le, et que la pos­si­bi­lité de ce der­nier est à dé­ga­ger dans le dé­ve­lop­pe­ment de la pre­mière. Le rap­port qu'elles entretiennent est celui de « l'esquisse intuitive d'une idée à sa réa­li­sa­tion mé­tho­di­que et sci­en­ti­fique » (Patočka 1976, 56). Or, l'erreur de la phi­lo­so­phie idéaliste résiderait en ceci qu'elle réduit le monde à un « simple aspect de la vraie réalité », et ne pas con­ser­ver « tous ses droits au monde naïf » (Patočka 1976, 74). La sub­jec­ti­vi­té doit être en re­van­che in­ter­ro­gée dans sa vie pra­tique, dans son statut de « sub­jec­ti­vi­té créée » et non pas en tant qu'une « ab­strac­tion absolue », comme le fait l'idéalisme allemand. Il faut la saisir dans son « être dans le monde », à côté de ce qui est déjà là,

précédant la constitution du monde, et remonter après vers le sens transcendantal de cet « absolu concret » qu'est la subjectivité créatrice. Donc, le point de départ des analyses constitutives de Patočka est ce qu'il appelle le « transcendantal concret » (Patočka 1976, 48). Il s'agit de contenu concret de l'expérience tel qu'il se donne avant toute théorie. Il écrit ainsi dans sa postface à la traduction française de sa thèse d'habilitation, publiée en 1976 : « le problème du monde naturel, il s'avère donc que c'est celui de la primauté d'un engagement pratique inséparable d'une compréhension d'être non expresse, non thématique » (Patočka 1976, 172).

Patočka soutient en tout cas que la subjectivité transcendantale « donne constitution selon des lois à la totalité de l'existant » (Patočka 1976, 27). Les analyses constitutives révèlent que le monde est le sol transcendantal de la totalité de l'expérience : « on découvrira que le transcendantal, c'est-à-dire cette subjectivité antérieure à l'existant, c'est le monde ». (Patočka 1976, 27). En effet si le transcendantal, ce qui constitue la totalité existante, se confond avec la légalité de cette totalité, dans cette mesure le transcendantal ne peut en aucun cas exister hors de cette totalité. Autrement dit, ce n'est pas la subjectivité qui ouvre le monde mais c'est le monde comme transcendantal qui ouvre l'étant, le monde est ouvert en tant que ouvrant, en ce sens de faire paraître, le monde est subjectivité. Ils sont synonymes au sens où le monde en tant que subjectivité est la légalité propre de la totalité d'existant, c'est-à-dire, *a priori* de l'existence de l'étant. Donc, nous pouvons dire que le transcendantal est la subjectivité du monde mais non pas au sens du sujet qui contient en lui, porte le monde, mais la subjectivité qui convient au monde. Le monde subjectif est l'origine transcendantale de l'être fini, de l'étant intramondain. Le sujet transcendantal qui est origine du monde, est le monde subjectif, le monde comme *a priori* phénoménalité qui est origine des étants mondains.

L'épochè est la méthode permettant d'accéder à ce transcendantal concret. D'après Patočka, « c'est ainsi que nous atteignons le champ d'une expérience pure, indépendant de tout opinion et de toute pré-supposé théorique, s'offrant tout simplement à un regard adogmatique » (Patočka 1976, 50). Le

champ de l'expérience pure que nous découvrons ici est celui de la corrélation noético-noématique, mis en lumière par Husserl. Il montre que la subjectivité transcendante ne s'oppose pas au monde *partes extra partes*, mais l'inclut au contraire en elle-même à titre de corrélat noématique. Ainsi, l'*epochè* relève la coïncidence entre l'être du monde et son phénomène, la phénoménalité du monde signifie son appartenance à une conscience. C'est ainsi que Patočka caractérise la vie transcendante comme « une vie fluente se présentant avec un caractère d'apodicticité ; à son contenu appartient tous les objets de notre vécu, c'est-à-dire, l'être tout entier, conçu du reste en tant que phénomène » (Patočka 1976, 58). C'est en ce sens que Patočka peut affirmer que la subjectivité transcendante est « antérieure à l'existant », en tant qu'elle le constitue et le contient en elle-même sur un mode intentionnel. En effet, du point de vue de l'expérience pure, la conscience et le monde n'entretiennent pas un rapport causal. Ils sont en fait les deux pôles originaires constitutifs de la structure *a priori* de corrélation découverte par la réflexion transcendante. C'est la corrélation elle-même qui est première, et c'est sur son fondement que se distingue les pôles du « moi » et du « monde ». C'est ainsi que Patočka pourra conclure : « la découverte philosophique du terrain de la subjectivité dans le sens transcendantal, c'est-à-dire universel, nous est apparue avec tous les caractères d'une réduction rendant possible une explication, laquelle se présente alors comme constitution » (Patočka 1976, 75).

NOTES

¹ Dans la dernière période de sa vie, Patočka écrit deux fois sur ce texte, une à l'occasion de la seconde édition tchèque du texte en 1969 : « Le monde naturel dans la méditation de son auteur trente-trois ans après » (Patočka 1988c), et puis en postface à l'édition de la traduction française de son texte en 1976.

² Patočka approfondira cette orientation dans ses textes d'après-guerre. Comme l'écrit le philosophe tchèque dans un de ses travaux tardifs : « Le vivre d'expérience est comme une trame tendue entre deux horizons : l'un est mon moi, l'autre est le monde. Le vivre est une manière d'explication de ces horizons, ayant cette particularité que, pour m'expliquer moi-même, il me faut d'abord prendre pied sur le sol du monde et de ses choses, avant, dans un second temps, de faire retour à moi » (Patočka 1995, 62).

REFERENCES

- Bernard, M. 2011. « Le monde comme problème philosophique. » *Les Études philosophiques* 98(3) : 351-373.
- Husserl, E. 1950. *Idées directrices pour une phénoménologie*. Traduit par Paul Ricoeur. Paris : Gallimard.
- Husserl, E. 1976. *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*. Traduit par G. Granel. Paris : Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. 1945. *Phénoménologie de la perception*. Paris : Gallimard.
- Patočka, J. 1976. *Le monde naturel comme problème philosophique*. Traduit par J. Daněk et H. Declève. La Haye : Nijhoff.
- Patočka, J. 1988a. « Le monde naturel et la phénoménologie. » In *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, traduit par E. Abrams, préface de H. Declève, 13-50. Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers.
- _____. 1988b. « Le “point de départ subjectif” et la biologie objective de l'homme. » In *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*. Traduit par E. Abrams, préface de H. Declève, 155-180. Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers.
- _____. 1988c. « Méditation sur ‘Le Monde naturel comme problème philosophique.’ » In *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, traduit par E. Abrams, préface de H. Declève, 50-127. Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers.
- _____. 1990. « Remarques sur la position de philosophie dans et en dehors du monde. » In *Liberté et Sacrifice*, traduit par E. Abrams, 13-25. Grenoble: Millon.
- _____. 1992a. *Introduction à la phénoménologie de Husserl*, Grenoble : Millon.

_____. 1992b. « L'esprit et les deux couches fondamentales de l'intentionnalité. » *Cahiers philosophiques* 50 : 27-36

_____. 1995. *Papiers phénoménologiques*. Edition, introduction et traduction par E. Abrams. Grenoble : Million.

Emre Şan (Ph.D., Paris I Panthéon Sorbonne, 2011) est professeur associé à l'Université d'Istanbul 29 Mayıs. Il a été désigné lauréat pour le Prix Mercier de l'Institut Supérieur de Philosophie de l'Université de Louvain en 2015. Parmi ses publications principales: *La transcendance comme problème phénoménologique: Lecture de Merleau-Ponty et Patočka*. Préface de Renaud Barbaras, Paris, Mimesis, 2012; *Merleau-Ponty*, Say, Istanbul, 2015; *Fenomenoloji Hareketi*, Pinhan, Istanbul, 2017. Il est l'auteur de plusieurs articles portant sur la phénoménologie publiés dans la *Revue Philosophique de Louvain*, *Chiasmi International*, *Studia Phaenomenologica*, *Cercle Herméneutique*, *Contributions to Phenomenology*, *Empreintes philosophiques* etc.

Address:

Emre Şan

Associate Professor

Istanbul 29 Mayıs University, Department of Philosophy

Istanbul, Turkey

E-mail: esan@29mayis.edu.tr, esan@gmail.com

Thomas Luckmanns Auffassung bezüglich des Verhältnisses von Phänomenologie und Soziologie: Eine kritische Betrachtung ihrer Stärken und Schwächen

Alexis E. Gros
University of Buenos Aires &
Friedrich Schiller University Jena

Abstract

Thomas Luckmann's Account of the Relation between Phenomenology and Sociology: A Critical Assessment of its Strengths and Weaknesses

In the present paper, I intend to systematically revisit Thomas Luckmann's account of the relation between phenomenology and sociology, and to assess its strengths and weaknesses in terms of a constructive criticism. In order to achieve this aim, I will proceed in three steps. First (1), I will reconstruct his position by means of an exhaustive analysis of his programmatic texts. Second (2), I will identify its strengths and merits. And finally (3), I will expound its shortcomings and try to correct them by bringing Luckmann into dialogue with other sociological-theoretical and phenomenological accounts.

Keywords: phenomenology, sociology, phenomenological sociology, Thomas Luckmann, Alfred Schutz

Einleitung

Seit der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts erregt das Problem des Verhältnisses von Phänomenologie und Sozialwissenschaften bzw. Soziologie großes Interesse unter Philosophen und Sozialforschern: Lässt sich einen Dialog oder gar eine Kooperation zwischen beiden Forschungsrichtungen

* Acknowledgements: This research was financially supported by the CONICET (National Scientific and Technical Research Council, Argentina) and the Alexander von Humboldt Foundation. I would like to thank Charlotte Nell for the German proofreading of this paper.

etablieren? Und wenn ja, welcher Art? Welche Beiträge kann Erstere zu Letzteren leisten und umgekehrt? Ist es eine *phänomenologische* – bzw. phänomenologisch orientierte – Soziologie denkbar? Und wie steht es mit einer *soziologischen* – bzw. soziologisch informierten – Phänomenologie? Die Menge an klassischer und zeitgenössischer Literatur, die sich mit diesen und ähnlichen Fragen auf unterschiedliche Art und Weisen beschäftigt, ist in der Tat nahezu unüberschaubar (vgl. dazu etwa Kracauer 1922; Merleau-Ponty 2000 [1951]; Schütz 1991 [1932]; Psathas 1989; Rombach 1994; Crossley 1995; Gugutzer 2012).

Hinsichtlich dieser Problematik ist Alfred Schütz allerdings zweifellos der wichtigste und einflussreichste Bezugsautor. Er ist schließlich derjenige, der am gründlichsten und systematischsten hierüber nachgedacht hat, und zwar gestützt auf gründliche Kenntnisse über beide Forschungsrichtungen. Gerade deshalb gilt er weltweit als der „Vater“ und die „Schlüsselfigur“ der phänomenologisch orientierten bzw. fundierten Soziologie (Zahavi 2007, 92; Luckmann 1979, 159). So hat sich zumindest seit den 1960ern Jahren die gesamte Diskussion über das Verhältnis von Phänomenologie und Soziologie primär um die Interpretation und Weiterentwicklung des Schütz'schen Denkens gedreht (Srubar 2007, 230 ff.; Eberle 2012).

Im deutschsprachigen Raum wird Thomas Luckmann als der bedeutendste Schütz-Schüler bezeichnet (Eberle 2012). In zahlreichen *programmatischen* Aufsätzen befasst er sich in Anknüpfung an Schütz – aber auch über ihn hinausgehend – mit dem Problem der Beziehung zwischen den beiden Disziplinen. Dabei entwickelt Luckmann (vgl. etwa 2008; 1993; 1991; 1979) eine eigene systematische Position, die zu den gründlichsten verfügbaren Ansätzen in diesem Feld zählt, nämlich das Forschungsprogramm der sog. Phänomeno-logischen „Proto-soziologie“.

Der Luckmann'sche Ansatz, der übrigens außerhalb des deutschsprachigen Raums nahezu unbekannt ist (vgl. etwa Belvedere 2011; Zahavi 2007), wird freilich von vielen Experten referiert (vgl. etwa Knoblauch et al. 2002; Schnettler 2006) und sogar praktisch bzw. empirisch angewendet (vgl. etwa Dreher

2012). Doch mit sehr wenigen Ausnahmen (etwa Eberle 2012) ist m. E. bisher eine erschöpfende *kritische* Auseinandersetzung mit ihm ausgeblieben. Insofern scheint die von Luckmann (1993, 321) in einem 1993 erschienenen Aufsatz selbst zum Ausdruck gebrachte Beschwerde bezüglich des Fehlens von „konstruktiv[en]“ Kritiken an seiner Position immer noch aktuell zu sein: „Das Programm der Protozoziologie habe ich in Anknüpfung an Schütz zum ersten Mal vor vielen Jahren formuliert. Meines Wissens ist dieses Programm nicht viel diskutiert, auch kaum konstruktiv kritisiert worden“ (Luckmann 1993, 321).

Um dieses Manko der Sekundärliteratur zu Luckmann zu beheben, verfolgt der vorliegende Aufsatz die Zielsetzung, seine Position zum Verhältnis von Phänomenologie und Soziologie einer systematischen, kritischen Analyse zu unterziehen. Genauer gesagt, geht es mir hier darum, die Stärken und Schwächen der Luckmann'schen Position zu identifizieren, und zwar mit der Absicht, sie im Sinne einer *konstruktiven Kritik* zu präzisieren, zu korrigieren und weiterzuentwickeln. Dabei gehe ich davon aus, dass es sich für die phänomenologisch orientierte Soziologie lohnt, *mit Luckmann über Luckmann hinauszugehen*; denn sein Ansatz ist, wie ich zeigen werde, adäquater und erfolgversprechender als die von Autoren wie Garfinkel (vgl. 1967) und Psathas (vgl. 1989) – und dies trotz seiner durchaus korrigierbaren Defizite und Unzulänglichkeiten.

Um die genannte Zielsetzung zu erfüllen, werde ich hier in drei Schritte vorgehen. Erstens (1) werde ich die Luckmann'sche Position zum Verhältnis von Phänomenologie und Soziologie systematisch rekonstruieren. Zweitens (2) werde ich ihre Vorteile gegenüber anderen Konzeptionen diesbezüglich analysieren. Und drittens (3) werde ich ihre Defizite identifizieren und versuchen, diese mittels der Herstellung eines Dialogs mit anderen soziologisch-theoretischen und phänomenologischen Ansätzen zu korrigieren und zu nuancieren.

1. Die „Parallelaktion“: Eine Rekonstruktion des Luckmann'schen Ansatzes

1.1. Die strenge Trennung von Phänomenologie und Soziologie

Nach Luckmanns Auffassung ist das Verhältnis von Phänomenologie und Soziologie alles andere als einfach. Einerseits betont er im Anschluss an Schütz die entscheidende Relevanz der Phänomenologie für die grundlagentheoretische Fundierung der Soziologie (Luckmann 1979, 199; 2007 [2001], 139; 1991, 158). Andererseits weist er jedoch darauf hin, dass es sich dabei um zwei ganz unterschiedliche Forschungsrichtungen handle, die streng getrennt werden müssten (Luckmann, 1979, 197; 2008, 33; 2007 [2001], 139). Insofern argumentiert er – vielleicht überraschend für diejenigen, die mit seinem Werk nicht vertraut sind –, dass die seit den 70ern Jahren sehr populär gewordene Bezeichnung „phänomenologische Soziologie“ einen „begrifflichen Widerspruch“ bilde (Luckmann 1979, 205): „[S]o etwas“, schreibt er, „gibt es nicht“ und „es kann nicht geben“ (Luckmann 1979, 196).

Genauer gesagt: Luckmann erkennt und betont die möglichen Beiträge der phänomenologischen Philosophie zur theoretischen Fundierung der Soziologie, wendet sich aber zugleich gegen den u.a. von George Psathas (vgl. 1989) unternommenen Versuch, beide Forschungsrichtungen zu verschmelzen im Sinne einer „phänomenologischen Soziologie“ (vgl. Eberle 2012, 135). Entgegen dieser synthetischen Position, welche die Grenzen zwischen beiden Disziplinen wegwischen wolle, behauptet Luckmann (1979, 196 f.), dass die Phänomenologie keineswegs als eine empirische Methode der Sozialforschung verstanden werden könne: „Die Soziologie als Erfahrungswissenschaft setzt an, wo die Phänomenologie, als die Möglichkeit ihrer philosophischen Begründung endet“ (Luckmann 2002 [1990], 139).

Vor diesem Hintergrund behauptet Luckmann (2007 [1982], 97; vgl. 1979, 197; Dreher 2012, 11), dass das Verhältnis von beiden Forschungsrichtungen als eine „Parallelaktion“ zu begreifen sei: Die Phänomenologie als philosophische Methode sei nur imstande, theoretische Beiträge zur soziologischen Forschung zu leisten, wenn die Eigenarten beider Disziplinen

respektiert würden, d. h. wenn man auf den hoffnungslosen Versuch verzichtete, sie zu fusionieren. Genauso wie zwei parallelen Linien, verhielten sich also beide Forschungsperspektiven gleichlaufend, ohne sich jemals zu kreuzen:

Tatsächlich kann die große Bedeutung der Phänomenologie für die Sozialwissenschaften dem Umstand zugeschrieben werden, daß sie ein theoretisches Unternehmen ist, das zu den empirischen Wissenschaften eher parallel läuft als mit ihnen identisch ist (Luckmann 1979, 197).

1.2. Die Unterschiede zwischen Phänomenologie und Wissenschaft

Allgemein gesprochen liegen nach Luckmann (1979, 196 ff.; 1991, 155 f.) die Unterschiede zwischen Phänomenologie und Soziologie darin, dass Erstere eine „Philosophie“ sei, während Letztere eine „Wissenschaft“ bilde. Der „gewöhnlichen“, aus den Naturwissenschaften stammenden Bedeutung des Begriffes zufolge, so Luckmann (2007 [2003], 162; 1979, 196 f., 201), zielt jede Wissenschaft darauf ab, die Wirklichkeit – oder besser: einen Teil davon – mittels sowohl logisch-rational angelegter wie auch empirisch basierter Methoden begrifflich zu rekonstruieren, d. h. konzeptuell zu begreifen und ursächlich zu erklären. So betrachtet ist „alle moderne Erfahrungswissenschaft ein Versuch der systematischen Rekonstruktion der (oder bescheidener: einer) Wirklichkeit“ (Luckmann 2007 [2003], 162).

In diesem Sinne konstatiert Luckmann in Anknüpfung an Karl Popper, dass die Wissenschaften „kosmologische“ Disziplinen seien: Sie verfolgten das „gemeinsame Interesse“, ein Verständnis und eine Erklärung des Funktionierens der Welt zu gewinnen, und zwar um sie – praktisch – bewältigen zu können (Luckmann 1991, 155; vgl. 1979, 197). In dem Maße, in dem sie kosmologisch sind, sind die empirischen Wissenschaften aus Luckmanns'scher Sicht dazu genötigt, „naiv“ realistisch zu sein: Sie setzen als selbstverständlich voraus, dass die Wirklichkeit etwas „objektiv“ Vorgegebenes bzw. „Vorhandenes“ ist (Luckmann 2007 [2003], 162; vgl. 1979, 197; 1991, 155). Und ihr „Hauptziel“ bestehe just darin, „die allgemeinen Merkmale“ dieser „objektiven Welt zu erklären“, was sie über die induktive

Verallgemeinerung empirischer Befunde täten (Luckmann 1979, 198; vgl. 1991, 155).

Ganz anders verhält es sich für Luckmann mit der von Edmund Husserl begründeten Phänomenologie. Obwohl sie auch eine systematisch, logisch vorgehende und – auf eine besondere Art und Weise – empirische Forschungsrichtung bilde, sei sie nicht kosmologisch, naiv realistisch und induktiv, sondern vielmehr *egologisch* – bzw. Bewusstseinszentriert –, *beschreibend-reflexiv und ontologisch neutral* (Luckmann 1979, 196 f.; 1991, 155): „Erstens ist die Perspektive der Phänomenologie egologisch, nicht mundan-realistisch, zweitens ist ihre Methode bewußtseins-,reflexiv’, nicht wirklichkeits-,induktiv’. Und drittens ist ihr Interesse nicht unmittelbar kosmologisch“ (Luckmann 1991, 155).

Insofern stellt die Phänomenologie nach Luckmann (1979, 196; 1991, 155) keine Wissenschaft im oben genannten Sinne dar, sondern vielmehr eine *philosophische* Disziplin. Sie verfolge die Zielsetzung, die basalen und mithin geschichtlich-kulturell invarianten Strukturen der *subjektiven* vorwissenschaftlichen Erfahrung – wie z. B. die erlebte Zeitlichkeit, die gelebte Räumlichkeit, die alltägliche intersubjektivität usw. – zu *beschreiben*, und zwar mittels einer methodisch kontrollierten *Reflexion* auf das eigene Bewusstsein hin. So betrachtet zielt also die phänomenologische Forschung im Gegensatz zu den kosmologischen Wissenschaften darauf ab, „*die universalen Strukturen subjektiver Orientierung in der Welt zu beschreiben*“ (Luckmann 1979, 198).

Genauer gesagt untersucht die Phänomenologie, so Luckmann (1979, 168), die strukturellen Grundzüge der *intentionalen* Bewusstseinsverfahren und -akte – Wahrnehmungen, Schlussfolgerungen, Erinnerungen, Erwartungen usw. –, in welchen und durch welche die grundlegenden Strukturen der Lebenswelt als sinnhafte Phänomene „aufgebaut“ bzw. *konstituiert* werden:

Die Phänomenologie besteht darauf, die Erfahrung streng methodisch und kontrolliert dadurch zu beschreiben, daß sie sich den intentionalen Eigenschaften des Erfahrungsstromes zuwendet und seine vielschichtige Beschaffenheit aufdeckt [...]. [Sie] beschreibt die intentionale Struktur theoretischer und vor-theoretischer Aktivitäten (Luckmann 1979, 196 f., 205).

Wie Luckmann (1979, 196 f.) betont, operiert die phänomenologische „Konstitutionsanalyse“ im Husserl'schen Sinne mit zwei methodologischen „Reduktionen“, um von der konkreten – d. h. biographisch, kulturell, sozial und geschichtlich ausgeprägten – lebensweltlichen Erfahrung zu ihren „elementarsten Strukturen“ bzw. „grundlegenden Schichten“ zu gelangen (Luckmann 2007 [2001], 141; 1979, 198). Diese Reduktionen sind die „Epoché“ und die „eidetische Variation“ (Luckmann 2008, 35; vgl. Husserl 1950, §§ 31-32; 1972, § 87):

Die von Husserl mit den Methoden der Epoché [...] und der eidetischen Variation [...] entwickelte Konstitutionsanalyse zeigt, dass unabhängig davon, von welcher konkreten Erfahrung auch immer ausgegangen wird, es möglich ist, biographisch und historisch veränderliche konkreten Bestandteile und ‚formalen‘ Strukturen zu unterscheiden, ohne welche die konkrete Erfahrung undenkbar wäre (Luckmann 2008, 35).

Vereinfachend gesprochen lässt sich die „Epoché“ nach Luckmann als eine Bemühung verstehen, die die „unmittelbare“ phänomenale Erfahrung *verdeckenden* Vorurteile auszuschalten (Luckmann 1979, 197, 205; 2007 [2001], 140 f.). Genauer: Die phänomenologische Epoché klammert erstens den „Wirklichkeitsanspruch“ der Welterfahrung ein, das heißt den naiven vorwissenschaftlichen und wissenschaftlichen Glauben an die *reale* Existenz der weltlichen Phänomene (Luckmann 1979, 197). Und zweitens bemüht sie sich darum, die „starke Überlagerung“ der lebensweltlichen Erfahrung „durch die Theorie“ zu neutralisieren (Luckmann 2007 [2001], 140 f.). Nach dem Vollzug dieses Vorgehens sieht sich die Phänomenologin in der Lage, seine Erlebnisse *genauso so zu behandeln und zu beschreiben, wie sie sich dem Bewusstsein unmittelbar präsentieren* (Luckmann 2007 [2001], 140 f.; 1979, 197).

Demgegenüber wird die eidetische Reduktion von Luckmann nicht sorgfältig definiert. Doch er scheint die Methode genauso wie Husserl (1972, § 87) zu verstehen, nämlich als einen Versuch, die grundlegenden – d. h. *notwendigen, transhistorischen* und *transkulturellen* – Schichten der lebensweltlichen Erfahrung gleichsam herauszudestillieren, und zwar mittels einer phantasierenden Variation, welche ein konkretes Bewusstseinsphänomen zum Ausgangspunkt nimmt.

In der eidetischen Variation im Husserl'schen Sinne variiert die Phänomenologin ständig die konkret ausgeprägte Erfahrung frei in der Phantasie – z. B. ihre gestrige Wahrnehmung eines roten Buches –, bis sie auf eine invariante phänomenale Struktur stößt, ohne welche diese Art Erfahrung „undenkbar wäre“ (Luckmann, 2008, 35) – etwa die grundlegenden Strukturen der Wahrnehmung von physischen Dingen überhaupt (vgl. Husserl 1972, § 87). Die Unterschiede zwischen dieser Methode und der wissenschaftlichen „induktiven‘ Verallgemeinerung“ liegen auf der Hand (Luckmann 1979, 198).

1.3. Luckmanns Weber'sche Konzeption der Soziologie

Für Luckmann (vgl. 1979, 198; 2008, 33; 2007 [2001], 141) ist die Soziologie zwar eine kosmologische Erfahrungswissenschaft im oben genannten Sinne, und zwar in dem Maße, in dem sie darauf abzielt, einen Teil der Wirklichkeit, nämlich die soziale Welt, systematisch zu rekonstruieren. Doch aufgrund der eigenartigen Beschaffenheit ihres Forschungsgegenstandes zeige sie eine Reihe von Besonderheiten, welche sie von den Naturwissenschaften stark unterschieden. Das von der Soziologie erforschte Feld der sozialen Wirklichkeit zeichnete sich dadurch aus, dass sie nicht eine Realität physikalischer Art bildete, sondern eine „*menschliche* Wirklichkeit“, das heißt eine sinnhafte, geschichtliche und kulturelle Welt, die in und durch konkrete Handlungen menschlicher Subjekte „*geschaffen*“ bzw. „*konstruiert*“ werde (Luckmann 2008, 33. Hervorhebung, AEG).

Aus diesem besonderen Charakter der sozialen Wirklichkeit ergibt sich nach Luckmann (2007 [2001], 141) die „Unhaltbarkeit“ der naturalistisch-reduktionistischen Positionen in der soziologischen Forschung. In diesem Sinne bekennt sich Luckmann (1979: 198 f.) zur Traditionslinie der Weber'schen „Verstehenden Soziologie“, wenn es darum geht die Eigenart der soziologischen Wissenschaft – d. h. ihr Sachgebiet und ihre Methode – zu bestimmen. Für Luckmann (1979, 199) wie für Max Weber (1984, 19 ff.) und Schütz (1991 [1932], 9 f.) ist die Soziologie eine empirische Wissenschaft, welche darauf abzielt, konkrete soziale Phänomene zu beschreiben und in ihrer geschichtlichen Entstehung ursächlich zu erklären, und zwar

durch das *Verstehen* bzw. die „*Interpretation*“ der subjektiven Handlungen und Erfahrungen, in denen sie konstruiert werden (Luckmann 1979, 199; 2008, 33).

Aus dieser Weber'schen Perspektive werden die die soziale Welt konstruierenden individuellen Handlungen weder von biologischen Impulsen mechanisch verursacht noch durch objektive Sozialstrukturen blindlings determiniert; vielmehr werden sie durch immer schon sozio-kulturell vermittelte, subjektive Sinndeutungen angetrieben und orientiert (vgl. Luckmann 2007 [2001], 148). Anders gewendet: Bei der Motivierung und Lenkung des alltäglichen Handelns spielten die auf den gesellschaftlich gebilligten Bedeutungsbeständen basierenden „vorwissenschaftlichen Verstehensleistungen“ der gewöhnlichen Akteure eine zentrale Rolle (Luckmann 2007 [2003], 152).

So betrachtet erscheint die soziale Wirklichkeit, um eine Wendung von Ilja Sruhar (2007, 66. Hervorhebung: AEG) zu gebrauchen, als ein „*sinnstrukturierte[r]* Handlungszusammenhang“. Wie Luckmann (2007 [2003], 163; 1979, 204) mit Schütz (1962 [1953], 4) betont, sind also die vorthoretischen, alltäglichen Sinnsetzungen und -interpretationen der Menschen nicht ein „zufälliges Element“ der sozialen Wirklichkeit, sondern ein „konstitutiver“, nicht zu vernachlässigender „Bestandteil“ davon. Anders als die Naturwissenschaftler, welche Gegenstände erforschen und dabei interpretieren, die keinen *immanenten*, vorwissenschaftlichen Sinn besitzen – wie z. B. Atome, Moleküle, Zellen –, befassen sich also die Soziologen mit „vorinterpretiert[en]“ bzw. „vorkonstituiert[en]“ „Daten“ – Handlungen, Erfahrungen, Interaktionen, Situationen usw. –, die von den gewöhnlichen Akteuren immer schon gedeutet werden (Luckmann 2007 [2003], 163).

Menschliche Tätigkeiten sind nicht erst im Zugriff des Wissenschaftlers im Rahmen einer wissenschaftlichen Theorie, sinnvoll; sie haben vor und nach jeder Wissenschaft für den tätigen Menschen infolge seiner eigenen Tätigkeiten einen Sinn (Luckmann 2007 [2003], 163).

Auf der Basis dieser Konzeption der soziologischen „Daten“ wendet sich Luckmann (2007 [2001], 141 f.) ganz im Sinne der Weber'schen Traditionslinie gegen die Anwendung

naturwissenschaftlicher Methodologie in der Sozialforschung. Um der Beschaffenheit ihres Forschungsgegenstandes gerecht zu werden und sie adäquat rekonstruieren zu können, so Luckmann (2007 [2001]), ist die Soziologie dazu genötigt, mit der Methode des hermeneutischen Verstehens zu operieren. In diesem Sinne spielten „Verstehensleistungen [...] in der Rekonstruktion sozialer Wirklichkeit die Hauptrolle“ (Luckmann 2007 [2003], 163).

Vor diesem Hintergrund lässt sich Luckmanns (2008, 35. Hervorhebung, AEG.) Behauptung besser verstehen, dass die Aufgabe der Soziologie in der „*erfahrungswissenschaftlichen Rekonstruktion historischer menschlicher Wirklichkeitskonstruktionen*“ bestünde. Die soziologische Forschung bemüht sich so gesehen darum, empirisch konkrete soziale Phänomene zu beschreiben und geschichtlich in ihrem Zustandekommen zu erklären – etwa den Corona-Lockdown in Deutschland im Jahre 2020 oder die Straßenproteste während der Wirtschaftskrise in Argentinien im Jahr 2001 –, und zwar mittels einer verstehend vorgehenden *Rekonstruktion* der subjektiven und intersubjektiven Handlungen und Erfahrungen, in und durch welche sie *konstruiert* wurden (Luckmann 2008, 33 ff.).

1.4. *Phänomenologie und Soziologie: Unterschiede, Kompatibilität und Begründungsverhältnis*

Luckmann (1979, 197; 2008, 35; 2007 [2001], 139 f.) charakterisiert die Phänomenologie und die Soziologie als zwei unterschiedliche „Denkweisen“ bzw. „Denkebenen“ über „menschliche Wirklichkeiten“, das heißt als zwei Modalitäten der Erforschung sozialer Phänomene. Einerseits (i) könne man konkrete sozio-kulturelle Einzelphänomene *soziologisch rekonstruieren*, und zwar mittels des hermeneutischen Verstehens der Handlungen der daran beteiligten Akteure. Andererseits (ii) könne man anhand einer *phänomenologischen Konstitutionsanalyse* die universalen Erfahrungsstrukturen der Subjektivität herausarbeiten, worauf solche sozialen Handlungen notwendig basierten (vgl. Luckmann 2008, 35; Dreher 2012, 11 f.):

Konkrete Erfahrungen können also entweder in der phänomenologischen Beschreibung auf ihre in den intentionalen

Leistungen des ego konstituierten formalen Eigenschaften „reduziert“ oder in der sozialwissenschaftlichen Analyse als komplexe soziokulturelle Phänomene rekonstruierend beschreiben und „erklärt“ werden (Luckmann 2008, 35).

So kann etwa ein empirisches Phänomen wie soziale Beziehungen über virtuelle Medien während des Corona-Lockdowns in Deutschland im Jahr 2020 (i) *soziologisch* analysiert werden, das heißt verstehend beschrieben und erklärt werden. Oder man kann (ii) es auf die grundlegenden subjektiven Erfahrungsschichten bzw. Bewusstseinstätigkeiten reduzieren, in und durch welche es *konstituiert* wird – nämlich auf die grundlegenden Strukturen der menschlichen Empathie und Intersubjektivität –, und zwar anhand einer *phänomenologischen Reflexion*. Im ersten Fall operiert man mit dem Grundbegriff „*Konstruktion*“, während im zweiten Fall das Konzept „*Konstitution*“ die tragende Rolle spielt (vgl. Dreher 2012).

Nun sind für Luckmann (1979 199 ff.) beide Denkweisen trotz ihrer grundlegenden Unterschiede *kompatibel* (Eberle 2012, 138): Die *subjekt- und sinntheoretische* Orientierung der Phänomenologie ist aus Luckmann'scher Sicht anschlussfähig an die *methodologisch individualistische* und *hermeneutisch* angelegte Verstehende Soziologie (vgl. Dreher 2012, 10; Eberle 2012, 138). Auf der Feststellung dieser theoretischen Kompatibilität aufbauend, kann Luckmann (1979: 199. Hervorhebung, AEG) mit Schütz (vgl. 1971 [1945a], 133 f.) argumentieren, dass zwischen Soziologie und Phänomenologie ein *Begründungsverhältnis* bestehe: Letztere solle eine feste „*philosophische Fundierung*“ für Erstere darstellen (Luckmann 1979, 199).

Im Sinne seiner strengen Auffassung der wissenschaftlichen Erkenntnis geht Luckmann (1991, 159; 1979, 202) davon aus, dass jede Einzelwissenschaft auf einem „rationalen und systematischen Verständnis“ der Grundstruktur ihres Sachgebiets basieren muss, welches sich in einer klaren und eindeutigen „formalen Theoriesprache“ niederschlagen soll. Eine solche theoretische „Protosprache“, so Luckmann (1991, 165), „identifiziert“ und definiert mit Hilfe von Grundbegriffen das empirische „Feld“ der Einzeldisziplin und ihre „konstituierende Elemente“. Auf diese Weise ermögliche sie die

Präzisierung der empirischen Forschung und ihrer Ergebnisse, und zwar insofern, als sie die notwendig konzeptuell vermittelten Prozesse der Beobachtung, der Messung, der Klassifikation und des Vergleiches der Daten regle und systematisiere (Luckmann 1979, 204).

Luckmann (1991, 158) setzt die formale Grundagentheorie der Naturwissenschaften mit dem in der Sprache der Mathematik und der Physik gehaltenen „kopernikanisch-galileisch-newtonschen Weltbild“ gleich. Diese für die Erforschung der Natur sehr erfolgreiche, quantitative Protosprache in der Sozialforschung anzuwenden, impliziert aber aus Luckmann'scher Sicht eine reduktionistische Verfälschung der – menschlichen, geschichtlichen und sinnhaften – Verfasstheit der sozialen Welt (vgl. Luckmann 2007 [1973], 50 f.). Und da die Sozialwissenschaften im Allgemeinen und die Soziologie im Besonderen über keine alternative, ihrem Gegenstand adäquate Theoriesprache verfügten, befänden sie sich in einer schweren epistemologischen „Krise“ (Luckmann 2007 [1973], 37).

Aufgrund des Mangels an einem solchen grundagentheoretischen „Deutungsrahmen“ zeichnen sich für Luckmann (1991, 165; 1979, 202 f.) die empirischen Sozialforscher/innen durch eine „erkenntnistheoretische Naivität“ aus. Sie tendierten dazu, unreflektiert mit einer Mischung aus „*Common-Sense-Taxonomien*“ und naturwissenschaftlichen Modellen und Begrifflichkeiten zu operieren; und dies schlage sich in der Produktion von unzuverlässigen Daten nieder, welche entweder „ethnozentrisch-regional“ geprägt oder naturalistisch verkürzt seien (Luckmann 1991, 165).

Luckmann (2002 [1981], 119; 1991, 159) zufolge hat Weber einen entscheidenden Schritt in Richtung eines nicht-reduktionistischen theoretischen Verständnisses des Forschungsgebiets der Soziologie gemacht: Er habe „den Boden für eine Neuorientierung in der Konzeption der sozialwissenschaftlichen Wissenschaftstheorie“ vorbereitet (Luckmann 1991, 159). Im Anschluss an Schütz argumentiert aber Luckmann (2002 [1981], 120), dass Weber nicht weit genug bei der Formalisierung und Systematisierung des Sachgebiets der Soziologie gegangen sei, und zwar in dem Maße, in dem er keine

gründliche theoretische Analyse der subjektiven Prozesse der alltäglichen Sinnkonstitution biete, auf welcher das soziale Handeln notwendig basiere. Mit anderen Worten: Die Weber'sche Verstehende Soziologie sei nicht in der Lage als eine gründliche „Protosprache“ für die Sozialforschung zu fungieren, weil sie mit theoretisch ungeklärten Begriffen operiere, wenn es darum ginge, die sinnhafte Erfahrung und Handlung gewöhnlicher Akteure zu beschreiben (Luckmann 2002 [1981], 120).

Für Luckmann (1979, 199) gelingt es Schütz, dieses subjekttheoretische Manko der Weber'schen Verstehenden Soziologie zu beheben, und zwar mittels ihrer philosophischen „Fundierung“ auf der Basis der Husserl'schen Phänomenologie. In der Tat habe Schütz gesehen, dass es mithilfe der phänomenologischen Reflexion möglich sei, das „Feld“ der Soziologie, das letztlich aus „menschlichen Handlungen und Erfahrungen“ bestehe, in ihren Grundstrukturen begrifflich zu bestimmen (Luckmann 1979, 201 f.):

[Schütz] erkannte, dass die Phänomenologie sich am besten für eine philosophische Fundierung der Sozialwissenschaften eignete, falls diese zur Erkenntnis gelangten, daß ihr Gegenstand sich in menschliche Erfahrungen und Handlungen aufbaut, und so lange sie an einem rationalen und systematischen Verständnis dieses spezifisch menschlichen Gebietes festhalten wollen (Luckmann, 1979, 199).

Luckmann (1979, 201) zufolge offeriert also die Phänomenologie der Lebenswelt eine „Protozoziologie“, die gleichsam als eine „*mathesis universalis* für die soziale Wirklichkeit“ fungieren soll, das heißt eine formale theoretische Sprache, welche eine ähnliche Rolle in der Soziologie spielen muss wie diejenige des galileisch-kopernikanisch-newtonschen Paradigmas in den Naturwissenschaften. Genauer gesagt: Im dem Maße, in dem die Phänomenologie die invarianten Strukturen der lebensweltlichen Handlung und Erfahrung „sinnadaquät“ beschreibt und begrifflich fixiert, gibt sie aus Luckmann'scher Sicht den Sozialforschern eine universale „Handlungs- (und Orientierungs-)Grammatik“ an die Hand, mithilfe derer sie empirisch konkrete soziale Phänomene in zuverlässigen Weise identifizieren, erfassen und klassifizieren können. In diesem Sinne charakterisiert Luckmann (1979, 204; 1991, 164) die phänomenologische Protozoziologie auch als eine

„allgemeine Matrix zur Beschreibung menschlichen Handelns“ und als einen „formal-allgemeinen Deutungsrahmen“ für die Sozialwissenschaften.

2. Drei Stärken der Luckmann'schen Konzeption

Luckmanns Verständnis des Verhältnisses von Phänomenologie und Soziologie, so möchte ich argumentieren, besitzt drei Vorteile gegenüber anderen Konzeptionen wie bspw. jener von George Psathas (1989). Erstens (1) bietet sie eine prägnante und systematische Darstellung der Beziehung von beiden Forschungsrichtungen, die sich als einfach operationalisierbar bzw. anwendbar im Rahmen der Sozialforschung erweist. Zweitens (2) stellt sie eine Beziehung zwischen beiden Disziplinen her, ohne ihre jeweiligen Eigenarten aufzuheben. Und drittens (3) bleibt sie dem theoretischen Programm Alfred Schütz' treu.

2.1. *Ein systematisches und operationalisierbares Model*

Luckmanns Konzeption bietet den Sozialforschern in der Traditionslinie der Verstehenden Soziologie ein systematisches und einfach operationalisierbares Modell, um phänomenologische Begrifflichkeiten zur Präzisierung ihrer empirischen Untersuchungen anzuwenden. Erforscht man beispielweise soziologisch die Art und Weise, wie eine bestimmte sozio-kulturelle Gruppe – etwa die Wikinger im Frühmittelalter – ihre lebensweltlichen Zeitverhältnisse interpretierten, organisierten und institutionalisierten, kann man auf die phänomenologisch erarbeiteten invarianten Strukturen der subjektiv erlebten Zeitlichkeit zurückgreifen – die Kontinuität der inneren Dauer, die Retentionen, die Protentionen, die Sedimentierungsprozesse usw. –, um solch eine Forschung zu strukturieren und auf solider subjekttheoretischer Basis zu begründen (vgl. etwa Luckmann 2002 [1983], 55 ff.; 2007 [1970], 64). Denn Luckmann geht davon aus, dass *jede* konkrete gesellschaftliche *Konstruktion* der Zeit sich notwendig innerhalb der Grenzen dieser invarianten Strukturen der subjektiven Zeiterfahrung bewegt, und zwar aller kulturellen und geschichtlichen Mannigfaltigkeit zum Trotz.

Auf einer soziologischen Ebene bemüht man sich also darum, eine konkrete soziale *Konstruktion* von Zeitlichkeit *verstehend zu rekonstruieren und zu erklären*, d. h. die spezifische Art und Weise, wie diese bestimmte Gruppe im Rahmen ihrer Kultur ihre Zeitverhältnisse erfährt, produziert und reproduziert. Die Phänomenologie als Protosozilogie, welche die invarianten Formen der *Konstitution* und Artikulation der subjektiv und intersubjektiv gelebten Zeit erarbeitet, bietet ihrerseits eine subjekttheoretische Protosprache, die dabei hilfreich sein kann, einen sinnhaft adäquaten und konzeptuell präzisen Idealtypus der Zeitkultur einer erforschten Gruppe zu formulieren.

2.2. *Respekt gegenüber den Eigenarten beider Forschungsrichtungen*

Der Luckmanns'schen Konzeption gelingt es m. E., eine Beziehung zwischen Phänomenologie und Soziologie herzustellen, ohne dabei die jeweiligen Eigenarten dieser Forschungsrichtungen aus den Augen zu verlieren. Anders als Psathas (1989) – dessen synthetische phänomenologische Soziologie die Grenzen zwischen beiden Disziplinen verwischt, indem sie den künstlichen Versuch unternimmt, die phänomenologische Reflexion als eine empirische Methode in die Sozialforschung zu integrieren –, versteht Luckmann (1979, 197) die Beziehung von Phänomenologie und Soziologie als ein Verhältnis zwischen zwei unterschiedlichen und unabhängigen Forschungsperspektiven, die zwar kompatibel, aber eben nicht zu verwechseln sind. Genauer gesagt: Luckmann versucht, die wichtigen Beiträge aufzuzeigen, welche die phänomenologische Philosophie *im eigentlichen Sinn* – d. h. im Sinne von Husserl und seinen Schülern – zur grundlagentheoretischen Begründung der Verstehenden Soziologie als Erfahrungswissenschaft leisten kann. So betrachtet impliziert das In-Beziehung-Treten beider Disziplinen keine Verluste – weder auf der Seite der Phänomenologie noch auf der Seite der Soziologie.

Wie Luckmann plausibel darlegt, zielt die von Autoren wie Husserl (vgl. 1950, § 9), Heidegger (vgl. 2006, § 11) und Merleau-Ponty (vgl. 1945, I) u. a. vertretene phänomenologische Philosophie darauf ab, die universalen und apriorischen

Strukturen der lebensweltlichen subjektiven Erfahrung durch eine methodische Reflexion zu beschreiben und zu analysieren. Anders als die Verstehende Soziologie befasst sich also die Phänomenologie nicht mit der empirischen Erforschung des *Haecceitas* eines konkreten sozialen Phänomens. Anhand der eidetischen Methode ist sie in der Lage, gleichsam eine „regionale Ontologie“ der sozio-kulturellen Wirklichkeit zu entwickeln, welche die Grundbegriffe herausarbeitet, ohne welche die empirische Sozialforschung nicht auskommen kann (vgl. etwa Husserl 1950, § 9).

2.3. Eine „exakte Exegese“ des Schütz'schen Denkens

Luckmanns Ansatz zur Beziehung von Phänomenologie und Soziologie bleibt der Position Schütz' treu. Um mit Eberle (1993, 295) zu sprechen, beruht die Luckmann'sche Konzeption auf einer „möglichst *exakte[n]* Exegese“ des Schütz'schen theoretischen Programms und sie versucht, jenes konsequent zu vertiefen und weiterzuentwickeln. Freilich stellt die Treue Luckmanns Position zum Schütz'schen Forschungsprojekt keine *systematische* Stärke per se dar; vielmehr enthält sie m. E. einen *theoriegeschichtlichen* Vorzug gegenüber anderen Ansätzen wie bspw. jenem von Psathas, welche sich zwar explizit auf Schütz' Werk berufen, allerdings auch entscheidend von ihm abweichen.

Genau wie Schütz ist Luckmann (1979, 198, 202) der Meinung, dass die Phänomenologie keine empirische Methode der Sozialforschung sein kann. In diesem Sinne schreibt Schütz im Aufsatz „Einige Grundbegriffe der Phänomenologie“:

Es muss deutlich gesagt werden, daß das Verhältnis der Phänomenologie zu Sozialwissenschaften nicht damit aufgezeigt werden kann, daß konkrete Probleme der Soziologie oder Volkswirtschaft sagen wir der Theorie sozialer Anpassung oder des internationalen Handelns, mit phänomenologischen Methoden untersucht werden (Schütz 1971 [1945a], 133 f.).

Das Hauptziel des Schütz'schen Denkens besteht also darin, die Weber'sche Verstehende Soziologie mittels einer phänomenologischen „Konstitutionsanalyse“ philosophisch zu begründen – das heißt sowohl ihren Forschungsgegenstand wie auch ihre Methodik zu klären (Schütz, 1991 [1932], 9 f., 20 f.; vgl.

Endreß 2006; Eberle 1993, 297). Wie Schütz (1991 [1932], 21) behauptet, könne die soziale Welt qua sinnhaften Handlungszusammenhang erst deutlich erfasst werden, wenn sie „aus ursprünglichen und allgemeinen Wesensgesetzen des Bewußtseinslebens“ abgeleitet werde. Und dies sei nur „mit Hilfe einer allgemeinen Theorie des Bewusstseins“ möglich, wie diejenige, welche die Phänomenologie anböte. Nur auf diese Weise kann man nach Schutz (1991 [1932], 134) die Grundbegriffe und Forschungsmethode einer soziologischen Forschungsrichtung präzisieren, welche sich mit dem Verstehen der alltäglichen Sinndeutungs- und Sinnsetzungsphänomene befasst.

3. Eine Kritische Betrachtung der Schwächen der Position Luckmanns

Die scharfe begriffliche Unterscheidung zwischen Phänomenologie und Soziologie, welche Luckmann in vielen seiner programmatischen Schriften trifft, hat zwar den Vorteil, uns Klarheit bei der Behandlung eines so komplizierten Problems wie jenem der Verhältnisbestimmung beider Forschungsrichtungen zu verschaffen. Doch genau wie jeder simplifizierende konzeptuelle Dualismus geht sie zugleich mit einem Verlust von Komplexität einher, welcher wiederum gefährliche Ungenauigkeiten zur Folge haben kann. Um dieses Manko zu beheben und damit zu einem adäquateren Verständnis der möglichen Kooperation zwischen beiden Disziplinen zu gelangen, ist es daher m. E. unerlässlich, Luckmanns programmatische Konzeption zu nuancieren, zu präzisieren und wo nötig gar zu korrigieren.

Im Folgenden sollen Nuancierungen bezüglich dreier Schwerpunkte eingeführt werden, nämlich hinsichtlich (1) des Begriffs der Soziologie, (2) des Konzepts der Phänomenologie und (3) der Grenzen der phänomenologischen Reduktionen. Dies wird mittels der Etablierung eines Dialogs zwischen der Luckmann'schen Position und zeitgenössischen soziologisch-theoretischen Entwicklungen einerseits und anderen phänomenologischen Ansätzen andererseits bewerkstelligt.

3.1. *Soziologie, soziologische Theorie, Sozialtheorie und Gesellschaftstheorie*

In den bekannten Passagen der programmatischen Schriften, in denen Luckmann (1979, 196, 200; 2002 [1990], 53) versucht, das Verhältnis von Soziologie und Phänomenologie prägnant zu bestimmen, benutzt er aus meiner Sicht den Begriff „Soziologie“ auf eine ungenaue Art und Weise – z. B. wenn er behauptet, „daß es so etwas wie eine phänomenologische Soziologie nicht gibt“ und „daß es so etwas nie geben kann“ (Luckmann 1979, 196). Die Tatsache, dass diese und ähnliche polemischen Formulierungen häufig unkritisch von der Sekundärliteratur übernommen werden, um Luckmanns Position pauschal im Kontrast zum Psathas'schen Konzept einer „phänomenologischen Soziologie“ zu charakterisieren (vgl. etwa Eberle 2012, 138; Dreher 2012, 11; Knoblauch et al. 2002, 14 ff.), verkompliziert sowohl das adäquate Verständnis seines Ansatzes wie auch die Möglichkeit einer Nuancierung und Präzisierung desselben. Denn jede Soziologin weiß, dass das Wort „Soziologie“ *für sich alleine* zu unspezifisch ist: Es kann zumindest drei unterschiedliche Dimensionen umfassen, nämlich *qualitative* – bzw. verstehende – *empirische* Soziologie, *quantitative empirische* Soziologie und *soziologische Theorie*.

Wie oben angeführt, zeigt eine erschöpfende Studie der Schriften Luckmanns, dass er dazu tendiert, „Soziologie“ mit der Weber'schen Verstehenden Soziologie als einer *qualitativen* Art *empirischer* Sozialforschung gleichzusetzen. Wenn er schreibt, dass eine phänomenologische Soziologie einen „begrifflichen Widerspruch“ bilde, meint er also in expliziter Auseinandersetzung mit Psathas, dass es unsinnig ist, die phänomenologische Methode als einen qualitativen Ansatz der empirischen Soziologie zu betrachten (vgl. Luckmann 1979, 196). In dieser Hinsicht erscheint Luckmanns Position plausibel und begründet.

Was passiert aber nun mit der *theoretischen* Soziologie? Ist sie für Luckmann eigentlich keine Soziologie im echten Sinne? Gilt das, was Luckmann bezüglich der Unmöglichkeit einer *empirischen* phänomenologischen Soziologie sagt, auch für eine phänomenologische soziologische *Theorie*?

Dass die *soziologische Theorie* – also die theoretische Traditionslinie, deren Gründerväter Weber, Durkheim und Marx sind – eine zentrale Rolle in Luckmanns Denken spielt, lässt sich aber an anderen seiner Schriften, wie am, in Zusammenarbeit mit Peter Berger geschriebenen, Buch *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit* zeigen (Berger & Luckmann 1969, 19 f.). Man kann angesichts dieses Werkes sogar behaupten, dass Luckmann sein intellektuelles Unternehmen im Ganzen als ein *soziologisch-theoretisches* Forschungsprogramm versteht. Allerdings ist verblüffenderweise in den programmatischen Texten, in welchen Luckmann das Verhältnis von Soziologie und Phänomenologie diskutiert, von der soziologischen *Theorie* keine Rede: Dort spricht er nur von der empirischen interpretativen Soziologie einerseits und der phänomenologischen Protosozilogie andererseits (vgl. etwa Luckmann, 1979; 2008; 2002 [1990], 45-55)

In diesen Schriften, so lässt sich argumentieren, scheint die phänomenologische Protosozilogie qua Protosprache eine der traditionellen Funktionen der soziologischen Theorie zu übernehmen, nämlich die grundbegriffliche Bestimmung des Feldes des Sozialen. Welches genaue Verhältnis besteht aber nach Luckmann zwischen dem phänomenologisch-protosozilogischen Unternehmen und dem soziologisch-theoretischen? Kann die phänomenologische Protosozilogie als eine soziologische Theorie im engeren Sinne verstanden werden? Oder wäre die Bezeichnung „phänomenologische soziologische Theorie“ für Luckmann ebenfalls ein Unding?

Um diese Fragen zu beantworten, ist es nötig mit einer gründlichen Definition der „soziologischen Theorie“ zu operieren, die bei Luckmann leider nicht zu finden ist. In letzter Zeit lassen sich vor allem im deutschsprachigen Raum viele Versuche beobachten, diesen Begriff genau zu bestimmen, und zwar über die Einführung der Differenzierung von Gesellschafts- und Sozialtheorie (vgl. etwa Rosa & Oberthür, 2020, 16; Reckwitz 2016: 7 f.; Fischer 2008: 121 ff.). Die soziologische Theorie als die Basistheorie der Soziologie, so Autoren wie Reckwitz (2016: 7 f.), ist ein intellektuelles Unternehmen, das sich seit ihrem Ursprung mit zwei parallelen Problemstellungen beschäftigt, welche analytisch differenziert werden können und müssen,

nämlich mit einer *sozialtheoretischen* einerseits und einer *gesellschaftstheoretischen* andererseits.

Aus dieser Sicht bemüht sich die soziologische Theorie qua *Sozialtheorie* darum, die Beschaffenheit und die Grundzüge – i. e. die universalen, transhistorischen und transkulturellen Grundeigenschaften – des Forschungs-gegenstandes der soziologischen Wissenschaft, der sozialen Wirklichkeit, konzeptuell zu definieren (Reckwitz 2016, 7). Anders gewendet: Die Sozialtheorie zielt darauf ab, gleichsam im Sinne einer Sozialontologie zu bestimmen, *was das Soziale überhaupt ausmacht*, und zwar mittels der Entwicklung eines basalen „Grundvokabulars“ von fundamentalen Begriffen (Reckwitz 2016, 7; vgl. Fischer 2008, 121 ff.; Rosa & Oberthür 2020, 16). Demgegenüber, so diese Autoren, befasst sich die soziologische Theorie als *Gesellschaftstheorie* mit der konzeptuellen Analyse der Struktur, der historischen Entwicklung – bzw. der Periodisierung – und der gegenwärtigen Lage der *modernen* Gesellschaften – d. h. der kapitalistischen, industriellen, rationalisierten, urbanisierten, demokratisierten, individualistischen usw. sozialen Formationen, die am Ende des 19. Jahrhunderts im Westen entstanden und bis heute in immer neuen Ausprägungen vorherrschend sind (vgl. Reckwitz 2016, 8; Fischer 2008, 121 ff.; Rosa & Oberthür 2020, 16).

Vor dem Hintergrund dieser konzeptuellen Unterscheidung lässt sich m. E. die von Luckmann entwickelte phänomenologische Protosoziologie als eine *phänomenologische Sozialtheorie* verstehen. In der Tat ist es Luckmann zufolge Aufgabe der Phänomenologie qua Protosoziologie, die invarianten Grundstrukturen der lebensweltlichen sozialen Wirklichkeit mittels einer phänomenologisch gewonnenen Protosprache zu bestimmen, das heißt gleichsam ein gründliches sozialontologisches Grundvokabular zu entwickeln, welches die Sozialforscher/innen bei der Beobachtung, dem Verständnis, der Analyse und dem Vergleich von empirischen Daten anwenden können. Doch in *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*, das vor allem als ein *theoretisch-soziologisches* – in meinem Verständnis: *sozialtheoretisches* – Werk konzipiert ist (Berger & Luckmann 1969, 19 f.), werden die an Schütz anschließenden lebensweltlich-phänomenologischen Reflexionen

des ersten Kapitels, „Die Grundlagen des Wissens in der Alltagswelt“, nicht als ein Teil der soziologischen – genauer: *sozialen* – Theorie der gesellschaftlichen Konstruktion der Wirklichkeit im engeren Sinne verstanden, sondern vielmehr als „philosophische Prolegomena“, die „präsoziologisch“ seien (Berger & Luckmann 1969, 22): So sollten sie als eine philosophische Basis für die Sozialtheorie fungieren, böten aber keine sozialtheoretische Konzeption per se.

Insofern scheint Luckmann zumindest in *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit* mit der Idee einer *phänomenologischen soziologischen Theorie* bzw. *Sozialtheorie* nicht einverstanden zu sein: Phänomenologie, so scheint er zu denken, sei *weder* eine empirische Methode der Sozialforschung *noch* eine sozialtheoretische Konzeption; sie sei lediglich ein philosophisches Forschungsprogramm. Was ist also nun nach Luckmann die Eigenart der soziologischen *Theorie* – oder genauer: der Sozialtheorie? „Die Grundfrage der soziologischen Theorie“, so schreiben er und Berger, „darf demnach so gestellt werden: Wie ist es möglich, daß subjektiv gemeinter Sinn zu objektiven Faktizität *wird*? [...] Wie ist es möglich, daß menschliches *Handeln* (Weber) eine Welt von *Sachen* hervorbringt?“ (Berger & Luckmann 1979, 20). Vereinfacht gesagt, kann diese Frage, so die Autoren, nur mittels einer synthetischen Position beantwortet werden, welche Webers subjektzentrierte Theorie des sozialen Handelns mit Durkheims objektzentrierter Theorie der sozialen Sachen verbindet, und zwar mithilfe der dialektischen Konzeption der sozialen Wirklichkeit des jungen Marx (Berger & Luckmann 1979, 199 f.).

In den oben analysierten programmatischen Schriften, in denen Luckmann (2002 [1990], 51) das Verhältnis von Soziologie und Phänomenologie diskutiert, schreibt er aber im Widerspruch zu der soeben zitierten Stelle, dass dieses „*Grundproblem*“ der Sozialtheorie ein *philosophisches* sei, das heißt ein Problem, welches nur durch eine „philosophische ‚Begründung‘ der Sozialwissenschaften“ zu lösen sei, und zwar durch eine *phänomenologische*. Die Phänomenologie der Lebenswelt qua Protosozilogie, so Luckmann (2002 [1990], 51), sei „in der Lage [...], den [...] Zusammenhang zwischen den universalen Strukturen der subjektiven Orientierung, den Grundformen

intersubjektiven Handelns und den objektiven Eigenschaften geschichtlicher sozialer Wirklichkeit aufzuhellen“.

Zusammenfassend: Wenn Luckmann behauptet, dass die Idee einer phänomenologischen Soziologie ein Unding sei, dann will er darauf hinweisen, dass die Phänomenologie der Lebenswelt keine empirische Methode der Sozialforschung im Sinne Psathas bildet. Anders verhält es sich aber m. E. mit dem Verhältnis von phänomenologischer Forschung und soziologischer Theorie. Man kann argumentieren, dass aus Luckmann'scher Sicht die phänomenologische Forschung wichtige Beiträge zur Sozialtheorie im heute geläufigen Sinn leisten kann.

Es bleibt aber unklar, wie genau diese theoretischen Beiträge verstehen werden können, und zwar weil Luckmann die Grenzen zwischen phänomenologischer Philosophie qua Protozoziologie und soziologischer Theorie *stricto sensu* nicht genau bestimmt. Bietet jene eine philosophische Begründung für diese, wie *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit* nahelegt? Oder stellt die phänomenologische Protozoziologie schon ein Stück Sozialtheorie dar, wie aus den oben analysierten programmatischen Schriften abzuleiten ist? Im Anschluss an eine Überlegung Reckwitz' (2016, 8) möchte ich argumentieren, dass die Schwierigkeit Luckmanns, die Grenzen zwischen Philosophie und Sozialtheorie genau zu ziehen, nicht als ein exklusives Defizit seines Werkes zu begreifen ist, sondern vielmehr als ein Ausdruck der engen und unlösbaren Verbindung beider intellektuellen Unternehmen. In der Tat ist es im Allgemeinen schwer zu sagen, wann die Philosophie endet und die sozialtheoretische Reflexion beginnt; denn die herkömmlichen Thematiken des Ersteren – die Eigenart der menschlichen Existenz, des menschlichen Wissens, der sozialen Beziehungen, der Sprache usw. – spielen auch eine zentrale Rolle für Letztere:

In ihrer Reflexionen des Sozialen ist die Sozialtheorie eng mit der Philosophie verwoben und nimmt in neuer Weise alte philosophische Problemstellungen auf – wie die nach der Form des menschlichen Handelns und der Sprache, nach Subjekten und Objekten, nach Normen, Moralität und Traditionen (Reckwitz 2016, 8).

Ich bin also der Meinung, dass die beste Art und Weise, die Luckmann'sche Position aus einer aktualisierten Perspektive zu rezipieren und weiterzuentwickeln darin besteht, sie als eine Reflexion über die Beiträge der Phänomenologie zur *Sozialtheorie* zu bestimmen. Angesichts Luckmanns Schriften lässt sich die Natur dieser Beiträge auf drei unterschiedlichen Weisen interpretieren: (i) als Beiträge zur *philosophischen* – genauer: *subjektphilosophischen* – Fundierung der Sozialtheorie, (ii) als Beiträge zur Entwicklung einer *phänomenologischen Sozialtheorie* im engeren Sinne oder (iii) als Beiträge zur Ausarbeitung einer *phänomenologisch informierten Sozialtheorie*, welche sich auch aus anderen *außerphänomenologischen* theoretischen Quellen speist – wie bspw. Durkheim, Marx, Weber, der deutschen philosophische Anthropologie und dem symbolischen Interaktionismus u. a.

3.2. *Transzendente Phänomenologie oder pragmatische, anthropologisch-philosophische und soziologische informierten Phänomenologie? Die Beiträge von Ilja Srubar*

Thomas Luckmann ist m. E. ebenfalls ungenau, wenn es darum geht, die Eigenart der Phänomenologie qua Forschungsrichtung zu bestimmen. Er scheint gleichsam zwischen zwei Konzeptionen derselben zu oszillieren, nämlich zwischen einer „orthodoxen“ Definition, welche an die von Husserl (vgl. 1950 [1913]) in *Ideen I* formulierte erinnert, einerseits und einer Konzeption, die an die pragmatische, anthropologisch-philosophische und sozialtheoretisch angelegte Phänomenologie-Auffassung von Alfred Schütz (vgl. etwa 1971 [1945b], 237-263) andererseits anknüpft. Während Erstere in den oben analysierten programmatischen Schriften Luckmanns vorwiegend ist, wird Letztere in seinen konkreten phänomenologischen Analysen der Strukturen der Lebenswelt und in einigen Schriften aus den 1990ern nahegelegt (vgl. etwa Luckmann 2002 [1982], 98; Luckmann 2002 [1990]).

In der Tat reproduziert, wie ich glaube, die Luckmann'sche Bestimmung der Phänomenologie in programmatischen Schriften wie „Phänomenologie und Soziologie“ (1979) einigermaßen die solipsistischen,

idealistischen und kognitivistischen Züge der Phänomenologie-Konzeption Husserls in *Ideen I*. Luckmann charakterisiert dort die phänomenologische Philosophie als eine rein egologische Forschungsrichtung, die sich damit beschäftigt, mittels einer reflexiv vorgehenden Analyse des inneren „Erfahrungsstroms“ (Luckmann 1979, 196 f.) die „universalen Strukturen des Bewusstseins“ zu beschreiben (Luckmann 2008, 33 ff.). Die Phänomenologie zielt in diesem Verständnis also darauf ab, im Sinne der Husserl'schen „Konstitutionsanalyse“, die Art und Weise zu beschreiben, wie sich die (Lebens-)Welt in den geistigen, kognitiv-intentionalen „Bewusstseinstätigkeiten“ des ego konstituiert (Luckmann 2008, 34).

Die idealistische, solipsistische und mentalistische Ausprägung dieser Bestimmung der Phänomenologie lässt sich paradigmatisch an der Luckmann'schen strikten konzeptuellen Gegenüberstellung von „Konstitution“ und „Konstruktion“ erkennen. Die „Konstruktion“ bildet für Luckmann (2008, 35; 2007 [2001], 140) den Grundbegriff der Soziologie und bezeichnet dabei den konkreten gesellschaftlichen Prozess, in welchem menschliche Akteure durch materiell-leibliche intersubjektive Handlungen eine bestimmte Lebenswelt produzieren. Demgegenüber tendiert Luckmann dazu, die „Konstitution“, qua Grundbegriff der Phänomenologie, als einen solipsistisch angelegten, rein geistigen Vorgang zu charakterisieren, nämlich als einen Vorgang der kognitiven Gestaltung der Wirklichkeit durch im Inneren des Erfahrungsstroms stattfindenden Bewusstseinsleistungen (Luckmann 2008, 34; 2007 [2001], 140).¹

Aus der Dichotomie von „Konstruktion“ und „Konstitution“, welche übrigens das Gespenst des Cartesianischen Dualismus heraufzubeschwören scheint, ergibt sich entgegen Luckmanns eigener Absichten, wie ich glaube, ein falsches und einseitiges Bild der Phänomenologie als ein intellektualistischer, solipsistischer und damit altmodischer Ansatz. Dies wiederum könnte aber den Eindruck erwecken, dass sie für die Sozialtheorie vollkommen irrelevant ist.

Gegen dieses einseitige Bild der phänomenologischen Philosophie, das übrigens in den zeitgenössischen Sozialwissenschaften vorherrschend zu sein scheint (vgl. Belvedere 2011), wenden sich mit Recht zeitgenössische

Phänomenologen wie z. B. Dan Zahavi (2007, 91). In *Phänomenologie für Einsteiger* schreibt er etwa: „Mit ihrem maßgeblichen Modell der menschlichen Existenz, das das Subjekt als leiblich, sozial und kulturell eingebettetes in-der-Welt-sein versteht, bietet die Phänomenologie einen Rahmen für die Entfaltung der Gesellschaftswissenschaften“ (Zahavi 2007, 91).

Die von Luckmann angebotene programmatische Definition der Phänomenologie vernachlässigt also die Tatsache, dass die wichtigsten Vertreter dieser Traditionslinie (vgl. Schütz 1971 [1945b]; Heidegger 2006; Merleau-Ponty 1945 u. a.) – und Husserl selbst in seinen späten Schriften (vgl. etwa Zahavi 2003, 98 ff.) – die Konstitution der Lebenswelt nicht als einen rein kognitiven Prozess begreifen, der gleichsam in einem rein geistigen Gebiet stattfindet, sondern vielmehr als einen leiblichen, praktischen, intersubjektiven und geschichtlich situierten Vorgang. Das heißt, dass die Grenzen zwischen „Konstitution“ und „Konstruktion“ nicht so scharf sind, wie sie Luckmann manchmal beschreibt.

Dass die Luckmann'sche „orthodoxe“ Bestimmung der Phänomenologie an die in Schriften wie *Ideen I* zu findende Husserl'sche Konzeption der „Transzendentalen Phänomenologie“ anschließt, zeigt sich auch an seiner wiederholten Behauptung, dass die phänomenologische Forschung nicht nur mit der Methode der eidetischen Reduktion, sondern auch mit der transzendentalen „Epoché“ operieren müsse. Weit davon entfernt „naiv realistisch“ wie die kosmologischen Wissenschaften zu sein, sei die phänomenologische Forschung darauf angewiesen, die realistischen „ontologischen Ansprüche“ der Wirklichkeit auszuschalten (Luckmann, 1979, 197; 2007 [2001], 140f), und zwar um analysieren zu können, wie sich diese in unseren kognitiven Bewusstseinsakte mit der Geltung als daseiender Realität gleichsam konstituierten (Luckmann 2008, 33).

Wie ich glaube, widerspricht sich diese Bestimmung der Phänomenologie als transzendente Konstitutionsanalyse mit den von Luckmann selbst dargelegten *konkreten* Analysen der Lebenswelt, welche ganz offensichtlich der Schütz'schen „konstitutiven Phänomenologie der natürlichen Einstellung“ folgen (vgl. etwa Luckmann 1992; 2002 [1982], 98). In der Tat

porträtieren die Luckmann'schen phänomenologischen Beschreibungen die menschliche Konstitution der Wirklichkeit als einen wesentlich leiblich verankerten, sozio-kulturell geprägten und an pragmatischen „Relevanzsystemen“ orientierten Vorgang. So schreibt Luckmann mit Bezug auf den wesentlich leiblichen Charakter der menschlichen Erfahrung: „Der Körper wird natürlich bei allem menschlichen Handeln vorausgesetzt, wie ja schon auch bei aller Erfahrung, daher also auch bei Handeln, das sich als solches nicht notwendig verkörpert“ (Luckmann 2002 [1982], 98).

In Aufsätzen aus den 1990ern Jahren wie „Lebenswelt: Modebegriff oder Forschungsprogramm?“ und „Schütz'sche Protosoziologie?“ gesteht Luckmann (2002 [1990]; 1993) selbst zu, was seine konkreten Analysen der Grundstrukturen der Lebenswelt schon nahelegen, nämlich dass er in der Tat nicht dem Husserl'schen Programm der transzendentalen Phänomenologie folgt, sondern vielmehr dem der Schütz'schen *Mundanphänomenologie*. Und bei der Charakterisierung der Eigenart des Schütz'schen phänomenologischen Ansatzes stützt er sich auf die einflussreiche Schütz-Interpretation Iljas Srubar (vgl. 2007, 17 ff.; 1988, 266 f.).

Srubar (2007, 173 ff.) betont mit Recht, dass Schütz sich progressiv vom „transzendental-phänomenologischen Ansatz“ Husserls distanziert, und zwar aufgrund seiner metaphysischen, idealistischen, solipsistischen und intellektualistischen Züge. Demgegenüber, so Srubar (2007, 176), entwickelt Schütz das Programm einer „Phänomenologie mundaner Einstellung“ bzw. einer „Ontologie der Lebenswelt“. Dieser Ansatz impliziert aus Srubar'scher Sicht eine von Scheler und Heidegger entscheidend beeinflusste *anthropologisch-philosophische, ontologische und pragmatische* Wendung der Phänomenologie, die gleichsam mit einer „Soziologisierung“ derselben einhergeht (Srubar 2007, 18 f.).

Interessanterweise operiert Srubar (2007, 18, 68) nicht mit der Luckmann'schen Dichotomie von soziologischer Konstruktion und phänomenologischer Konstitution, sondern mit einem breiteren Konzept der „sozialen Konstitution“ der Lebenswelt, die sowohl subjektive, kognitive und geistige wie auch intersubjektive, praktische und körperliche Aspekte miteinbezieht. In diesem Sinne kann er argumentieren, dass

sowohl Husserl als auch Schütz *Theorien der Konstitution* anböten, wobei sie aber die „lebensweltlichen Konstitutionsprozesse“ auf ganz unterschiedliche Art und Weisen konzipierten, und zwar aufgrund ihrer verschiedenen Erkenntnisziele (Srubar 2007, 18, 68).

Aus einer vorwiegend „epistemologischen“ – und „metaphysisch“ geprägten – Perspektive gehe Husserl davon aus, dass sich die Lebenswelt qua Sinnstruktur letztlich in den geistigen, kognitiven Leistungen und Akten des absoluten, transzendentalen Bewusstseins konstituiere (Srubar 2007, 17 f., 117). Demgegenüber begreife Schütz aus einer „ontologischen“ – bzw. anthropologisch-philosophischen – und soziologisch interessierten Sichtweise die Konstitution der lebensweltlichen Wirklichkeit vor allem als einen *pragmatischen, verkörperten* und *intersubjektiven* Vorgang, der in der alltäglichen sozio-kulturellen „Praxis“ stattfinde (Srubar 2007, 18 f., 68, 188).

Im Gegensatz zu Husserl, der den inneren Erlebnisstrom des transzendentalen Egos als den primären „Ort“ des Konstitutionsprozesses der Lebenswelt konzipiere, gehe Schütz also davon aus, dass die alltägliche „Wirkensbeziehung“ die „Keim-“ bzw. „Urzelle“ der sozialen Wirklichkeit bilde (Srubar 2007, 17, 68, 189f, 198). Doch, wie Srubar (2007, 181) sagt, impliziert diese Betonung des sozialen bzw. intersubjektiven Charakters der lebensweltlichen Konstitutionsprozesse auf keinen Fall die Vernachlässigung der *subjektiven*, sinngebenden Akte der individuellen Akteure. In der Tat ist Schütz weit davon entfernt, das subjektive Bewusstsein auf ein bloßes Epiphänomen der Sozialität zu reduzieren; bei ihm spielt die von Husserl im Vordergrund gerückte subjektive bzw. egologische „Perspektivität“ und „Sinngebung“ ebenfalls eine zentrale Rolle (Srubar 2007, 181, 191).

Vor diesem Hintergrund argumentiert Srubar (2007, 23, 191) – und dies ist vielleicht seine wichtigste und einflussreichste These –, dass für Schütz die Lebenswelt ihre Sinnstruktur und -ordnung aus zwei „gleichursprünglichen“ „konstitutiven Polen“ gewinne, nämlich aus einem *intersubjektiven* bzw. *sozialen* und aus einem *subjektiven* bzw. *egologischen* (vgl. Eberle 1993, 304). Aus den innerhalb der *intersubjektiven* „Wirkensbeziehung“ stattfindenden interaktiv-

kommunikativen Wechselwirkungen *emergiere* progressiv eine über die individuellen Akteure hinausgehende und diesen auferlegte *soziale* Welt, die eine eigene „Relevanz- und Typikstruktur“ aufweise (Srubar 2007, 23, 191). Der *subjektive* bzw. *egologische* konstitutive Pol der Schütz'schen Lebenswelttheorie besteht wiederum nach Srubar (2007, 23) in der unumgänglichen individuellen und perspektivischen „Aneignung“ und „Modifizierung“ der auferlegten sozialen Wirklichkeit, welche jedes menschliche Subjekt im Rahmen seiner eigenen und einzigartigen „Biographie“ durchführt.

Im expliziten Anschluss an die Srubar'sche Interpretation spricht Luckmann (2002 [1990], 49 f.) in den oben genannten Schriften aus den 1990ern von einer „Schütz'sche[n] ‚Wende‘“ der phänomenologischen Forschung. Bei Schütz, so behauptet er, lässt sich eine Distanzierung von der transzendentalen Phänomenologie Husserl'scher Prägung beobachten, die mit der Entwicklung einer „mundanen“, pragmatisch, anthropologisch-philosophisch und ontologisch orientierten „Phänomenologie der Lebenswelt“ einhergeht (Luckmann 2002 [1990], 49). Aus einer Schütz'schen Sichtweise könne die Transzendentalphänomenologie zwar dazu beitragen, die subjektive Dimension des Prozesses der lebensweltlichen Sinnkonstitution zu klären, aber sie sei nicht dazu geeignet, die vorgegebene ontologische Beschaffenheit der Lebenswelt herauszuarbeiten (Luckmann 2002 [1990], 49): Dies könne nur eine auf die Analyse der menschlichen Praxis zentrierte „philosophische Anthropologie“ tun, welche den Fokus auf die „intersubjektive Wirkensbeziehung“ lege – diese verstanden als die „Grundform gesellschaftlichen Handelns“ (Luckmann 2002 [1990], 49).

Ohne es explizit zu sagen, scheint Luckmann (1993) auch die These Srubars zu akzeptieren, dass für Schütz die Lebenswelt zwei konstitutive Pole besitze, einen subjektiven und einen intersubjektiven. Er benutzt aber das Wort „Konstitution“ nur bei der Charakterisierung des subjektiven Pols – die soziale Hervorbringung der Welt in der Wirkensbeziehung bezeichnet er dagegen als „*Aufbau*“:

Somit soll in der Analyse des ‚sinnhaften Aufbaus der sozialen Welt‘ sowohl die Konstitution des *Sinns* in subjektiven Bewußtseinsleistungen (die ja die Lebenswelt in ihrer Grundstruktur raum-

zeitlich subjekt-zentriert [...] ist) nachvollzogen als auch der im gesellschaftlichen Handeln hervorgebrachte *Aufbau* der Wirklichkeit (der ja nicht in der Vereinzelung subjektiven Bewusstseins zustande kommen kann) rekonstruiert werden (Luckmann 1993, 321).

Noch wichtiger ist aber Luckmanns Bestätigung, dass sein Forschungsprogramm einer phänomenologischen Protozoziologie nicht an die Transzendentalphänomenologie Husserls anknüpfe, sondern an die Schütz'sche mundane Phänomenologie: „Das Programm der Protozoziologie“, schreibt er, „habe ich [...] in begründeter Anknüpfung an Schütz [...] formuliert“ (Luckmann 2002 [1990], 51). In der Tat verfolgt Luckmann in Anlehnung an Schütz nicht das Ziel, eine „dogmatische-endgültige Letztbegründung“ des Wissens zu liefern, sondern lediglich eine „philosophische Begründung“ der Soziologie bzw. der Sozialwissenschaften anzubieten. Und erst die pragmatische, anthropologische und mundane Transformation der Phänomenologie seitens Schütz, glaubt er, erschließt den Blick für die große Bedeutung dieser philosophischen Tradition für die Sozialforschung:

Man darf sagen, daß mit dem Übergang von ein transzendentalen zu einer „mundanen“, pragmatisch fundierten Phänomenologie der Lebenswelt, der Blick auf eine wichtige, für die Sozialwissenschaften wichtigste, Funktion der phänomenologischen Lebensweltbeschreibung festgelegt wird (Luckmann 2002 [1990], 50).

3.3. Die Grenzen der Reduktionen: Eine Merleau-Ponty'sche Perspektive

Wie Thomas Eberle (2012, 144) mit Recht betont, zeigen die Luckmann'schen programmatischen Formulierungen bezüglich der phänomenologischen Protozoziologie metaphysisch-dogmatische Momente, welche heutzutage im Zeichen eines postmetaphysischen Zeitalters unhaltbar sind (vgl. Scavino 2007, 44 ff.). Diese metaphysischen Züge schlagen sich m. E. vor allem in seiner Auffassung der Beziehung zwischen den angeblich universalen Strukturen der Lebenswelt und der geschichtlich-kulturell geprägten Faktizität – oder besser gesagt: in der Art und Weise, wie er das Verhältnis vom phänomenologisch-eidetischen Wissen und vorwissenschaftlicher Erfahrung einerseits und empirischen sozialwissen-

schaftlichen Erkenntnissen andererseits konzipiert. Wie ich zeigen werde, scheint Luckmann dieses als eine Beziehung strikter Trennung von Unterordnung der Letzteren unter Ersteres zu begreifen. Dabei spielt, wie ich glaube, seine dogmatische, an die von Husserl in *Ideen I* erinnernde Konzeption der phänomenologischen Reduktionen eine zentrale Rolle.

Tatsächlich erwecken die programmatischen Schriften Luckmanns (1979, 204; 2008) den Eindruck, dass für ihn die Phänomenologie imstande ist, mittels der Methode der Reduktionen den philosophischen Blick von allen biographischen, geschichtlichen und kulturellen Voreingenommenheiten vollkommen zu befreien, und damit die „Sachen selbst“ – d. h. die invarianten und universalen Strukturen der Lebenswelt – gleichsam *sub specie aeternitatis* zu betrachten (vgl. Eberle 2012, 144). Aus Luckmann'scher Sicht gelinge es der phänomenologischen Forschung, über die Anschauung und Beschreibung der so reduzierten Erfahrung eine unfehlbare protosoziologische Metasprache – oder in der hier vorgeschlagenen Diktion: eine Sozialtheorie – zu formulieren, welche in der Lage sei, gleichsam aller faktischen *Fehlerquellen* bei der Bestimmung der allgemeinen soziologischen Grundbegriffe definitiv zu überwinden.

Mittels der Verwendung der Epoché und der eidetischen Variation könne man eine partikuläre, konkrete Erfahrung auf ihre „elementarsten“, in jedem menschlichen Bewusstsein angelegten Strukturen *reduzieren*, d. h. auf diejenigen Strukturen, ohne welche diese *Art* von Erfahrung undenkbar bzw. unmöglich wären (Luckmann 1979, 198). Es sei also möglich, mithilfe der phänomenologischen Reduktionen, gleichsam die primären, „grundlegenden Schichten“ der Erfahrung von ihren sekundären, *darauf beruhenden* biographisch, sozio-kulturell und historisch konkreten „Bestandteilen“ strikt zu „unterscheiden“ (Luckmann 2008, 35; 2007 [2001], 141).

Im Anschluss an Eberle (2012, 144) und aus einer postmetaphysischen und hermeneutisch informierten Sichtweise lässt es sich aber fragen (vgl. Scavino 2007, 44 ff.; Gadamer 1999, 123 ff.; Ricoeur 1975, 35): Ist es eigentlich möglich, anhand der phänomenologischen Reduktionen die biographisch, sozio-kulturell und geschichtlich konkreten Elemente einer

lebensweltlichen Erfahrung von ihren grundlegenden, universalen Schichten so sauber zu trennen, wie es Luckmann meint? Kann sich eine Phänomenologin wirklich mittels einer methodisch durchgeführten Reflexion von ihrer partikularen Situation vollkommen loslösen, ihre gesellschaftlichen, kulturellen, sprachlichen und historischen Vorurteile hinter sich lassen und die invarianten Strukturen der Lebenswelt gleichsam unter dem Gesichtspunkt der Ewigkeit anschauen? Reicht die rein egologische Reflexion aus, um *alle möglichen bzw. denkbaren Variationen* der lebensweltlichen Erfahrung zu berücksichtigen oder ist man, um dies tun zu können, notwendig darauf angewiesen, auf empirische Sozialforschungen zurückzugreifen?

In einigen Stellen seines Werkes erkennt Luckmann selbst die *Beschränkungen* der phänomenologischen Reflexion wenigstens en passant an, und zwar vor allem mit Bezug auf das Problem der Sprache. Die phänomenologische Reduktion, so suggeriert er etwa in „Schütz'sche Protozoziologie“, sei weit davon entfernt unfehlbar zu sein: Sie „klammert“ „so gut sie kann“ die faktisch-empirischen vorthoretischen und theoretischen Vorurteile und Bias des „Alltagsdenkens“ „aus“ (Luckmann 1991, 156):

„Klammert so gut sie kann aus“ ist deshalb zu betonen, weil Spuren der Alltagstheorie in der Sprache verbleiben und weil die Phänomenologie die Sprache als ein Mittel, ihre Beschreibungen vorzunehmen und zugänglich zu machen, nicht aufgeben kann (Luckmann 1991, 156).

Bei Luckmann findet sich jedoch keine systematische Behandlung des Problems der Einschränkungen der phänomenologischen Reduktionen bei der Trennung des Geschichtlich-Faktischen vom Transzendental-Eidetischen. In dieser Hinsicht scheint Schütz (vgl. 2009, 232; 1970, 115) in seinen späten Schriften weiter als seiner Schüler zu gehen (vgl. Srubar, 2007, 176f.). Doch es ist zweifellos Maurice Merleau-Ponty (2010 [1951-1952]), der diese Problematik am gründlichsten herausarbeitet, und zwar vor allem in seinen Vorlesungen „*Les sciences de l'homme et la phénoménologie*“. Genau deshalb möchte ich zum Schluss seine Überlegungen anwenden, um das gerade eben genannte Defizit der

Luckmanns'schen programmatischen Formulierungen zu korrigieren.

Merleau-Ponty (2010 [1951-1952], 1211 ff.) entwickelt seine eigene Position bezüglich der Reichweite und Grenzen der Reduktionen – und des damit verbundenen Problems des Verhältnisses vom phänomenologischen Wissen, vorwissenschaftlicher Erfahrung und empirischer Sozialforschung – auf eine *indirekte* Weise, nämlich über eine Exegese des Werkes von Husserl. Genauer gesagt: Er kritisiert (i) eine „dogmatische“, die Fehlbarkeit und die Unhintergebarkeit geschichtlicher Begrenztheit der Reflexion nicht berücksichtigende Konzeption der Reduktionen, welche er mit der Position des „ersten“ Husserls gleichsetzt; und vertritt demgegenüber (ii) eine bescheidenere, der faktischen Situiertheit des philosophischen Denkens bewussten und im Dialog mit den empirischen Sozialwissenschaften stehenden Konzeption, die er beim „späten“ Husserl zu identifizieren glaubt.

Wie ich glaube, lässt sich die programmatische Auffassung Luckmanns bezüglich des Verhältnisses von Soziologie und Phänomenologie in die Erste der von Merleau-Ponty dargestellten Konzeptionen der Reduktionen (i) einordnen. Insofern kann man argumentieren, dass die Merleau-Ponty'schen Vorwürfe auch für den Luckmann'schen Ansatz gelten könnten. So betrachtet erscheint die zweite Konzeption der Reduktionen (ii) als ein gutes Korrektiv für die dogmatisch-metaphysischen Momente der Position Luckmanns.

(i) Die erste, „dogmatische“ Konzeption der phänomenologischen Reduktionen, welche Husserl in Texten wie *Ideen I* und *Philosophie als strenge Wissenschaften* vertritt (Merleau-Ponty 2010 [1951-1952], 1211 ff.) und auch Luckmann zu folgen scheint, geht schließlich davon aus, dass die Phänomenologin die Grenzen ihrer eigenen faktischen geschichtlichen Situation mithilfe der Epoché und der „Wesensschau“ vollkommen transzendieren bzw. überwinden könne, um die universalen Grundstrukturen der Lebenswelt gleichsam *sub specie aeternatis* zu betrachten (Merleau-Ponty 2010 [1951-1952], 1211 ff.). Folgt man dieser Auffassung, dann könnte beispielsweise der reflektierende Phänomenologe über seine eigene „Muttersprache“ hinausgehen und aus einer

absoluten Perspektive das „Wesen der Sprache“ überhaupt – oder besser: die Grundbedingungen aller möglicher Sprache im Sinne einer „universale Grammatik“ – erfassen (Merleau-Ponty 2010 [1951-1952], 1245 f.).

Diese Konzeption der Reduktionen, so suggeriert Merleau-Ponty mit Recht (vgl. Merleau-Ponty 2010 [1951-1952], 1222), impliziert eine Missachtung nicht nur der faktischen, geschichtlich und sozio-kulturell konkreten Erfahrung der gewöhnlichen Akteure, sondern auch der Ergebnisse der sie rekonstruierenden empirischen Sozialwissenschaften – z. B. der Soziologie, der Linguistik, der Ethnologie, der Geschichte usw. In der Tat ordnet diese Position die sozialen „Tatsachenwissenschaften“, um mit Husserl (vgl. 1950, §§ 7, 8, 9) zu sprechen, unter die Herrschaft der phänomenologischen Philosophie und die von ihr entwickelten „eidetischen Wissenschaften“ – d. h. der „regionalen Ontologien“ der Geschichtlichkeit, des Sozialen, der Sprache usw. – unter (Merleau-Ponty 2010 [1951-1952], 1222 f., 1230).

Aus dieser Sichtweise habe die Phänomenologie nicht nur einen Vorrang vor der empirischen Sozialforschung, sondern sie gehe ihr auch zeitlich voraus (Merleau-Ponty 2010 [1951-1952], 1222 f.). Diese komme zuerst und bestimme a priori – mittels der Wesensschau – die „Grundbegriffe“ der sozialwissenschaftlichen Einzeldisziplinen; jene sammle wiederum a posteriori empirische Tatsachen mit induktiven Methoden und ordne sie in den phänomenologisch eruierten theoretischen Rahmen ein (Merleau-Ponty 2010 [1951-1952], 1222 f., 1231). Die Phänomenologen beschäftigten sich also mit dem Wesentlichen, während die Sozialwissenschaftler nur empirische „Details“ bzw. „Merkwürdigkeiten“ erforschten (Merleau-Ponty 2010 [1951-1952], 1231).

(ii) Nach Merleau-Ponty (2010 [1951-1952], 1257 ff.) stellt die zweite Auffassung der Reduktionen, die in den Husserl'schen Schriften aus den 1930ern zu finden ist, die Arroganz des philosophischen Denkens in Frage, und zwar in dem Maße, in dem sie dessen unumgänglichen Begrenztheit, Naivität und Fehlbarkeit betont. Dieser zweiten Position zufolge, so Merleau-Ponty (1974, 11; 1945, IX), ist eine philosophisch-phänomenologische „Reflexion“ nicht dann „radikal“, wenn sie

ihre Historizität und Faktizität vollkommen überwindet und damit einen archimedischen Punkt des absoluten Wissens gewinnt – so eine Reflexion wäre eigentlich unmöglich –, sondern vielmehr dann, wenn sie ihre sozio-kulturelle Situiertheit anerkennt und als ihren unhintergehbaren Ausgangspunkt auf sich nimmt: „[Die] Reflexion [ist] nur radikal [...] als Bewußtsein der *Abhängigkeit* [*dépendance*] ihrer selbst von dem unreflektierten Leben, in dem sie erstlich, ständlich und letztlich sich situiert“ (1974, 11; 1945, IX).

So betrachtet ist die phänomenologische Reduktion nicht eine *unfehlbare* Methode, welche die lebensweltlichen Vorurteile, Bedingtheiten und Begrenztheiten „negiert“ bzw. komplett *eliminiert* und damit *ein für alle mal* einen „Rückgang“ auf die absolute und unbedingte Transparenz der transzendentalen Sphäre garantiert (Merleau-Ponty 1974, 8; 1945, V). Vielmehr bildet sie eine „*unendliche*“ Aufgabe: eine durchaus *fehlbare* und *nie vollendete* „Anstrengung“ [*effort*], von den faktisch-geschichtlichen Befangenheiten Abstand zu nehmen – oder genauer: sie „*auszuschalten*“ –, um sie „*ohne mitzumachen*“ „anzuschauen“ und damit bewusst und verständlich machen zu können (Merleau-Ponty 2010 [1951-1952], 1211). Unsere lebensweltliche Situiertheit vollkommen auszulöschen, behauptet Merleau-Ponty mit Recht, ist also undenkbar: „Die wichtigste Lehre der Reduktion ist so die der Unmöglichkeit der *vollständigen* Reduktion“ (1974, 11; 1945, IX).

Nichts anderes geschieht mit der Methode der eidetischen Reduktion. Aus einer Merleau-Ponty'schen Perspektive kann die erste, „dogmatische“ Konzeption der Wesensschau insofern als *platonisch* bezeichnet werden, als sie davon ausgeht, dass es die eidetische Variation uns mit absoluter Sicherheit ermögliche, die Sphäre der inexakten geschichtlichen Faktizität definitiv zu überwinden und damit Zugang zu der ideellen Sphäre der „ewigen“ Wesenheiten zu erlangen (Merleau-Ponty 2010 [1951-1952], 1246, 1255; 1974, 11). Gegenüber dieser arroganten Position plädiert Merleau-Ponty (1974, 11 f.; 1945, VIII f.) triftig für eine bescheidenere, an den späten Husserl anknüpfende Auffassung der Wesensschau, welche diese nicht als ein „Ziel“ an sich begreift, sondern als ein durchaus fehlbares methodologisches

„Mittel“ dazu, unsere unumgänglich situierte Erfahrung „begrifflich“ zu fixieren und damit verständlich zu machen.

Diese Position, so Merleau-Ponty (2010 [1951-1952], 1263 f.), nimmt die Fallibilität der eidetischen Reduktion ernst. Das heißt: sie erkennt an, dass die Wesensschau misslingen kann, wenn es darum geht, die universalen und invarianten Züge der Erfahrung zu erfassen; denn sie „beinhaltet immer einen gewissen Grad an Naivität“ bzw. an „Nicht-Bewusstsein“ (Merleau-Ponty 2010 [1951-1952], 1264). Erkennt man die unhintergehbare geschichtliche und sozio-kulturelle *Begrenztheit* unseres Denkens und damit die darauf basierende Unmöglichkeit eines absoluten Selbstbewusstseins an, dann erscheint die Idee, dass man *ein für alle Mal alle die Möglichkeiten* der lebensweltlichen Erfahrung erfassen könne, als absurd. Ist mein Denken immer durch meine Situation notwendig *begrenzt*, dann ist es hoffnungslos, *alle denkbaren* Variationen eines Phänomens *in einem einzigen* Akt der eidetischen Variation zu berücksichtigen. In diesem Sinne behauptet Merleau-Ponty (2010 [1951-1952], 1263): Wenn ich jetzt auf eine „vor zehn Jahren“ durchgeführte Wesensschau zurückschaue, kann ich sofort erkennen, dass ich damals nicht das Wesen der *Sachen selbst* angeschaut habe, und zwar weil ich gewissermaßen in meinen vormaligen Vorurteilen befangen war.

Nun impliziert aber die Anerkennung der Grenzen der phänomenologischen Reduktionen, so Merleau-Ponty (2010 [1951-1952], 1182 f.) keineswegs, auf die grundlegenden Ansprüche der Philosophie zu verzichten, nämlich auf die Ansprüche auf Wahrheit und Vernunft, und damit in die irrationalistische Falle eines „*Relativismus über alles*“ zu tappen, wie er gerade von vielen postmodernen Autoren vertreten wird (vgl. Gellner, 1992). Vielmehr geht diese zweite Konzeption der Reduktionen mit einer neuen, bescheideneren Auffassung der Vernunft einher, welche die Arroganz der abstrakten Metaphysik hinter sich lässt, und zwar in dem Maße, in dem sie von der unumgänglichen „Verknüpfung von Wahrheit und Existenz“ ausgeht (Merleau-Ponty 2010 [1951-1952], 1265).

Diese bescheidenere Konzeption der Wahrheit und der Vernunft geht für Merleau-Ponty aber auch mit einer neuen Auffassung des Verhältnisses von Phänomenologie und

empirischen Sozialwissenschaften einher. Aus der Anerkennung des wesentlichen situierten Charakters und damit der Begrenztheit des philosophisch-phänomenologischen Blicks folgt, so Merleau-Ponty (2010 [1951-1952], 1213), die Notwendigkeit der Etablierung eines ständigen „Dialogs“ zwischen der phänomenologischen Forschung und der Soziologie, der Geschichte, der Ethnologie usw.; denn nur über diesen Dialog ist die Phänomenologin in der Lage, ihre notwendig limitierte Perspektive gleichsam zu ergänzen und dadurch ein umfassenderes philosophisches Wissen zu gewinnen. Genauer gesagt: Mithilfe des Austauschs mit der empirischen Sozialforschung kann die Phänomenologin die von ihrer geschichtlichen und biographischen Situation bestimmten Grenzen des Denkbaren überwinden und so gleichsam eine breitere und damit adäquatere eidetische Variation durchführen – d. h. eine Variation, welche auch Möglichkeiten berücksichtigen kann, die für sie schlicht *undenkbar* sein würden (Merleau-Ponty 2010 [1951-1952], 1213).

Aus dieser Sicht bildet also das Verhältnis von phänomenologischer Philosophie und den Sozialwissenschaften nicht eine Beziehung zwischen zwei strikt getrennten und hierarchisierten Erkenntnismodi. Vielmehr handelt es sich um ein Verhältnis der „Reziprozität“ bzw. der gegenseitigen „Verschlingung“ [*entrelacement*] (Merleau-Ponty 2010 [1951-1952], 1261) oder, um einen Begriff von Gallagher und Zahavi (2008, 220) zu gebrauchen, des „*mutual enlightenment*“. Wie Merleau-Ponty (2010 [1951-1952], 1261) mit Recht schreibt: „Die Eidetik der Geschichte befreit uns nicht von der historischen Forschung“, denn die sozialwissenschaftliche empirische Forschung hat gleichsam eine „belehrende Macht“.

Freilich versucht Luckmann (2007 [1970], 62 ff.) etwa im wichtigen Aufsatz „Über die Grenzen der Sozialwelt“ – und auch in denjenigen Schriften, in denen er sich mit dem Problem der persönlichen Identität beschäftigt (etwa Luckmann 2007 [2004], 231ff.) –, eine dialogische Kooperation zwischen eidetischer Phänomenologie und empirischen Sozialforschung zu etablieren. Zu einem *echten Dialog* der gegenseitigen Kritik und Korrektur im Sinne Merleau-Pontys kommt es dabei aber nicht. In der Tat bleibt Luckmann in diesen Texten der Metapher der

„Parallelaktion“ treu: Phänomenologie und Soziologie laufen gleichsam *nebeneinander* in dieselbe Richtung, sie *treffen* sich aber nie. Dabei bleibt, so scheint mir, die Phänomenologie sowohl methodisch so wie auch inhaltlich von der Begegnung mit der empirischen Sozialforschung unberührt.

ANMERKUNGEN

¹ Jochen Dreher bringt diesen begrifflichen Gegensatz Luckmanns auf den Punkt: „Die zwischen beiden Orientierungen [Phänomenologie und Soziologie. AG] bestehende Diskrepanz wird durch die konzeptuelle Unterscheidung von *Konstruktion* und *Konstitution* näher bestimmt. Hierbei ist die Grundannahme zentral, dass sozialwissenschaftlich betrachtet historische Welten in konkreten Erfahrungen und Handlungen gesellschaftlich *konstruiert* werden. Demgegenüber *konstituiert* sich aus phänomenologischer Sicht Wirklichkeit auf der Basis von allgemeinen Erfahrungsstrukturen der Bewusstseinstätigkeit“ (Dreher 2012, 11).

LITERATURVERZEICHNIS

- Belvedere, Carlos. 2011. *Problemas de fenomenología social*. Buenos Aires: Prometeo.
- Berger, Peter & Thomas Luckmann. 1969. *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit: Eine Theorie der Wissenssoziologie*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Crossley, Nick. 1995. „Merleau-Ponty, the Elusive Body and Carnal Sociology“. *Body & Society* 1 (1): 43-63.
- Dreher, Jochen. 2012. „Zur Konzeption einer angewandten Phänomenologie: Einleitung des Herausgebers“. In *Angewandte Phänomenologie: Zum Spannungsverhältnis von Konstruktion und Konstitution*, hg. von J. Dreher, 9-22. Wiesbaden: Springer.
- Dreher, Jochen. 2007. „Lebenswelt, Identität und Gesellschaft – sozialtheoretische Reflexionen zwischen Phänomenologie, Wissenssoziologie und empirischer Forschung – Einleitung“. In T. Luckmann, *Lebenswelt, Identität und Gesellschaft*, hg. von J. Dreher, 7-25. Konstanz: UVK.

Eberle, Thomas. 2012. „Phenomenological Life-World Analysis and Ethnomethodology's Program“. *Human Studies* 35: 279-304.

Eberle, Thomas. 1993. „Schütz' Lebensweltanalyse: Soziologie oder Protozoziologie?“. In *Gelehrtenrepublik – Lebenswelt: Edmund Husserl und Alfred Schütz in der Krisis der phänomenologischen Bewegung*, hg. von A. Bäumer & M. Benedikt, 293–320. Wien:Passagen.

Endreß, Martin. 2006. „Alfred Schütz (1899-1959)“. In *Klassiker der Soziologie. Bd. I*, hg. Von D. Kaesler, 283-312. München: Beck.

Fischer, Joachim. 2008. „Tertiärität. Die Sozialtheorie des 'Dritten' als Grundlegung der Kultur- und Sozialwissenschaften“. In *Phänomenologie und Soziologie: Theoretische Positionen, aktuelle Problemfelder und empirische Untersuchungen*, hg. von J. Raab et al, 121-130. Wiesbaden: VS Verlag.

Garfinkel, Harold. 1967. *Studies in Ethnomethodology*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.

Gugutzer, Robert. 2012. *Verkörperung des Sozialen: Neophänomenologische Grundlagen und soziologische Analysen*. Bielefeld: Transcript.

Heidegger, Martin. 2006. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer.

Husserl, Edmund. 1972. *Erfahrung und Urteil: Untersuchungen zur Genealogie der Logik*. Hamburg: Felix Meiner.

_____. 1950. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie: Allgemeine Einführung in die Phänomenologie, Husserliana III*. Den Haag: Martinus Nijhoff.

Knoblauch, Hubert et al. 2002. „Wissen und Gesellschaft: Grundzüge der sozialkonstruktivistischen Wissenssoziologie Thomas Luckmanns“. In T. Luckmann, *Wissen und Gesellschaft: Ausgewählte Aufsätze 1981-2002*, hg. von H. Knoblauch et al, 9-45. Konstanz: UVK.

Kracauer, Siegfried. 1922. *Soziologie als Wissenschaft: Eine erkenntnistheoretische Untersuchung*. Dresden: Im Sibyllen-Verlag.

Luckmann, Thomas. 2008. „Konstitution, Konstruktion: Phänomenologie, Sozialwissenschaft“. In *Phänomenologie und Soziologie: Theoretische Positionen, aktuelle Problemfelder und empirische Untersuchungen*, hg. von J. Raab et al., 33-41. Wiesbaden: VS Verlag.

_____. 2007 [2004]. „Zur Entwicklung und geschichtlicher Konstruktion persönlicher Identität“. In T. Luckmann, *Lebenswelt, Identität und Gesellschaft*, hg. von J. Dreher, 231-255. Konstanz: UVK.

_____. 2007 [2003]. „Von der alltäglichen Erfahrung zum sozialwissenschaftlichen Datum“. In T. Luckmann, *Lebenswelt, Identität und Gesellschaft*, hg. von J. Dreher, 151-165. Konstanz: UVK.

_____. 2007 [2001]. „Sinn und Sozialstruktur“. In T. Luckmann, *Lebenswelt, Identität und Gesellschaft*, hg. von J. Dreher, 138-141. Konstanz: UVK.

_____. 2007 [1982]. „Zeit und Identität: Innere, soziale und historische Zeit“. In T. Luckmann, *Lebenswelt, Identität und Gesellschaft*, hg. von J. Dreher, 165-193. Konstanz: UVK.

_____. 2007 [1973]. „Philosophie, Sozialwissenschaft und Alltagsleben“. In T. Luckmann, *Lebenswelt, Identität und Gesellschaft*, hg. von J. Dreher, 25-62. Konstanz: UVK.

_____. 2007 [1970]. „Über die Grenzen der Sozialwelt“. In T. Luckmann, *Lebenswelt, Identität und Gesellschaft*, hg. von J. Dreher, 62-91. Konstanz: UVK.

_____. 2002 [1990]. „Lebenswelt: Modebegriff oder Forschungsprogramm?“. In T. Luckmann, *Wissen und Gesellschaft: Ausgewählte Aufsätze 1981-2002*, hg. von H. Knoblauch et al., 45-55. Konstanz: UVK.

_____. 2002 [1983]. „Lebensweltliche Zeitkategorien, Zeitstrukturen des Alltags und der Ort des ‚historischen Bewußtseins‘“. In T. Luckmann, *Wissen und Gesellschaft*:

Ausgewählte Aufsätze 1981-2002, hg. von H. Knoblauch et al., 55-69. Konstanz: UVK.

_____. 2002 [1982]. „Wirklichkeit als Arbeit“. In T. Luckmann, *Wissen und Gesellschaft: Ausgewählte Aufsätze 1981-2002*, hg. von H. Knoblauch et al., 91-105. Konstanz: UVK.

_____. 2002 [1981]. „Zum hermeneutischen Problem des Handlungswissenschaften“. In T. Luckmann, *Wissen und Gesellschaft: Ausgewählte Aufsätze 1981-2002*, hg. von H. Knoblauch et al., 117-131. Konstanz: UVK.

_____. 1993. „Schütz'sche Protozoziologie?“. In *Gelehrtenrepublik – Lebenswelt: Edmund Husserl und Alfred Schütz in der Krisis der phänomenologischen Bewegung*, Hg. von A. Bäumer & M. Benedikt, 321-326. Wien: Passagen.

_____. 1992. *Theorie des sozialen Handelns*. Berlin: De Gruyter.

_____. 1991. „Protozoziologie als Protopsychozoziologie?“. In *Sinn und Erfahrung: Phänomenologische Methoden in den Humanwissenschaften*, hg. von M. Herzog & C. F. Graumann, 155-168. Heidelberg: Roland Asanger.

_____. 1979. „Phänomenologie und Soziologie“. In *Alfred Schütz und die Idee des Alltags in den Sozialwissenschaften*, Hg. von W. M. Sprondel & R. Grathoff, 192-206. Stuttgart: Enke.

Merleau-Ponty, Maurice. 2010 [1951]. „Le philosophe et la sociologie“. In M. Merleau-Ponty, *Œuvres*, hg. von C. Lefort, 1117-1118. Paris: Gallimard.

_____. 2010 [1951-1952]. „Les sciences de l'homme et la phénoménologie“. In M. Merleau-Ponty, *Œuvres*, hg. von C. Lefort, 1203-1267. Paris: Gallimard.

_____. 1974. *Phänomenologie der Wahrnehmung*. Berlin: De Gruyter.

_____. 1945. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard.

Psathas, George. 1989. *Phenomenological Sociology: Theory and Research*. Boston: University Press of America.

Reckwitz, Andreas. 2016. *Kreativität und soziale Praxis: Studien zur Sozial- und Gesellschaftstheorie*. Bielefeld: Transcript.

Ricouer, Paul. 1975. „Phénoménologie et herméneutique“. *Phänomenologische Forschung* 1, 31-77.

Rombach, Heinrich. 1994. *Phänomenologie des sozialen Lebens: Grundzüge einer phänomenologischen Soziologie*. Freiburg: Alber.

Rosa, Hartmut & Jörg Obterthür. 2020. „Einleitung“. In *Gesellschaftstheorie*, hg. von H. Rosa et al., 11-35. München: UVK.

Scavino, Dardo. 2007. *La filosofía actual: Pensar sin certezas*. Buenos Aires: Paidós.

Schnettler, Bernt. 2006. *Thomas Luckmann*. Konstanz: UVK.

Schütz, Alfred. 1991 [1932]. *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

_____. 1971 [1959]. „Das Problem der Intersubjektivität bei Husserl“. *Gesammelte Aufsätze III: Studien zur phänomenologischen Philosophie*, 86-118. Den Haag: Martinus Nijhoff.

_____. 1971 [1945a]. „Einige Grundbegriffe der Phänomenologie“. *Gesammelte Aufsätze I: Das Problem der sozialen Wirklichkeit*, 113-136. Den Haag: Martinus Nijhoff.

_____. 1971 [1945b]. „Über die mannigfaltigen Wirklichkeiten“. *Gesammelte Aufsätze I: Das Problem der sozialen Wirklichkeit*, 237-299. Den Haag: Martinus Nijhoff.

_____. 1970 [1959]. „Type and Eidos in Husserl's Late Philosophy“. *Collected Papers III: Studies in Phenomenological Philosophy*, 91-110. Den Haag: Martinus Nijhoff.

_____. 1962 [1953]. „Common Sense and Scientific Interpretation of Human Action“. In *Collected Papers I: The Problem of Social Reality*, 3-48. Den Haag: Martinus Nijhoff.

Srubar, Ilja. 2007. *Phänomenologie und soziologische Theorie: Aufsätze zur pragmatischen Lebenswelttheorie*. Wiesbaden: VS.

Srubar, Ilja. 1988. *Kosmion: Die Genese der pragmatischen Lebenswelttheorie von Alfred Schütz und ihr anthropologischer Hintergrund*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Weber, Max. 1984. *Soziologische Grundbegriffe*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Zahavi, Dan. 2007. *Phänomenologie für Einsteiger*. Wilhelm Fink: Paderborn.

_____. 2003. *Husserl's Phenomenology*. Stanford: Stanford University Press.

Alexis Emanuel Gros (PhD in Social Sciences, University of Buenos Aires, Argentina) is a phenomenologist, social theorist, and translator of German philosophical and sociological texts into Spanish. He specializes in the work of Alfred Schutz and in contemporary social theory. At the moment, he is Visiting Researcher at the Institute for Sociology at the Friedrich Schiller University Jena, Germany, as holder of an Alexander von Humboldt Scholarship. In Argentina, he is researcher at CONICET (National Scientific and Technical Research Council, Argentina), Assistant Professor of "Sociology" at the University of Belgrano, and Lecturer of "Social Phenomenology" at the University of Buenos Aires.

Address:

Alexis Emanuel Gros

1105 - Mario Bravo 376, 2A. City of Buenos Aires, Argentina

07745 - Jansonstraße 5 Jena, Deutschland

E-mail: alexisgros@hotmail.com

La voix de l'appel du sujet chez Jean-Luc Marion

Andriy Hnativ
Université de Lviv

Abstract

The voice of the subject's call according to Jean-Luc Marion

The topic of present paper relates to Jean-Luc Marion's conception of *subject-less-ness* of subjectivity which might, at first glance, seem somewhat impossible. In phenomenological triptych *Reduction and Donation* (1989), *Being Given* (1997), *In Excess* (2001), Marion listens to the voices of the Cartesian *ego*, Husserlian transcendental self, Heidegger's ontology of *Dasein*, and subjects their constituted *self-less-nesses* by the excess of saturated phenomena. Marion urges us to believe that «the phenomenon appears (shows itself) insofar as it gives itself» and, therefore, is not conditioned by the subject, because showing and givenness of phenomena determine both donation and phenomena. The French philosopher centers the subject on what he calls the « witness », « ego in the dative », « *interloqué* », « gifted » (*adonné*), « recipient » (*attributaire*) in which the self emanates from the principle of givenness (*donation*). This subject-less '*grammar-ego-logy*' in what Lévinas refers back to the «relation without a relation» of subject and declines *ego* in accusative form of Latin *me*, conducts Marion to jeopardize the status of the Lévinassian grammatical case of « *Me voici* » by exposing conception of subject in the first singular person of dative declension (*mihi*): « I receive myself from the call gifted to me ». Marion's intuition within the interlocutory and 'dislocatory' *variété* of subject (*interloqué*) reveals an *auto-giveness* (*Selbstgebung*) of the Heideggerian *Dasein*'s abyssal call which « is at the same time the caller and the one summoned (called) ». The pure form of the call incorporates the internal capacity of the *interloqué* (*Angesprochene*) to respond to the interpellation of audibly-disappearing response which offers a subject's surplus of inappropriate paradoxes, notably the dichotomy of love and being. J.-L. Marion takes up four characteristics of the claiming *interloqué* - convocation, surprise, identification, and facticity - to navigate the hermeneutic anonymous space covering the gap between the call and the responsal voice, in order to maintain the possibility of its own being delayed by the donation of the call already encountered before *verbum vocis*.

Keywords: subject, myself, interloqué, call, givenness, phenomenon

Les analyses que Jean-Luc Marion suit dans sa tentative de dégager la relation sans relation du sujet à l'autre s'effectuent au fil de la révision des principes généraux de la phénoménologie. Dignes de tous leurs efforts, ni Descartes, ni

Husserl, ni Heidegger n'ont vraiment réussi à dépasser l'horizon autarcique du sujet, c'est-à-dire à délivrer le soi de son ombre. Les motifs de cet échec sont variés. L'*égo* cartésien reste enfermé dans son solipsisme et sa pure identité. Le parcours de Descartes s'achève avec la conviction selon laquelle l'*égo* ne peut pas être décentré de son centre unique et mettre son *sum* à l'extérieur de soi. L'*égo* empirique de Husserl est trop fragile pour libérer le *Je* transcendantal de sa demeure intemporelle et, par conséquent, le sujet se dédouble entre un *Je* pur, transcendantal et un « moi » empirique. Par suite, l'apparaître tant du sujet que du monde est soumis à un principe de l'objectivité et ne reçoit plus qu'une faible proportion de la phénoménalité ; c'est face à cette pauvreté phénoménale que le *je* lui-même apparaît comme simple objet (Marion 1997, 348-351), parce que la phénoménologie de Husserl ne connaît que le sujet en tant qu'*égo* transcendantal. Une telle observation s'applique aussi à Heidegger avec une parfaite acuité. Dans *Réduction et donation*, J.-L. Marion critique l'auteur de *Être et Temps* en mettant en lumière ce qui arrive au sujet dans l'analytique du Dasein s'élargissant d'autant qu'*égo* cartésien. Le Dasein ne dépasse pas le *Je* du « je suis » mais au contraire, le confirme et le répète (Marion 1989, 160). J.-L. Marion écrit : « Les apories du 'sujet' hantent toujours le Dasein. Il se pourrait qu'il ne désigne pas tant ce qui succède au 'sujet', que son dernier héritier, en sorte d'en offrir moins un dépassement, que le chemin pour, éventuellement, y parvenir » (Marion 1997, 360).

La constance du Dasein sans prendre en compte aucune distraction extérieure est présentée au § 82 de *Être et Temps*. Le souci du Dasein reste indissociable de sa relation à soi-même. Ainsi « le Dasein est celui qui appelle et, en même temps, celui qui est appelé » (Heidegger 2001, 277), ce qui lui permet de rester la mesure de toute phénoménalité et de donner le sens à la réalité grâce à ses possibilités les plus propres (Romano 1998, 30). Quelle est la tâche que, par conséquent, s'assigne J.-L. Marion ? La trilogie phénoménologique : *Réduction et donation* (1989), *Étant donné* (1997), *De surcroît* (2001) mène le problème du sujet à travers des méditations portant sur la donation des phénomènes. J.-L. Marion entend avec une nouvelle oreille le mot « phénomène »

qui a moins à voir avec la constitution, au sens husserlien, et qui n'est pas conditionné par le sujet. Selon J.-L. Marion, « le phénomène apparaît (se montre) en tant qu'il se donne » (Marion 1997, 196) au regard du « témoin constitué » (Marion 1997, 302) qui succède maintenant au sujet constitutif. À dire vrai, la donation détermine autant le don que les phénomènes qui apparaissent de manière à révéler leur origine. Le témoin dégage peu à peu pendant la manifestation des phénomènes sa passivité et sa secondarité parce que les phénomènes ne sont pas des objets constitués par le sujet. J.-L. Marion repense le sujet en tant que le témoin, l'*ego* au datif, l'interloqué, l'attributaire, l'adonné susceptible d'accueillir le soi-même du principe de la donation.

1. Du principe à la donation

En identifiant les phénomènes avec les objets ou avec les étants, Husserl et Heidegger ont-ils réussi à comprendre l'essence de la phénoménologie en la ramenant à son principe ? C'est cette question qui conduit le projet de J.-L. Marion depuis la publication de *l'Étant donné*. Après la critique de la réduction husserlienne (« Autant d'apparaître, autant d'être » ; « Droit aux choses mêmes » ; « Principe de tous les principes ») (Marion 1997, 18-23) et de celle existentielle de Heidegger (la question de l'être) (Marion 1989, 304), J.-L. Marion élucide la troisième réduction : « Autant de réduction, autant de donation » (Marion 1997, 23). Depuis la publication de *Réduction et donation*, la troisième réduction phénoménologique devient la réduction de la forme pure de l'appel, qui « donne tout ce qui peut s'appeler et appeler » (Marion 1989, 305). D'emblée, nous sommes confrontés à la question : Comment le fait pur de l'appel, sans revenir à l'objectivité et à l'horizon pré-compréhensif de l'être, pourra-t-il mettre en lumière la compréhension du principe ?

J.-L. Marion en conclut que la donation, qualifie la monstration du phénomène à partir de soi-même. Le rôle principal revient à la donation : « La donation appartient moins à la phénoménologie, que la phénoménologie ne relève tout entière de la donation. En effet, la donation n'offre pas seulement à la phénoménologie un concept parmi d'autres, ni même l'acte privilégié pour accéder à elle-même, elle lui ouvre

aussi tout le champ de la phénoménalité. Car rien n'apparaît qu'en se donnant au regard pur ; et donc le concept du phénomène équivaut exactement à celui d'une donation de soi en personne ; la mise en scène du phénomène se joue comme la remise d'un don » (Marion 1997, 42).

Les raisonnements marionniens procèdent nécessairement de la donation qui permet de repenser le principe et la méthode phénoménologique en évitant de succomber à toutes formes *a priori* des présuppositions. L'interprétation marionnienne de l'intuition semble s'inscrire dans la recherche qui est celle de Kant, Husserl, Heidegger, Lévinas et Henry.

Sans négliger les analyses approfondies qui conduisent à la table des rapports entre l'intention et l'intuition, J.-L. Marion ne prétend pas envisager l'intuition illimitée, mais postule l'abandon de son principe à l'intérieur de ses limites (Caldarone 2007, 162). C'est dans cette perspective que J.-L. Marion et J. Derrida travaillent de manière systématique sur l'interprétation husserlienne de l'intuition et de la donation (Marion 1989, 33-38 ; Caputo 2003, 119-134). Si Derrida résiste à l'impératif intuitiviste, J.-L. Marion mène une critique de l'intention et de la signification et se demande, si « l'intuition doit se restreindre aux bornes de l'intentionnalité et de la transcendance de l'objet, ou si elle peut s'étendre aux possibilités immenses de ce qui *se* montre ? Husserl ici hésite : d'une part, il semble prétendre libérer l'apparaître (et non seulement l'intuition) de tout principe *a priori* ; d'autre part, il semble restreindre l'intuition au remplissement de l'intentionnalité d'objet, donc y borner l'apparaître. L'intuition contredit finalement la phénoménalité, parce qu'elle-même reste ici soumise à l'idéal de la représentation objectivante » (Marion 1997, 22-23).

Dans ce passage, J.-L. Marion confronte deux éléments. Premièrement, la présence risque de se fermer aux limites des idéalités mathématiques et, donc, il faut penser la présence hors de l'intuition. Au cours d'une deuxième remarque, J.-L. Marion relie l'intuition à la donation. Il en résulte que : « La donation précède l'intuition et l'intention, parce que celles-ci n'ont de sens que pour et par une apparition, qui ne vaut comme l'apparaître d'un apparaissant (un étant phénomène)

qu'en vertu du principe de corrélation – donc de la donation » (Marion 1989, 53).

J.-L. Marion interprète cette donation comme originaire et précédant l'intuition et l'autonomie de la signification. Néanmoins la phrase de J.-L. Marion n'a pas empêché Derrida de le contredire, parce que, selon ce dernier, la signification reste indépendante de la présence et de la donation. À cet égard, on pourrait considérer la *V^{ème} Méditation Cartésienne* de Husserl où l'impossibilité de la non-apparition de l'autre appartient à la structure du *tout autre*. L'autre apparaît de telle manière que son expérience est impossible, non donnée, non représentée, bref absente. Derrida analyse l'image de l'ami qui apparaît sans apparition : « l'autre apparaît *comme tel*, c'est-à-dire qu'il apparaît comme un être dont l'apparition apparaît sans apparaître, sans se soumettre à la loi phénoménologique de la donnée originaire et intuitive qui règle toutes les autres apparitions, toute autre phénoménalité *comme telle*, toute autre phénoménalité du *comme tel*. Le tout autre, *et tout autre est tout autre*, vient ici déranger l'ordre de la phénoménologie » (Derrida 1994, 259).

Derrida n'accepte pas l'excès de la donation (*Gegebenheit*) sur un regard qui se porte vers le donné, qu'il soit déjà donné ou qu'il arrive à se donner dans la donation-pas-encore-donnée (*il n'y a pas*) (Caputo 2003, 126). J.-L. Marion est convaincu que la donation attend le moment de son autodonation dans l'événement. Il tente même d'élargir le champ de la donation pour dépasser les limites de l'intuition et de l'expérience possible, dans ce qu'il nomme la présence. Pour réussir un tel retournement qui libère la donation de la présence, J.-L. Marion introduit le terme « phénomène saturé », désignant ainsi une donation illimitée et inconditionnée (Marion 1997, 264). Il est remarquable que, dans le phénomène saturé se révèle tout à fait la nouvelle possibilité d'une intuition que rien ne mesure ou d'une manifestation des phénomènes parfaitement libres. Influencé par la définition kantienne de l'idée esthétique comme « représentation inexponible de l'imagination » (Kant 1985, 1132 ; Caldarone 2007, 186), J.-L. Marion considère la surabondance de l'intuition et le défaut du concept pour rendre justice des phénomènes. Cette exposition

des phénomènes saturés envisage, donc, la possibilité inconditionnée présente dans chaque possibilité finie: « Ainsi, au fil conducteur du phénomène saturé, la phénoménologie trouve-t-elle sa dernière possibilité: non seulement la possibilité qui surpasse l'effectivité, mais la possibilité qui surpasse les conditions mêmes de la possibilité, la possibilité de la possibilité inconditionnée – autrement dit la possibilité de l'impossible de l'impossible, le phénomène saturé. Bien que paradoxal ou pour cela même, le phénomène saturé ne doit donc aucunement s'entendre comme un cas exceptionnel, voire vaguement irrationnel (pour tout dire 'théologique') de la phénoménalité. Il accomplit au contraire le développement cohérent et rationnel de la définition la plus opératoire du phénomène: lui seul apparaît véritablement comme soi-même, de soi-même et à partir de soi-même, puisque lui seul apparaît sans les limites d'un horizon, ni la réduction à un *Je* et se constitue lui-même, au point de *se* donner comme un *soi* » (Marion 1997, 304-305). J.-L. Marion met ici en évidence l'importance du phénomène saturé pour évaluer la phénoménalité de tous les phénomènes d'après le principe de la donation.

2. La donation des phénomènes

Au cours de nos analyses préliminaires, nous avons été conduits à nous interroger sur la conception de la phénoménologie qui part du principe que « la donation absolue est un terme ultime de la pensée » et pour laquelle « aucun apparaître ne fait exception au pli de la donation, même s'il n'en accomplit pas toujours entièrement le pli phénoménal » (Marion 2001, 15, 26). Comment penser et comprendre le phénomène qu'il n'est pas que l'essence de la phénoménalité qui se manifeste (Marion 1997, 31-42) ? La méditation du phénoménologue français révèle que « le phénomène apparaît (se montre) en tant qu'il se donne ». Il faut reconnaître à la fois l'initiative des phénomènes de cheminer vers le *soi* du *Je*, et voir leur corruptibilité quand ils se montrent dans l'interprétation que l'*ego* et l'être en donnent. C'est le phénomène « qui *se* montre, de lui-même » librement, sans obstacles, inconditionnellement. Dans un premier temps, la manifestation du phénomène dans

son initiative d'apparaître est extérieure à la conscience ; dans un deuxième temps, le phénomène se met en scène à partir de lui-même, voire à partir du principe de donation qui « dirige après coup l'apparaître, en tant précisément qu'il l'a laissé apparaître à partir de lui-même, en tant qu'il constate exactement qu'il s'est absolument donné – ou non » (Marion 1997, 29 ; Marion 2020, 21). La réduction exerce la qualité du phénomène parce qu'elle le protège de l'objectivité et de l'étantité; le phénomène une fois réduit «au pur donné se donnant ne dépend que de soi » (Marion 1997, 27). Que veut dire « soi » ? Le soi du phénomène réduit au pur donné et exclu tant de l'intervention du sujet qui constituait la causalité du monde naturel, ce phénomène surgit du privilège de donation qui « se donne sans limite ni présupposé, parce qu'elle (se) donne – elle seule – sans conditions » (Marion 2017, 82). En vérité, remarque J.-L. Marion, c'est le soi du phénomène dans sa phénoménalité qui scandalise le statut de la phénoménologie dans sa prétention à constituer les phénomènes à *partir de soi* pour enfin leur suggérer un commencement *magique* à partir de lui-même (Marion 1997, 79). Qui donc est le soi énigmatique du phénomène se donnant ? J.-L. Marion n'hésite pas à donner une réponse générale : « L'origine de la donation reste le "soi" du phénomène, sans (autre) principe ni origine que soi. 'La donation de soi', '*Selbstgebung*', indique certes que le phénomène se donne en personne, mais aussi et surtout qu'il se donne de lui-même et à partir de lui-même » (Marion 1997, 33).

Une telle phrase de J.-L. Marion fait allusion au § 7 de *Être et Temps* : « lui seul (le phénomène) apparaît véritablement comme soi-même, de soi-même et à partir de soi-même » (Heidegger 2001, 31 ; Marion 1997, 305). L'intérêt de Heidegger se concentre sur la chose qui apparaît, plutôt que sur l'origine de l'apparaître. Il fait une distinction entre le phénomène (*Phänomen* qui se manifeste de soi-même et à partir de soi-même), l'apparence (*Schein* qui envisage le soi inauthentiquement), l'apparition (*Erscheinung* qui n'apparaît par soi-même qu'indirectement (Heidegger 2001, 28-29). J.-L. Marion reprend la classification du phénomène chez Heidegger (Mackinlay 2010, 16-19). C'est justement à partir de soi du phénomène que se découvre le retard du regard sur

l'origine de pur donné. Une lecture attentive du rôle primaire du soi du phénomène élucide l'oubli du sujet. En réponse à cette explication, J.-L. Marion écrit : « Comment en effet un phénomène peut-il revendiquer de se déployer par lui-même et en soi-même, si un *Je* transcendantal le constitue comme un objet, mis à la disposition pour et par la pensée qui le gouverne exhaustivement ? (...) Pour admettre au contraire qu'un phénomène se montre, il faudrait pouvoir lui reconnaître un *soi*, tel qu'il prenne l'initiative de sa manifestation » (Marion 2001, 35).

J.-L. Marion n'hésite pas à dire que l'excès du phénomène ouvre une nouvelle perspective à partir de la phénoménologie de la donation et s'éloigne du sujet métaphysique. Il souligne que : « le *soi* du phénomène se marque dans sa détermination d'événement : il vient, survient et part de lui-même et, *se* montrant, il montre aussi le *soi* qui prend (ou retire) l'initiative de *se* donner » (Marion 1997, 226).

Nous sommes alors conduits vers le soi du phénomène qui reste à l'origine de son apparaître et de sa donation. C'est être adonné qui reçoit l'appel et renvoie au sujet en attendant son *destin*.

3. L'appel du sujet au-delà de l'appelant « me voici »

Le tournant phénoménal de la phénoménologie de la donation a causé un changement dans la compréhension du sujet ou, pour le dire autrement, le sujet a été dépossédé du *fons et origo* du phénomène. Son privilège de donner une *Sinngebung* aux étants s'est transformé inévitablement dans l'activité des phénomènes pour qu'ils puissent se manifester sans le sujet. On comprend alors que J.-L. Marion suive le même objectif que Heidegger : situer la phénoménalité dans un contexte nouveau. Heidegger explique de cette manière, que l'origine de la phénoménalité ne provient pas de l'activité du sujet, ni de la conscience. Il interrompt la corrélation noético-noématique de l'intentionnalité pour préserver la transcendance de l'apparaître. Lévinas et J.-L. Marion tirent les deux caractéristiques propres à un nouveau paradigme de la phénoménologie : du côté de l'objet, la notion du *rien* maintient le phénomène dans une corrélation noématico-noétique ; du côté

du sujet – la notion de *Gelassenheit* contient la passivité qu'impose une réceptivité plutôt que la constitution (Zarader 2003, 111). Pour dépasser la tradition égologique (l'*ego cogito*, le sujet transcendantal, *Dasein*), J.-L. Marion invoque la nouvelle modalité du sujet : l'*interloqué* (*der Angesprochene*). L'interloqué accueille l'appel du donné en se purifiant de l'autarcie du Soi. Dans ses analyses tardives, J.-L. Marion regarde le sujet comme *témoin* du paradoxe (phénomène saturé), comme *l'attributaire* qui non seulement se dirige vers *l'adonné* et en recevant le donné mais qui se reçoit lui-même dans l'acte de recevoir. J.-L. Marion envisage la forme plus récente du sujet à travers la réduction érotique, où le soi se présente comme l'amant qui répond au souci cartésien de l'*ego cogito* et de la certitude. Le sujet, dans un certain sens se décentre du nominatif, locatif, accusatif pour enfin s'effectuer au datif dans *Étant donné*. Bien sûr, le *Je* du sujet au nominatif correspond à la pensée cartésienne et husserlienne, le rôle du génitif pèse sur le *Dasein* heideggérien et, enfin, l'accusatif du « me voici » s'impose à Lévinas (Marion 1997, 371). D'une certaine façon, les métamorphoses grammaticales du sujet ne conduisent pas à une nouvelle incarnation mais mettent en œuvre un nouveau destin du sujet.

S'interroger ainsi sur la question du sujet, c'est découvrir le désir de relire, déplacer, reconduire une modalité significative du sujet. Il ne suffit pas d'accepter les catégories qui lui sont propres mais il faut évoquer à nouveau le sujet en vue de la promesse qui s'ouvre à lui dans l'appel. Telle est l'intuition qui ouvre des nouvelles voies chez J.-L. Marion. Il relit le destin du sujet dans son commentaire du *Dasein* heideggérien. C'est une contingence du *Dasein* au monde qui désavoue sur ses prétentions à se constituer objectivement et à observer le monde selon un mode privilégié, la résolution anticipatrice (*Entschlossenheit*) « ist ein ausgezeichnete Modus der Erschlossenheit des Daseins. Die Erschlossenheit aber wurde früher existenzial interpretiert als die *ursprüngliche Wahrheit* » (Heidegger 2001, 297). On voit ici que la résolution permet au *Dasein* d'atteindre le sens de son être à travers le soin (*Sorge*) en personne parce que « das Dasein wird 'wesentlich' in der eigentlichen Existenz, die sich als

vorlaufende Entschlossenheit konstituiert. Dieser Modus der Eigentlichkeit der Sorge enthält die ursprüngliche Selbstständigkeit und Ganzheit des Daseins » (Heidegger 2001, 323; Marion 1991, 80-81; Marion 1991a, 238). L'allusion faite au manque de substantialité et d'autofondation du Dasein cache la qualité de l'auto-constance (*Selbst-ständigkeit*) que révèle l'autoréférence du Dasein à lui-même : « das Dasein sei der Rufer und der Angerufene *zumal* » (Heidegger 2001, 275). Heidegger met en évidence l'appel de la conscience (*Gewissensruf*) qui parle seulement et constamment sous le mode du silence, à savoir (Heidegger 2001, 273). L'auteur de *Être et Temps* traite encore d'une certaine façon, l'appel de la conscience comme un silence, un « rien » où le soliloque du Dasein reconduit au mode propre de son existence. Heidegger montre que « dem angerufenen Selbst wird » nichts « zugerufen, sondern es ist *aufgerufen* zu ihm selbst, das heißt zu seinem eigensten Seinkönnen » (Heidegger 2001, 273). J.-L. Marion dit qu'ici l'appel se ferme à la transcendance du Dasein et garde son anonymat (Marion 1998, 11-26 ; Marion 2000, 231-232) pour contester l'extériorité de l'appel du Dasein. Dans *Être et Temps* Heidegger insiste sur cette indétermination et discontinuité de l'appel en tant que « das angerufene Selbst bleibt in seinem Was unbestimmt und leer (...) Der Rufer des Rufes – das gehört zu seinem phänomenalen Charakter (...) 'Es' ruft, wider Erwarten und gar wider Willen » (Heidegger 2001, 274-275). L'appel appelle le Dasein à venir vers-après-au-delà du phénomène pour s'approcher de la voix qui appelle l'être du Dasein. Ce thème est évidemment fondamental chez Heidegger après la *Kehre*, classiquement associée au remplacement du Dasein, mais reformulé à la lumière de l'appel de l'Être. Heidegger retourne à ce thème dans ses œuvres *Qu'est-ce que la métaphysique ?* (1929) et *Lettre sur l'humanisme* (1946) pour transformer l'appel du soi du Dasein en l'appel de l'être (*Anspruch des Seins*) (Heidegger 1976: 309). Ce mot de « l'appel de l'être (...) vient après le sujet (la résolution anticipatrice de Dasein) et bien aussi après le Soi, puisqu'il se laisse instituer par l'*Anspruch des Seins* » (Marion 1991, 85-86). On comprend alors que la réponse de l'homme à l'appel de l'Être montre l'homme comme le berger de l'Être : « der Mensch ist der Herr

des Seienden (...) indem er in die Wahrheit des Seins gelangt. Er gewinnt die wesenhafte Armut des Hirten, dessen Würde darin beruht, vom Sein selbst in die seiner Wahrheit gerufen zu sein. Dieser Ruf kommt als der Wurf, dem die Geworfenheit des Daseins entstammt (...) Der Mensch ist der Nachbar des Seins » (Heidegger 1967, 342). L'homme en tant que revendiqué par l'être (*der Angesprochene*) et qui répond à son appel échappe à toute subjectivation : « Alles Werten ist, auch wo es positiv wertet, eine Subjektivierung. Es läßt das Seiende nicht: sein, sondern das Werten läßt das Seiende lediglich als das Objekt seines Tuns — gelten ». (Heidegger 1967, 349). En séparant le sujet et l'écoute de l'appel de l'Être, Heidegger a tourné la page de la subjectivité et a gagné le large. Dans la relation entre revendiqué et appelant, l'appel de l'Être ne renvoie pas encore suffisamment à un dialogue personnel pour découvrir la diversité des appels au-delà de la neutralité de l'Être.

Pourtant l'entreprise entière de J.-L. Marion revient à établir que *l'interloqué* étymologiquement relaie le revendiqué de l'appel de l'Être. L'interloqué appelé ne remplace pas les précédentes métamorphoses du sujet, bien au contraire, il invite le *Je* à vivre une nouvelle expérience (*Erlebnis*) : « La revendication suscite un 'me voici', donc dégage un *me*, sans laisser place à un *je*. (...) La revendication, en *me* revendiquant, renvoie, à travers cet effet, à son interpellation originaire. L'épreuve du *me* que je *m'entends* dire n'offre aucune preuve d'un quelconque *Je* transcendantal venu de l'arrière-monde, mais en tant que pure et simple épreuve, m'affecte par sa revendication et au statut d'interpellé. Le pôle surgit auquel je dois *me* référer, plus exactement auquel le *je* dois se référer désormais comme un *me*, ne reconduit à nul arrière — *je*, — *Je* reste en réserve invisible, comme un pôle plus originaire, qui ouvrirait l'horizon phénoménologique et le commanderait —, mais désigne une instance inconcevable, innommable, imprévisible, qu'exerce la revendication elle-même. Sans doute, à *m'entendre* ainsi interpellé, je *m'éprouve* revendiqué, donc convoqué comme un suspect pour vérification d'identité et ainsi identifié. Mais précisément, cette identité ne me revient plus en propre : je ne puis la produire de mon propre chef et si jamais

elle me devient accessible, je la devrai à une parole proférée d'ailleurs. Je *m'éprouve* (plus exactement *je s'éprouve*) comme un *moi/me*, c'est-à-dire éprouve sa pure et simple identification à l'épreuve passive d'un *moi* subi et reçu : dans l'épreuve qui lui impose la revendication, le *je* ne se redouble pas d'un *moi*, qui le soulignerait d'autant; il se transmue en *lui* et s'y perd. Le *moi* – ou plus exactement le *me* – interpelle entérine la disparition de tout *Je*, sous l'empire en ceci irrémédiable de la revendication. Le désastre du *Je* marque l'accomplissement de la revendication » (Marion 1991, 86-87; Marion 1991a, 243).

On peut appliquer ici la triplicité essentielle de l'interloqué. D'une part, il reconnaît l'importance de la relation avec la non-mienneté, qui, en un autre sens le plonge dans la surprise mais autrement que ne le fait l'*Innigkeit* extatique du Dasein ou l'autoaffection de Henry. Ce dernier questionne le *je* au nominatif qui est en soi la relation à soi. J.-L. Marion affirme ici la modalité non-extatique du *moi* provenant de la logique de l'interlocution originaire (Marion 1996, 47). L'interprétation de J.-L. Marion consiste à avancer que ce *me* à l'accusatif renvoie à un principe initial, « la reconduction de la revendication de l'être à la forme pure de l'appel » (Marion 1989, 296). Il suffit d'entendre cette phrase comme la troisième réduction phénoménologique. Elle montre l'interloqué (interpellé) « comme revendiqué, assigné et convoqué à l'accusatif, privé de son droit au nominatif dénominant toute chose à la manière d'un accusé; interpellé à l'accusatif, dépossédé du nominatif par l'appel interjeté contre lui, le *me* manifeste phénoménologiquement l'absence de tout *Je* » (Marion 1989, 296). La figure de l'interloqué précède le Dasein parce qu'elle est capable d'altération. De la même manière, l'appel de l'être s'applique au *là* (Da) du Dasein qui se change de nominatif en accusatif. Tendue secrètement vers l'origine, le Dasein laisse pressentir le commencement – l'autre commencement – qui conduit au « laisser l'être dire son être ». L'appel de l'être détermine le 'là' du Dasein oublié au nominatif pour s'exposer à l'être comme l'accusatif.

Pour réussir un tel retournement qui libère le *me* du *je*, il faut au préalable que nous évoquions ce que signifie *me voici* chez Lévinas. En reprenant le commandement de l'autre comme

l'expérience de ma passivité, Lévinas voit dans la réponse responsable à cet appel ce qui conditionne mon identité. L'existence du soi commence à l'accusatif: « *Me voici* », car l'écho nominatif du soi à moi provient de la réponse à un appel d'autrui par l'accusatif *me*. Que signifie, alors, appeler ? À son habitude, Lévinas énonce que l'appel vient d'autrui: « C'est précisément dans ce rappel de ma responsabilité par le visage qui m'assigne, qui me demande, qui me réclame : c'est dans cette mise en question, qu'autrui est prochain » (Lévinas 1986, 245).

Le *me voici* de ma réponse révèle la primauté de la responsabilité 'par' et 'pour' autrui par rapport à moi, à ma liberté qui lui répond (Lévinas 1978, 141). En tant que le moi répond: *Me voici*, il ouvre l'avenir, la temporalité renouvelée en dépassant l'anonymat dans lequel il se pose au nominatif. L'accusatif « désigne une instance inconcevable, innommable et impévisible » (Marion 1989, 298) à cause de la revendication qui m'appelle : « Je n'ai pas encore pu dire *je*, que déjà la revendication m'a hélé, donc m'as pris et compris, parce qu'elle m'a sommé et nommé comme un *me*. En effet, que puis-je répondre à une revendication, sinon que '*Me voici ! Parle !*' » (Marion 1989, 297).

Le *me voici* se substitue au sujet du «je peux» (*das Vermögen des Daseins*), et exprime à l'accusatif la conscience du *Je* constituant au nominatif. Cette manière, qui interprète « le sujet sans subjectivité » rend impossible toute l'autoconstitution du sujet censé être maître du soi-même (Lévinas 1961, 188). Le moi est obligé de s'inscrire dans la célèbre phrase de Dostoïevski dans *Les frères Karamazov*: « *Nous sommes tous coupables de tout, devant tous, et moi plus que n'importe qui* » (Dostoïevski 1977, 310) et de l'appliquer à sa vocation en la transformant ainsi : Nous sommes tous appelés par autrui et le moi est appelé plus que n'importe qui. Telle préséance du *me voici* qui était altéré par l'appel d'autrui, me limite, moi cesse d'être moi et introduit une asymétrie entre le moi appelé et l'autre appelant. On comprend aisément que le revendiqué puisse rejeter l'appel d'autrui mais sans jamais pouvoir l'entendre, parce que la réponse est insérée dans la subjectivité exposée dans un *me voici*. Le sujet appelé est « l'accusé (...) ou responsable de ce que font ou souffrent » les autres parce que sa

persécution à l'accusatif se retourne en expiation du nominatif. Lévinas écrit que « sans la persécution, le Moi relève la tête et couvre le Soi. Tout est au préalable à l'accusatif – condition exceptionnelle ou in-condition-du soi, signification du pronom *Se* de qui nos grammaires latines elles-mêmes 'ignorent' le nominatif » (Lévinas 1978, 177). La persécution révèle aussi la pensée amphibologique (différente) qui doit substituer la différence ontologique entre l'être et l'étant. Pour réussir son projet, Lévinas pose l'équivalence entre le dit et l'être, entre le langage et la conscience pour montrer enfin « la signification du Dire qui précède l'essence ». Le Dire s'adresse seul à moi, pour que j'y réponde. Le Dire invite *Je* (dit) convoqué à écouter et à s'éprouver passivement. Lévinas envisage l'appel qui convoque *je* à s'exposer à l'accusatif *me* pour devenir l'unique interlocuteur du Dire (Marion 1986, 58). Dans la mesure où *me* s'expose au *je*, il semble bien en un sens marionnien caractériser le *me* selon trois qualités. Au début, *me voici* à l'accusatif se réfère au nom d'autrui pour se recevoir du point de vue de cet autre à titre du non-étant. Il ne s'agit pas ici, selon Lévinas, de décentrement du *je* au sein de l'autre parce que « le *moi se* découvre déjà à l'accusatif avant d'avoir exercé le moindre *ego* » (Lévinas 1978, 177). J.-L. Marion évoque ici Pascal, qui a accompli cette réduction à l'encontre de Descartes (Marion 1986, 343). Le deuxième trait du *me voici* met en évidence la reconnaissance de droit d'autrui sur moi parce que son visage *me* revendique. Ce renversement introduit le troisième trait qui opère l'expulsion du *me voici* hors de l'être « sous un masque d'emprunt » (Marion 1993, 59). Il apparaît clairement à Lévinas que le *me voici* personnifie l'unique puits d'eau au désert de la charité incalculable où le sujet étanche sa soif du Soi.

D'une certaine façon, la possibilité de se libérer du *je*, réconcilie le *me voici* avec le *Dasein*. Chacun se détache de son essence et souffre de son incapacité à se nommer au nominatif. La relation d'indépendance brouille leur tâches: le *Dasein* s'ouvre à l'être en prenant sa distance par rapport à autrui, tandis que *me voici* s'expose à autrui en négligeant l'être. Pour dépasser cette différence ontologique Lévinas est conscient de l'insuffisance d'une réduction du *je* au *me* (Marion 1977, 274-

280). En quoi la subordination au visage d'autrui peut-elle être plus convaincante que l'événement de l'être? (Marion 1993, 60-62) L'effort de Lévinas pour assimiler le sujet à l'otage et la subjectivité du sujet à sa substitution ne parvient pas à dépasser, selon J.-L. Marion, la différence ontologique: « Entre le locatif du *Da (sein)* et l'accusatif du *me*, une similitude se dégage d'elle-même : la revendication détermine ces deux instances du *je* de telle sorte qu'il doive renoncer à toute autarcie, donc s'admettre essentiellement altéré » (Marion 1989, 299). Un contenu non autonome du *me voici* comme otage d'autrui devient la proie de l'indécision et de l'irresponsabilité.

À vrai dire, J.-L. Marion souligne l'importance de la revendication qui invite *me voici* à répondre à la voix de l'appel. Avant de suivre l'appel il faut que l'appelé soit disponible pour la revendication et capable de l'écouter. Selon J.-L. Marion « la revendication ne revendique nul autre interlocuteur que celui qu'elle interloque » (Marion 1989, 300). C'est que J.-L. Marion pense que la réponse demeure dans *l'interloqué* (*Angesprochene*) ; elle précède non seulement *Anspruch des Seyns*, mais surpasse la capacité du sujet lévinassien à entendre un appel.

De façon décisive par rapport à son principe l'appel se donne sans se nommer et reste dans l'anonymat « du quoi et du qui, la convocation ne surprendrait pas. Réciproquement, si je savais, d'avance, que c'est d'être, ou bien autre, ou bien Dieu, ou bien la vie, qui me convoque, alors j'échapperais d'emblée au statut plein d'un interloqué puisque je serais affranchi de toute surprise; et donc, sachant par avance (ou du moins immédiatement) à quoi et à qui j'ai affaire avec parole entendue, je connaîtrais (quoi) ou je répondrais (qui), selon le surplomb d'une constitution ou l'égalité d'un dialogue, sans la passivité interloquée d'une surprise; bref, je redeviendrais un *je*, qui se délivre du rang d'un *me* » (Marion 1991, 92; Marion 2000, 228-235). Il faudra d'abord distinguer les trois manières d'entendre ce terme. La première se détermine du point de vue du phénomène saturé qui se décline en quatre types : l'événement, l'idole, la chair et l'icône. L'anonymat de l'appel trouve sa confirmation dans le phénomène de la révélation qui caractérise le paradoxe des paradoxes. Le deuxième argument

qui détermine l'anonymat de l'appel accompagne d'habitude la notion du don à partir de la donation du don. La réduction du don met entre parenthèse le donataire, le donateur et le don lui-même pour libérer la disponibilité du don de la trace métaphysique : « En perdant la présence, le don ne *se* perd pas, mais perd ce qui ne lui convient et ne revient pas – revenir à *soi*. Ou plutôt, il se *perd* bel et bien, mais au sens où il se déprend ainsi de soi, s'abandonne hors de soi – hors du *soi* – pour s'accomplir comme perte de soi, mais non pas en pure perte (...) si le don n'est pas présent, donc n'apparaît jamais dans la présence, on peut sans doute en conclure qu'il n'est pas ; mais on peut aussi en inférer qu'il n'a à être, ni à subsister selon la présence pour se donner. Mieux, le don se donne dans la mesure stricte où il renonce à être, où il s'excepte de la présence, où il se défait de soi en défaisant en lui la subsistance. Le paradoxe initial – le présent (le don) ne peut être présent dans la présence – se retourne dès lors en un autre – le présent (le don) se donne sans la présence. L'aporie devient percée » (Marion 1997, 116).

Par là même, c'est la donation de l'appel qui dégage sa richesse, indépendamment de tout « interlocuteur » et, en même temps, elle est chargée de la contingence du donné pur (l'arrivage, le fait accompli, l'incident) (Marion 2000, 232). De fait, le don, dans la mesure où il était reçu déplace la sphère subjective du Soi autarcique. Ainsi, le sentiment de l'endettement est très important parce que, en fait, il envisage le pré-je en tant qu'antérieur à la constance du sujet. À partir de la réduction du don à la donation, l'appel anonyme dégage la structure pré-subjective du sujet pour y répondre.

Dans la troisième caractéristique de l'appel, le fait qu'il soit sans-nom, J.-L. Marion veut certes prêter attention à la relation phénoménologique entre l'appel et la réponse parce que « toute pensée radicale implique que l'appel ne soit entendu que dans la réponse » (Chrétien 1992, 42 ; DeLay 2018, 207). Il y a *tout* dans l'appel sauf le nom, ce qui signifie que la fonction du nom n'est pas propre à lui. *Tout* appartient à l'appel quand il revient maintenant à l'appelant de lui répondre. L'appel révèle un appelant sans présupposer aucune connaissance. Bien que l'identité de l'appelant pose un problème, cela « ouvre en moi

l'espace de son écoute » et l'appel même « à moi lancé me rend moi-même pour moi-même problématique » parce que la « perplexité sur l'origine de l'appel est une perplexité où il y va de moi-même » (Chrétien 1992, 61-62 ; De Gramont 2017, 14). Si le moi doit se reconnaître désormais comme celui qui originellement répond à l'appel, il faut garder la distance originaire de la réponse de l'appelant pour sortir de l'horizon du pensable, du compréhensible. Dès lors, le sens de l'appel réside dans la convocation qui devient d'une certaine façon le lieu même de la naissance de témoin, de l'interloqué. Le seul terrain sur lequel pourra se poser la question du nom de l'appel s'enracine dans la réponse. D'où la leçon considérable qu'il faut tirer de cette démarche et qui consiste à recevoir son nom à partir de la réponse. En fait, J.-L. Marion garde la même logique quand il envisage la fonction nominative du donataire vis-à-vis du donateur. C'est grâce à la fonction du *me voici* de la réponse que l'appel s'élève au niveau de *tu es là* (Marion 2000, 233). Cela ne veut pas dire que l'absence ou le défaut de la réponse anéantit l'appel, bien au contraire, l'anonymat de l'interlocuteur confirme l'appel. Dans le langage de Heidegger « die eigentümliche Unbestimmtheit und Unbestimmbarkeit des Rufers ist nicht nichts, sondern eine *positive* Auszeichnung. Sie bekundet, daß der Rufer einzig aufgeht im Aufrufen zu ..., daß er *nur als solcher gehört* und ferner nicht beschwätzt sein will » (Heidegger 2001, 275). Il paraît clair pour Jean-Louis Chrétien que « cet être appelé est premier, et cette affection précède toute détermination de l'identité de ce qui m'appelle, à savoir, afin que cette identité puisse être assignée, elle ne le sera que par une interrogation postérieure. Initialement, l'être appelé laisse ouvertes toutes les possibilités sur la nature de l'appelant » (Chrétien 1992, 60). On touche évidemment ici le point essentiel: si après la subordination à la logique de l'appel, le *Je* se reconnaît comme un *me voici* avant toute subjectivité, l'identité de l'interlocuteur sera partiellement dévoilée parce que l'accomplissement de l'appel par l'interloqué précèdera la conscience de l'appel (Marion 2000, 234).

J.-L. Marion détermine quatre caractères de l'interloqué: convocation, surprise, interlocution, facticité. Le propre de la convocation, c'est d'« annuler la subjectivité au profit d'une

identité originellement altérée » (Marion 1991, 88). Être convoqué va conférer à l'appelé une double exigence: se soumettre à la relation originelle et se libérer de la référence à soi et de l'auto-affection. Par conséquent, le retournement de l'*ego* en *mihi* montre que *me* résulte d'une relation d'origine inconnue au sens de l'auto-individualisation.

La deuxième qualité de l'interloqué, la surprise, reste indéterminée et contredit toute extase de la connaissance. La surprise de l'appel conduit à « la perte de la conscience de soi et à l'impuissance à connaître le pôle originel de la revendication comme un objet » (Marion 1991, 88). L'appel de l'appelant anonyme à l'appelé contredit l'intentionnalité et se donne en dehors de l'attente extatique du sujet. Ainsi, la phénoménalité de l'appel envisage l'isolement du don, qui n'a pas à être reçu ou manifesté du côté du donataire, parce qu'il le surprend et le précède (Caldarone 2007, 65). Le donateur ne remplace pas le sujet mais il advient dans son absence subjective comme la surprise démesurée: « l'*ego est* en tant qu'il revient identiquement à soi, le donateur *n'est pas* (manque, disparaît, reste inconnu, anonyme) en tant qu'il (*se*) donne » (Marion 1997, 141).

Tandis que la distance entre l'*ego* et l'interloqué est dévoilée, l'abîme entre l'être et le don s'accroît. En vérité, il ne s'agit plus du dépassement de l'être parce que « le don s'accomplit d'autant plus qu'il n'est plus ou n'est pas encore, voire n'est absolument pas » (Marion 1992, 72). C'est pourquoi, l'énigme de l'appel s'oppose à la certitude de l'être, puisqu'elle devient *Sitz im Leben* de l'interloqué. L'interloqué se reçoit du donné, reçu à la mesure qu'il avance dans une convocation, dans l'oubli de la reprise et du retour à soi, à mesure que l'émotion de la surprise amène la renaissance du soi. Nous voyons ici la confrontation entre l'admiration cartésienne qui reste la passion absolue du sujet et la surprise qui révèle la passion sans l'objet et le contraire et, donc, manifeste l'événement du sujet hors de lui-même. La surprise qui surgit avant la métaphysique du sujet offre la seule voie pour atteindre ce possible inaccessible et reconduit la passion de la rencontre.

L'interlocution se rapporte essentiellement au donné pur pris comme tel. Ce que caractérise ce donné pur est le fait de sa donation pure. Il s'agit ici de l'ultime réduction phénoménologique, telle qu'elle se n'offre ni « selon le cas nominatif (Husserl) ou le génitif (de l'être : Heidegger), ni même selon l'accusatif (Lévinas), mais selon le datif – je *me* reçois de l'appel qui me donne à moi-même » (Marion 1991, 89). Néanmoins, bien que l'appelé au datif « se reçoit de l'appel qui le convoque, il subit l'interlocution » qui le dirige vers la parole appelante, et rend possible la réponse grâce à l'écoute d'autrui (...). Ce dialogue retardé rend manifeste la réponse écoutante qui trouve son lieu dans le silence patient de l'appelé.

Le dernier caractère de l'interloqué concerne la facticité de l'appel qui envisage la double vocation de l'appelé : répondre à la parole qui le précède et répondre de la parole en tant qu'elle est entendue. Qui prend en effet la parole, au tout début de l'histoire du *moi* ? La parole même. La parole parle d'une passivité primordiale de sa donation qui dépasse l'activité du *Je*, pour l'entendre. La première parole de la parole pour le *Je* se révèle inauthentiquement : « l'authenticité masque bien plutôt le fait de l'appel – le fait que l'appel seul et toujours déjà (me) donne (comme) à moi. L'appel, et non le *je*, décide de *moi/me* avant moi – *je* n'est pas qu'en tant que l'appel l'a toujours déjà revendiqué et donc donné à lui-même comme un *moi/me*. L'authenticité dissimule après coup l'inauthenticité seule originellement donatrice » (Marion 1997, 373).

Le propre de l'appel, qui est toujours là, prépare l'advenue de l'individualisation du sujet. Ce que J.-L. Marion appelle « l'authenticité » ne se réduit pas au lieu de l'appartenance, mais c'est l'espace anonyme. Le sujet ne peut nommer et se nommer parce que « l'appel (le) sépare » de toute « propriété ou possession du propre » de la parole (Marion 1997, 372). Le sujet doit se priver de la capacité de nommer pour mieux écouter la distance de la parole. Cette expérience de la proximité et en même temps de l'étrangeté radicale est aussi bien montrée par Derrida dans sa réflexion sur la langue maternelle : « *qui, je n'ai qu'une langue, or ce n'est pas la mienne* » (Derrida 1996, 15 ; Caldarone 2007, 67-68). Bien que la langue maternelle reste toujours un mythe, une impossible

appropriation, elle provoque la disproportionnalité entre l'origine et le sujet, et montre comment le sujet reconnaît son identité propre malgré le paradoxe de son appropriation. Avec ces quatre caractéristiques de l'interloqué, J.-L. Marion assure que la différence originelle révèle l'écart entre l'appel et *moi/je*, encourage l'interloqué (adonné) à se recevoir selon la donation de l'appel qu'il reçoit indéniablement (Marion 1997, 373).

REFERENCES

Caldarone, Rosaria. 2007. *Caecus Amor. Jean-Luc Marion e la dismisura del fenomeno*. Pisa : Edizioni ETS.

Caputo, John D. 2003. « Derrida and Marion. Two Husserlian Revolutions ». In *Religious experience and the End of Metaphysics*, edited by Jeffrey Bloechl, 119-134. Bloomington and Indianapolis : Indiana University Press.

Chrétien, Jean-Louis. 1992. *L'Appel et la Réponse*. Paris : Minuit.

De Gramont, Jérôme. 2017. « L'aventure de la parole selon Jean-Louis Chrétien ». *Comprendre* 19 (2): 9-30.

DeLay, Steven. 2018. « Jean-Louis Chrétien: The Call and the Response ». In *Phenomenology in France: A Philosophical and Theological Introduction*, de Steven DeLay, 200-246. London: Routledge.

Derrida, Jacques. 1994. *Politiques de l'amitié. Suivi de l'oreille de Heidegger*. Paris : Galilée.

_____. 1996. *Le monolinguisme de l'Autre*. Paris : Galilée.

_____. 1997. *Adieu à Emmanuel Lévinas*. Paris : Galilée.

_____. 2003. *La voix et le phénomène: Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*. Paris : PUF.

Dostoïevski, Fiodor. 1977. *Les Frères Karamazov*. Paris : La Pléiade.

Heidegger, Martin. 1967. *Wegmarken*. Frankfurt am Main : Klostermann.

_____. 2002 (1967). *Sein und Zeit*. Tübingen : Max Niemeyer Verlag.

Kant, Emmanuel. 1985. *Critique de la Faculté de Juger*. Traduit par Alexandre J.-L. Delamarre, Luc Ferry, Jean-René Ladmiral. Paris : Gallimard.

Lévinas, Emmanuel. 1961. *Totalité et Infini*. La Haye : Nijhoff.

_____. 1978. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haye : Nijhoff.

_____. 1986. *De Dieu qui vient à l'idée*. Paris : Vrin.

Mackinlay, Shane. 2010. *Interpreting Excess : Jean-Luc Marion. Saturated Phenomena, and Hermeneutics*. New York : Fordham University Press.

Marion, Jean-Luc. 1975. *Sur l'ontologie grise de Descartes. Science cartésienne et savoir aristotélicien dans les 'Regulae'*. Paris : Vrin.

_____. 1977. *L'idole et la distance : cinq études*. Paris : Grasset.

_____. 1989. *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*. Paris : PUF.

_____. 1991. « Le Sujet en Dernier Appel ». *Revue de Métaphysique et de Morale* 96 (1) : 77-95.

_____. 1991a. « L'Interloqué ». In *Who comes after the Subject*, edited by Eduardo Cadava, 236-245. New York & London: Routledge.

_____. 1992. « Réponses à quelques questions ». *Revue de Métaphysique et de Morale* 96(1) : 65-76.

_____. 1993. « Note sur l'indifférence ontologique ». In *Emmanuel Lévinas. L'éthique comme philosophie première. Actes du colloque de Cerisy-la-Salle – 23 août-2 septembre 1986*, édités par Jean Greisch et Jacques Rolland, 47-62. Paris : Le Cerf.

_____. 1996. *Questions cartésiennes II. Sur l'ego et sur Dieu*. Paris : PUF.

_____. 1997. *Etant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*. Paris : PUF.

_____. 1998. « La voix sans nom. Hommage – à partir – de Lévinas ». *Rue Descartes* 19: 11-25.

_____. 2000. « The Voice without Name: Homage to Lévinas ». In *The Face of the Other and the Trace of God. Essays on the Philosophy of Emmanuel Lévinas*, edited by Jeffrey Bloechl, 224-242. New York : Fordham University Press.

_____. 2001. *De surcroît : études sur les phénomènes saturés*, PUF : Paris.

_____. 2017. *The Rigor of Things : Conversations with Dan Arbib*, translated by Christina Gschwandtner. New York: Fordham University Press.

_____. 2020. « The Hermeneutics of Givenness ». In *The Enigma of Divine Revelation: Between Phenomenology and Comparative Theology* edited by Jean-Luc Marion and Christiaan Jacobs-Vandegeer, 17-47. Cham: Springer.

Romano, Claude. 1998. *L'événement et le monde*. Paris: PUF.

Zarader, Marlène. 2003. « Phenomenality and Transcendence ». In *Transcendence in Philosophy and Religion*, edited by James E. Faulconer, 106-119. Bloomington : Indiana University Press.

Andriy Hnativ, étudiant inscrit en doctorat à l'Université nationale d'Ivan Franko de Lviv. Titulaire di laurea in Filosofia (licence canonique), délivré par l'Université Grégorienne de Rome et de Master I/II de Philosophie, obtenu à l'Institut Catholique de Paris et à l'Université de Poitiers (équivalence). Il a récemment publié quelques articles comportant des recherches phénoménologiques de Jean-Louis Chrétien « Listening to the Voice d'une Parole : Call and Response in Jean-Louis Chrétien's Phenomenology », Jean-Luc Marion « Jean-Luc Marion's Veil of ' The End of Metaphysics '. Towards an Indeterminate Excess of Saturation and Deficiency in Phenomenology » etc. Ses intérêts philosophiques sont dictés par des catégories herméneutiques liées à la lecture de la nouvelle phénoménologie française dans son « tournant théologique ».

Address:

Andriy Hnativ
Faculty of Philosophy
Ivan Franko National University of Lviv
1, Universytetska St., Lviv, 79000, Ukraine
E-mail : epifanij@yahoo.com

L'adeguatezza della legge morale: Spinoza, Kant e l'esperienza della libertà

Alessandra Campo
Università degli Studi di L'Aquila

Abstract

The Adequacy of the Moral Law: Spinoza, Kant and the Experience of Freedom

In this article we want to suggest that, in the *Critique of Practical Reason*, the Moral Law works as an adequate idea that makes us adequate causes and, consequently, that the freedom's experience procured by its conscience is not so different from the one of eternity described in the fifth book of the *Ethics*. Indeed, both Spinoza and Kant admit the existence of something different from phenomena that, with them, is necessarily involved. "Faktum" is the Kantian name of this singular synthesis between heterogenous and, at the same time, also the name of the way in which, while the body endures, the mind can grasp something of its eternity thanks to the virtuous circle between necessity and freedom.

Keywords: Kant, Spinoza, Fact of Reason, freedom, adequate idea, moral law, causality, respect

1. Spinoza in Kant

Agli inizi del secolo scorso, Hemann lamentava che la relazione di Kant con Spinoza non fosse mai stata chiarita e che anzi, a dire il vero, non era stato determinato con precisione né cosa Kant pensasse della filosofia di Spinoza, né quali legami vi fossero, realmente, tra i due sistemi. Nemmeno, però, era stato a suo parere compreso fin da quando, e in quale misura, Kant conoscesse l'*Etica* e fosse familiare con essa. Tutte queste questioni – concludeva Hemann nel 1901 – attendono ancora di essere affrontate (Hemann 1901, 273 e ss.).

Introducendo il suo volume *Kant's Critique of Spinoza* (Boehm 2014), Boehm, ascrive a sé il merito di aver fatto luce su tali problemi rispondendo ad alcuni degli interrogativi sollevati da Hemann. La sua monografia, in effetti, si distingue per originalità, sistematicità e acutezza perché, a distanza di più di un secolo dalle considerazioni fatte dal teologo di Basilea, sono complessivamente pochi gli studi consacrati ai rapporti di Kant con Spinoza e alla presenza di questo nella filosofia del primo. La letteratura sul tema, è vero, si è arricchita di numerosi articoli dedicati all'argomento soprattutto a partire dagli anni '80 del XX secolo². E tuttavia, in ciascuno, l'attenzione è trattenuta da un luogo specifico del *corpus* kantiano: il saggio precritico del '63 (Kant 1905), le pagine della *Critica della ragion pura* dedicate alla definizione dell'ideale della ragion pura, quelle in cui sono discusse le antinomie, lo scritto polemico dell'86 (Kant 1923), i paragrafi 72, 73, 80, 85, 86, 87 della *Critica del giudizio* e, infine, alcuni passaggi dell'*Opus Postumum*.

In questo modo, però, la comprensione della portata dell'*enjeu* di un presunto spinozismo di Kant – portata la cui evidenziazione è un obiettivo comune alla quasi interezza dei lavori sul tema – risulta, in certo senso, mutilata. E se non fosse stato per quei rari studi precedenti il lavoro di Boehm che, proprio come quest'ultimo, hanno messo in campo una visione il più possibile ampia della questione³, ci troveremmo, con buona probabilità, ancora incapaci di rispondere alle domande sollevate da Hemann. L'isolamento di un solo segmento della traiettoria che, virtualmente, congiunge Königsberg con Amsterdam, non rende infatti ragione, da solo, del carattere complesso di quell'«episodio di fortuna dello spinozismo» (De Flaviis 1964, 3-4) che è stato il rifiuto delle sue tesi maggiori da parte di Kant. E, nondimeno, qualora le si consideri assieme, queste ricerche riescono comunque a far luce sull'anomalia (Campo 1933) del momento kantiano all'interno della più ampia storia della ricezione tedesca di Spinoza. Ognuna, in fondo, si concentra su un passaggio cosiddetto “critico” dell'argomentazione di Kant, e “critico” significa: “rivelatore di una contraddizione”.

Alla condanna delle tesi spinoziste che emerge da una lettura solo superficiale degli enunciati kantiani, fanno riscontro, molto spesso, delle significative e inattese convergenze se ci si pone dal punto di vista dell'enunciazione. E, benché siano forse delle affinità solo inconsapevoli, esse generano comunque il sospetto che l'elaborazione della prospettiva trascendentale non metta capo alla definizione di una posizione davvero antipodale rispetto a quella di Spinoza (Campo 1933; Morichère 1980; Ibáñez Fanés 2004; Martinez 2004; Chignell 2012; Boehm 2014; Lord 2015; Bolduc 2015). Invero, non soltanto la fisionomia dell'oggetto trascendentale ricalca, secondo alcuni (Morichère 1980), il profilo della sostanza tracciato dal *De Deo* e il vero interlocutore delle antinomie è, secondo altri (Boehm 2014), Spinoza anziché Leibniz. A nostro avviso, lo stesso argomento trascendentale in cui, nella *Critica della ragion pratica*, si risolve il *Faktum* della ragione (Kryluc 2017) è un argomento che, pur non riconoscendolo, Kant condivide con Spinoza.

2. *Loghismos tis nothos*

Nella *Critica della ragion pratica* gli interrogativi trascendentali intorno alla possibilità di un dovere incondizionato originano, com'è noto, dalla circostanza per cui, a differenza delle altre massime e imperativi, la legge morale non è rappresentabile né, perciò, desiderabile, posto che la facoltà di desiderare è, essenzialmente, una facoltà di rappresentare (Kant 2014, 15). La legge morale, infatti, è un veicolo di conoscenza⁴ ma non un oggetto di conoscenza, perché Kant non dice "conoscenza" [Erkenntnis] della legge morale ma "coscienza" [Bewusstsein], e la coscienza, da Platone sino a Freud, è sempre coscienza di un inconscio [Unbewusst], ossia di ciò che, letteralmente, non è conosciuto in quanto è, soprattutto, «fuori dal tempo» (Freud 2000, 73). Per questo motivo, d'altra parte, alla determinazione della volontà da parte della legge morale corrisponde immediatamente la coscienza della libertà⁵, una coscienza che, nel 1788, si profila come la singolare coscienza di un *atto* atemporale: la causazione del fenomeno da parte del noumeno⁶. Che l'atto sia atemporale, nello specifico,

significa che è assoluto, ovvero sciolto dai cardini del senso interno⁷. Che la coscienza che se ne ha sia, appunto, la coscienza di un atto, vuol dire, viceversa, che è una coscienza operativa che produce effetti e che, solo in questo senso, è causante. L'idea della legge di una causalità incondizionata della volontà, dice Kant, ha «essa stessa causalità [die Idee des Gesetzes einer Causalität des Willens selbst Causalität hat]» (Kant 2014, 103) e questo, come spiega subito dopo, vuol dire che «è il suo stesso fondamento di determinazione [ihr Bestimmungsgrund ist]» (*ibidem*) a prescindere dall'oggetto corrispondente.

Come Spinoza, in altre parole, anche Kant è convinto che solo *sub specie aeternitatis* nulla preceda la determinazione del volere (Kant 2014, 207-209)⁸ e questo possa funzionare, di conseguenza, come la causa adeguata delle nostre azioni. E quando chiama la coscienza della legge morale un “fatto della ragione” non è tanto perché la si possa desumere da precedenti dati razionali, ad esempio dalla coscienza della libertà – coscienza che, spiega, non ci è punto data -, quanto, piuttosto, perché «essa si impone di per sé stessa come una proposizione sintetica a priori non fondata su alcuna intuizione, né pura, né empirica» (Kant 2014, 63)⁹. La legge morale, al pari dell'idea di Dio (2004, 99), si impone come un assioma¹⁰ ma non c'è nulla che preceda il suo imporsi¹¹. In una certezza sensibile consiste il segno che il suo passaggio, il *Faktum*, produce nella coscienza perché, che legge morale e libertà vi si diano insieme (Kant 2014, 5), vuol dire che, pure, insieme non sono determinabili conoscitivamente. Della libertà, in sostanza, non c'è intuizione, fintanto che intuizione significa conoscenza, ossia rappresentazione spaziotemporale resa possibile da un uso schematizzato delle categorie. Della libertà c'è, bensì, una percezione originaria (*Refl.* 4723, Ak. 18: 688) permessa da un'unificazione né spaziale né temporale di un molteplice diverso che Kant, nel 1788, chiama “in genere”¹² pensando a una struttura più ampia: quella di un agire in cui le categorie non si riferiscono agli oggetti dell'esperienza ricevuti nello spazio e nel tempo, ma, appunto, all'oggetto *überhaupt*¹³.

Secondo alcuni interpreti (Henrich 1994; Landucci 1994; Schönecker 2013a), però, questa struttura ha una fisionomia radicalmente platonica perché la legge morale, in quanto *ratio cognoscendi* della libertà che prende il posto dell'interdetta intuizione intellettuale (Kant 2014, 87 e 211), non è poi così diversa da quel ragionamento o discorso bastardo con cui, per il Platone del *Timeo* (*Tim.*, 52a-b), è possibile indovinare qualcosa della natura del ricettacolo (Landucci 1994, 63-67; Id., 1990, 57-82; Heinrich 1994, 69). Molto più simile, semmai, all'altro tipo di intuizione ipotizzato accanto a quella tipicamente sensibile e tipicamente umana (Kant 2004, 261-263 e Id. 1977, 74; Tilliet 2001, 31 e 43-44; Giannetto 2014, 40-54), quella della libertà è l'intuizione immediata di un molteplice *dato ma non ricevuto*¹⁴, con cui, a causa della sua indipendenza dallo spazio e dal tempo, il soggetto si trova in un rapporto di assoluta dipendenza, quantunque questo non escluda del tutto la sua attività. La legge morale tipicizzata dall'imperativo categorico è, difatti, una legge semi-detta che implica un semi-dire o, ciò che è lo stesso, una legge intra-vista che implica un intra-vedere. In quanto tale, in quanto cioè è non-tutta, essa diventa legge solo grazie all'atto – la determinazione della volontà – che la completa. L'atto, in breve, crea la legge che, quindi, non esiste prima¹⁵, perché malgrado la soddisfazione dell'imperativo categorico sia disponibile «zu aller Zeit» (Kant 2014, 35) e «tutti abbiano un'idea di Dio» (Spinoza 2007, 884), l'esperienza dell'eternità e della libertà resta possibile, sia per Kant che per Spinoza, «solo mentre dura il corpo» (Spinoza 2007, 1070), dunque nel tempo, regno fenomenico dell'immaginazione in cui la ragione, da sola, non può nulla.

Per essere efficace, allora, la ragione deve in qualche modo appassionarsi o, a dir meglio, patologizzarsi: deve, nel linguaggio della seconda *Critica*, diventare un movente, sporcandosi le mani con le pulsioni¹⁶. E tuttavia, posto che, sia per Spinoza che per Kant, il tempo è soprattutto sinonimo di passività e condizionamento, come può la ragione essere, contemporaneamente, patente e agente, temporale e non? Come, insomma, riesce a salvaguardare la sua extra-temporalità incidendo, nondimeno, sulla sintesi temporale dei fenomeni?

3. Razionalismo etico

Il compito della seconda *Critica* è provare *che* la ragion pura produce a priori un qualche sentimento, ossia *che* è pratica di per sé (Kant 2014, 93-95). A tal fine, la legge morale deve dimostrare di avere un effetto sensibile sulla facoltà di desiderare¹⁷ perché anche Kant, dopotutto, è convinto che la conoscenza chiara non derivi soltanto dalla convinzione prodotta dalla ragione ma, altresì, da un sentire la cosa stessa¹⁸. Un simile effetto, però, non può essere successivo rispetto alla causa, pena il ricadere nel regno del determinismo (Kant 2014, 205). L'effetto deve esserle contemporaneo, e solo il rispetto¹⁹ è questo effetto sensibile che non è separato nel tempo dalla causa intelligibile che lo genera²⁰. Kant, perciò, ne fa la *ratio sentiendi* della legge morale e, in quanto sentimento solo pratico e non pure patologico (Kant 2014, 161 e 195), anche la nuova forma della sensibilità universale²¹. Come il sentimento di eternità che, in Spinoza, non è la causa della vita beata, ma la vita beata stessa²², il rispetto rivela infatti il costringimento pratico assieme all'azione immanente del noumeno sul fenomeno. E lo fa, ciò che è più importante, senza ricorrere a intermediari²³.

Segno sensibile della causalità intelligibile, *die Achtung*, lo è come un segno diretto, univoco: un segno che non segue il costringimento della volontà ma lo costituisce. Per Kant, in particolare, il rispetto è la prova del libero assoggettamento alla propria natura intelligibile e, conseguentemente, anche quella della trasformazione o conversione della mente da uno stato passivo o “minoritario” a uno attivo e autonomo. Come Spinoza, invero, anche Kant intravede in una certa disumanizzazione la condizione trascendentale di possibilità di questo passaggio²⁴ e, che questo valga almeno per il Kant della seconda *Critica*, è provato, a nostro avviso, dalle prime quattro sezioni della stessa. Qui, com'è noto, Kant si impegna in una lotta altrettanto serrata di quella condotta dall'autore dell'*Etica* nei confronti di tutto ciò che ci rende passivi condizionando solo empiricamente la ragione perché, *aufklärer*, anche Kant lo è nella misura in cui combatte la servitù immaginaria della mente. Al pari della *visio necessitatis* o *sub specie aeternitatis* di cui si sostanzia il terzo genere di conoscenza per Spinoza,

anche la coscienza della legge morale che, in Kant, rende possibile un pensiero del noumeno, esprime, in altre parole, uno stato emendato della mente. Ciascuna, in fondo, consiste in un atto: il taglio della confusione e dell'inadeguatezza, della dipendenza e della schiavitù²⁵ e ciascuna, in questo modo, attesta la *Wirklichkeit* – realtà-efficacia – dell'eterno assieme alla sua continua attività causale (Scaravelli 1973, 151; Morichère 1980, 46 e ss.).

4. Legge e libertà

L'eterno è reale e agisce nel tempo. Questo ci insegnano sia Kant che Spinoza. E la sua azione, assieme alla sua realtà, si manifesta in concreto (Kant 2014, 117) nell'aspirazione delle passioni ad opera di un principio formale unificante²⁶, ossia in quella morte dell'*ego* che, da Platone in poi, inaugura ogni seconda navigazione. I principi pratici di Kant, al pari delle essenze di Spinoza, sono *zeitlos* e perciò, anche per il filosofo di Königsberg l'esperienza dell'eternità²⁷, cui bisogna guardare come all'esperienza di un preciso modo dell'esistenza – quello della necessità assoluta²⁸ –, risulta essere l'unica garanzia della realtà della libertà e/o della possibilità reale di compiere un atto conforme alla legge morale²⁹. Invero, che il soggetto possa incontrare la legge³⁰ solo quando non ha davanti nessun oggetto concreto (José Martínez 2004, 342), sia esso *l'ens imaginationis* della conoscenza inadeguata o il bene ricercato dall'empirica facoltà rappresentativa del desiderare, è una tesi condivisa da entrambi. E ognuno fa di questo incontro, traumatico solo per l'amore narcisistico di sé, la causa immediata della liberazione.

Sintetizzando, sia per Spinoza che per Kant l'esperienza della libertà è l'esperienza di un «vincolo assoluto» (Düsing 1993, 43) e, quindi, un'esperienza che non ha nulla a che vedere con la libera scelta fra due alternative egualmente possibili e, pertanto, parimenti inesistenti. E se nemmeno si risolve nella spontaneità di cui siamo coscienti è perché il rovescio di quello che Zupančič, ha chiamato «postulato de-psicogizzante della libertà», secondo il quale siamo molto meno liberi di quanto crediamo, è «il postulato trascendentale» della medesima, secondo il quale, al contrario, siamo molto più liberi di quel che sappiamo (Zupančič 2012, 51-70). La libertà, infatti, si

manifesta *nel* mondo ma non è *del* mondo, e se per il Kant di alcune riflessioni del periodo precritico essa si attinge «attraverso la nostra intuizione intellettuale interna [...] della nostra attività» (*Refl.* 4336; *Ak.* 17:509; trad. nostra)³¹, per quello critico che ha sconfessato il carattere di dato immediato della libertà, essa è, invece, inconcepibile senza la legge³². La coscienza che ne abbiamo è, anzi, proprio uno dei fenomeni che Kant chiama “fatto della ragione” (Beck 1965), il quale, quando è inteso questo modo, esprime semplicemente la realtà della ragione pura pratica, ossia il fatto, appunto, che la ragione *non può non* determinare la volontà. Essa, per Kant, agisce realmente avendo come motivo determinante la legge morale perché la coscienza di questa legge, in quanto coscienza della libertà, è la coscienza dell’atto con cui la ragione determina, inevitabilmente, il volere.

Nella seconda *Critica*, in definitiva, l’esperienza dell’incondizionatezza del comando morale è la libertà stessa³³, perché la coscienza della legge sostituisce l’idea metafisica dell’appartenenza al mondo intelligibile utilizzata nella terza sezione della *Fondazione* per dimostrare la realtà della libertà trascendentale, e la sostituisce con successo³⁴: a differenza di quella essa funziona come una proposizione sintetica a priori, benché, nel 1788, la legge morale sia presentata, altresì, come il surrogato dell’intuizione intellettuale. La legge morale, dice Kant, fa quello che farebbe, se ci fosse, l’intuizione proibita (Kant 2014, 211), per modo che, è solo nella misura in cui sono identiche nell’agire, che legge morale e intuizione intellettuale sono, parimenti, identiche nell’essere: fanno la stessa cosa, sono la stessa cosa. Ma cosa?

5. L’argomento platonico

Nella *Critica della ragion pratica* il fatto della ragione conferma come ogni qualvolta si faccia questione della libertà, ne vada inevitabilmente del rapporto tra due mondi o nature³⁵, un rapporto che, proprio il *Faktum*, presenta come una fruttuosa mediazione immediata. Sicché, se nelle parole di Fernandez, Spinoza è un kantiano «*avant la lettre*» (Fernandéz Garcia 1992, 149), è nella misura in cui, anche per il filosofo

della *beatitudo*, il soggetto etico o morale è, anzitutto, un soggetto diviso tra l'eterno e il tempo, l'essenza e l'esistenza: un soggetto che, perciò, si trova ad essere contemporaneamente suddito e sovrano, necessitato e libero, causato e causante³⁶. Come l'autonomia, in altre parole, anche l'immanenza si trova a esser data e ordinata a un tempo (Carnois 1973, 120-133), perché il paradosso dell'etica, sia per Spinoza che per Kant, è tale per cui, pur essendo liberi, dobbiamo diventarlo.

Tuttavia, la difesa di una simile libertà in opposizione alla cartesiana *libertas indifferentiae* non è l'unico presupposto etico condiviso da Spinoza e Kant. Ben più significativa è la circostanza per cui, l'argomento impiegato da ciascuno per giustificare la realtà della libertà, è il medesimo. Che la libertà sia la *ratio essendi* della legge morale e che questa, in una reciprocità davvero virtuosa e riconosciuta come tale già nel 1785, sia la *ratio cognoscendi* della libertà è, infatti, una tesi che non può non richiamare alla memoria la teoria spinoziana della conoscenza adeguata. Quest'ultima, com'è noto, funziona come la *ratio cognoscendi* della dimensione eterna della mente perché l'eternità della mente, per Spinoza, non è altro che la *ratio essendi* dell'adeguatezza conoscitiva (Mignini 1994, 52-54; Jaquet 2015, 104-106). In alcuni suoi lavori (Scribano 2006, 280 e ss.; Id. 2009, 573; Id. 2011, 574), però, Scribano ha mostrato, opportunamente, che l'argomento utilizzato da Kant e Spinoza per difendere la realtà della libertà è il medesimo nella misura in cui è platonico, ovvero che è in funzione di un terzo che, almeno a quest'altezza, l'identità tra il ragionamento spinoziano e kantiano può essere sostenuta. E, curiosamente, il terzo a cui Scribano allude, è proprio il Platone sostenitore della *syngeneia* tra umano e divino respinta da Kant sin dalla fine degli anni '60, vale a dire il Platone che afferma che la condizione di possibilità del passaggio o transizione dalla *doxa* all'idea è una certa, potentissima, affinità.

Per vero, sia Spinoza che Kant suggeriscono che è nella misura in cui siamo eterni o noumenici che possiamo avere una conoscenza dell'eternità e/o un pensiero del noumeno. E se, per Spinoza, è unicamente nella misura in cui siamo causati dall'idea di Dio che possiamo essere cause a nostra volta, per Kant, in modo simile, è solo perché siamo già da sempre liberi

che possiamo, grazie alla legge morale, riconoscerci tali *zu aller zeit* (Kant 2014, 35; Carnois 1973, 65-66, 174-175 e 189). Per Spinoza, in particolare, è fabbricandosi idee adeguate, e dunque riflettendo sulla necessità e l'universalità degli assiomi e delle proprietà comuni, che la mente giunge, all'improvviso, a sentire di essere eterna³⁷. Mentre per Kant, non diversamente, è impiegando il concetto razionale di *causa noumenon* in senso non conoscitivo³⁸ che il soggetto scopre, all'improvviso, di appartenere al regno morale dei fini. E in entrambi i casi, sia quindi che questa *conversio* avvenga grazie all'azione di Dio come *causa fiendi*, sia che, al contrario, essa si effettui «in conformità di certe leggi dinamiche» (Kant 2014, 87), ciò che è posto alla fine, come meta dell'atto, si scopre essere, nell'atto e solo grazie all'atto, nient'altro che la sua condizione o origine trascendentale. Il circolo platonico di posto-presupposto di cui si alimenta «la tesi della reciprocità» (Allison 1990, 201-213) si rivela essere, cioè, anche il cuore dell'etica moderna. Un'etica che, di conseguenza, non è forse solo un'etica razionalista (Landucci 1994 23). Che il simile conosce il simile vuol dire che conosce insieme ad esso in quell'unico atto che Spinoza non esita a apprezzare per la sua potenza, facendone addirittura il perno del *De libertate* e che Kant, al contrario, ha rifiutato in ragione della sua ineguagliabile pericolosità.

6. Il virtuosismo di *ratio essendi* e *ratio cognoscendi*

Nella *Critica della Ragion pratica*, la coscienza di sé e della propria esistenza in un ordine intelligibile non avviene in conformità a una particolare intuizione interna, ma grazie alla specifica *virtus* dell'idea dinamica di causa³⁹, e il *Faktum der Vernunft* è proprio l'applicazione di questa categoria, impiegata non schematicamente, al sovrasensibile, vale a dire all'atto con cui la ragione causa la volontà. La condizione di possibilità di questa applicazione è offerta dalla virtuosità del circolo che si instaura tra *ratio cognoscendi* e *ratio essendi* perché, per Kant, nel suo uso pratico la ragion pura è causa, ossia fondamento della determinazione immediata della volontà. Per comprendere in che modo lo sia, nondimeno, la “seconda navigazione” (Kant 2014, 97; Kryluc 2017, 723) in cui si risolve la seconda *Critica*

chiede di attrezzarsi di un puro pensiero della causalità, ovvero di un pensiero tale per cui, si potrebbe dire, *la causa (è) causa*. L'idea dinamica di causa, cioè, sarebbe causa perché la *ratio cognoscendi* è tale, a dire causa della conoscenza, in quanto è a sua volta mediata, e dunque causata, dalla *ratio essendi*: la *causa noumenon*. Detto altrimenti, che la causalità sia *durch Freiheit* significa che dalla libertà la causalità è, in qualche modo, prodotta e, viceversa, che la libertà sia l'oggetto e/o il significato della categoria di causa, vuol dire che la sua esistenza gli è, in qualche altro modo, subordinata.

Tuttavia, quello che non bisogna dimenticare è che nel *Faktum*, perciò così sorprendente (Kant 2014, 63), l'uso non conoscitivo è fatto di una categoria dinamica. Ed è questa, a nostro parere, la novità della seconda *Critica* (Campo 2020). Che non sia conoscitivo significa che non è mediato dall'immaginazione mentre, che quella sia dinamica, significa che è in grado di assicurarci dell'esistenza dell'oggetto di cui è idea. Il che, tradotto nel linguaggio del *Faktum*, suggerisce che la *ratio cognoscendi* non è una *ratio* della conoscenza ma del pensiero (l'essere razionale non si intuisce come causa, ma si *pensa* tale comprendendo così che la ragione può autodeterminarsi - Gonnelli 1999, 94) e che la *ratio essendi*, non è una *ratio* dell'essenza, ma dell'esistenza: un'esistenza, verrebbe da dire, intesa come *absolute Position*⁴⁰. In fin dei conti, infatti, in quella inedita sintesi dell'eterogeneo tra legge morale e libertà che è il *Faktum der Vernunft*, la categoria di causa sembra funzionare proprio come una «condizione reale» (Deleuze 1997, 94)⁴¹, e non solo possibile, dell'esperienza morale, e ciò nella misura in cui la genesi reciproca di *ratio cognoscendi* e *ratio essendi* è una genesi simultanea in senso forte: il senso, appunto, richiesto dal parallelismo che Spinoza stabilisce tra pensiero ed essere e che è forte, giova ricordarlo, proprio perché l'eguaglianza degli attributi impedisce la derivazione unilaterale di uno, quello dell'estensione, dall'altro, quello del pensiero⁴². In breve, a differenza della genesi degli oggetti da parte dell'intelletto archetipico postulata, ad esempio, da Maimon, nel caso del *Faktum* si ha che la genesi immanente è la genesi di una realtà o esistenza concreta da parte di un'idea o essenza razionale, e *viceversa*. E se anche

Kant, come Spinoza, la pensa simultanea è perché, all'esistenza della condizione – la coscienza della legge morale – corrisponde immediatamente l'esistenza del condizionato – la determinazione della volontà.

Ma allora, per strano che possa apparire, nella seconda *Critica* la realtà di una ragion pura pratica risulta esser provata da un pensiero dal quale si inferisce un'esistenza nello stesso istante in cui, da questa stessa esistenza, si trova esser causato. Per Kant, dopotutto, pensarsi liberi, ossia condizionati in modo assoluto dalla legge, significa esserlo e il miracolo dell'etica, in fondo, è proprio la contemporaneità tra il pensiero di una causa incondizionata e il suo "oggetto" o "essere", vale a dire il fatto che la legge morale è, contemporaneamente, la "causa" della conoscenza della libertà e l' "effetto" di questa, mentre la libertà, per parte sua, è, al contempo, la "causa" dell'esistenza del concetto di causa incondizionata e l'"effetto" della conoscenza da questo permessa⁴³.

7. L'esperienza della libertà

Nella seconda *Critica*, la coscienza della libertà è la coscienza di qualcosa che ci è dato in modo assoluto sotto forma di legge e, dunque, l'esperienza di una radicale passività. E, nondimeno, è solo nella costrizione provocata dall'assoluta posizione della legge morale che possiamo inferire, con una sorta di «deduzione istantanea» (D'Anna 2002, 137 e ss.), la realtà della nostra libertà, sperimentando, al contempo, di essere noumenici (Kant 2014, 87-89; 207; 211). L'esperienza della libertà è, infatti, l'esperienza intensiva di una legge eterna che è nostra: un'esperienza del corpo che, guidato dall'imperativo categorico o dalle nozioni comuni, pensa ciò che è universale e della mente che, quando è attiva o pratica, sente la propria, singolare, essenza eterna. Ma quali sono le condizioni di possibilità di una tale esperienza?

Prima di enunciare la legge fondamentale, Kant riconosce che «il filosofo ha, in qualsiasi momento, il vantaggio di poter impiantare un esperimento, come fa il chimico, con la ragione pratica di ogni uomo (Kant 2014, 223), per distinguere il fondamento di determinazione morale (puro) dall'empirico:

basta che alla volontà empiricamente affetta - spiega - si aggiunga la legge morale» (Kant 2014, 197; Deleuze 2010, 188 e ss.) o, per usare il linguaggio di Spinoza, basta che all'idea di un corpo esistente in atto si aggiunga l'idea della sua essenza⁴⁴. Al pari dell'idea adeguata di Spinoza, cioè, anche la legge morale - il concetto razionale di causa - funziona come un reagente chimico⁴⁵. Esso permette il dosaggio delle parti noumeniche con quelle fenomeniche e ha per risultato una subitanea conversione dell'affetto: da passivo ad attivo, da patologico a pratico. Per Spinoza, invero, non capita mai di avere un'idea adeguata senza essere noi stessi causa adeguata dei sentimenti, attivi, che ne seguiranno. E anzi, ogni idea adeguata si esplica solo attraverso la nostra potenza di comprendere, posto che la conoscenza che libera, nell'*Etica*, è la unicamente la conoscenza delle cause. Articolata razionalmente, essa mette capo, all'improvviso, a un'intuizione del tutto cui corrisponde, all'istante, lo stato di massima gioia e attività della mente-corpo, ovvero un affetto che, in tanto è espressione della nostra potenza, in quanto la causa adeguata è «quella il cui effetto è percepibile chiaramente e distintamente mediante essa» e in quanto, per Spinoza, si ha azione «quando avviene, in noi o fuori di noi, qualcosa di cui siamo causa adeguata, cioè quando segue dalla nostra natura qualcosa in noi o fuori di noi che può essere inteso chiaramente e distintamente solo per mezzo di essa» (Spinoza 2007, 896-897).

Nell'*Etica*, l'uomo buono o forte è colui che esiste così pienamente e intensamente da aver conquistato l'eternità durante la propria vita. E conquistare l'eternità, per Spinoza, significa essere conquistati dalla propria essenza, vivere solo secondo la propria potenza (che è una parte dell'infinita potenza divina). Analogamente, però, in pagine molto belle anche Kant precisa che, quando si tratta della legge della nostra esistenza intelligibile, non ha più senso parlare di azioni passate: «la ragione – spiega – non riconosce alcuna differenza di tempo e *domanda soltanto se il fatto appartenga a me come mia azione* e, in questo caso, collega ad esso moralmente sempre la *stessa sensazione*, sia esso avvenuto un istante prima o molto tempo innanzi» (Kant 2014, 211, corsivi nostri). Per Kant la vita sensibile, rispetto alla coscienza intelligibile della sua esistenza,

possiede, di fatto, «l'assoluta unità di un unico fenomeno che, non contenendo altro che fenomeni dell'intenzione concernente la legge, non deve venir giudicata secondo la necessità naturale [...], bensì secondo l'assoluta spontaneità della libertà» (*ibidem*). E questo "giudizio", sia per Kant che per Spinoza, è una "conoscenza", né originaria, né archetipica che ha molte, se non tutte, le caratteristiche di una *intentio recta* resa possibile dalla corrispondenza immediata di essere e pensiero, essenza ed esistenza, libertà e necessità, noumeno e fenomeno.

8. L'adeguatezza della legge morale

Per Kant il pensiero del noumeno è un pensiero senza analogia ma con oggetto reso possibile dall'uso non conoscitivo della categoria di causalità, un uso che, per come è emerso, è implicato nella stessa determinazione razionale della volontà: se la si pensa, dice Kant, la si pensa libera. Se la si pensa, è perché si è liberi (Gonnelli 1991, 61; Kain 2010, 12). Che la libertà sia trascendentale, in altre parole, significa che è la condizione, la causa dello stesso pensiero della libertà perché, nella *Critica della ragion pratica*, come Fichte ha intuito per primo, la ragione è, per così dire, *causa sui* e, nello stesso senso, è *causa omnium rerum*. Tuttavia, che lo sia nello stesso senso vuol dire, lo si è visto, che lo è nello stesso tempo: l'azione reciproca di legge morale e libertà è un'azione simultanea tale per cui pensare la determinazione pratico-razionale della volontà significa già utilizzare la categoria di causa in modo non conoscitivo, vale a dire pensare l'essere che agisce secondo una legislazione universale in base a certe leggi dinamiche. Per Kant, in sostanza, essere coscienti della ragion pura legislatrice significa, già, usare la categoria di causa non conoscitivamente, ma usarla non conoscitivamente, a sua volta, implica che, in qualche modo, si sia rotto con la causa come categoria.

Secondo alcuni studiosi, quando, nel § 53 dei *Prolegomeni*, afferma che l'omogeneità, nel caso della sintesi permessa dalle categorie dinamiche, «non è necessaria» (Kant 1977, 148), Kant starebbe compiendo proprio una simile rivoluzione (Carabellese 1969, 347-348; Scaravelli 1973, 144. Appelbaum 1987, 25). E, dal momento che la rilevanza della

distinzione tra i due modi della sintesi in sede pratica è sottolineata da Kant stesso, non è un caso se poi, nell'88, lo stesso requisito di eterogeneità sia fatto valere per render conto della straordinaria fecondità del concetto di libertà. Quest'ultimo, in definitiva, dispiega la sua potenza non appena la causa cessa di essere una categoria, ossia quando, nella seconda *Critica*, Kant fa dell'uso non conoscitivo della categoria di causa la condizione di possibilità di un pensiero del noumeno. Con una simile mossa, il concetto di causa è elevato a qualcosa di simile a una condizione di effettività: se si pensa il noumeno, sembra suggerire Kant, vuol dire che lo si sta usando e, viceversa, se lo si può usare è perché il noumeno, cioè la libertà, esiste, è reale. La trasformazione del soggetto (Franks 2005, 298) cui si assiste, infatti, dipende dall'idea di causa, la quale, quando non è più una categoria ma una *ratio*, ha per dominio l'esperienza reale anziché quella possibile.

La *causa-ratio* produce effetti reali nel reale e il *Faktum* della ragione, nella nostra prospettiva, è la regola, aurea, di questa produzione. Guardando ad esso come a un dispositivo o un'operazione, è possibile formulare l'ipotesi che l'idea dinamica di causa assunta in senso non conoscitivo si comporti come l'idea adeguata all'interno della teoria della mente e della libertà di Spinoza, ovvero come un'idea che, «in quanto è considerata in sé senza relazione a un oggetto, ha tutte le proprietà o denominazioni intrinseche di un'idea vera» (Spinoza 2007, 835). Spinoza le dice intrinseche «per escludere quella che è estrinseca, vale a dire la convenienza dell'idea col suo ideato» (Spinoza 2007, 836.). E in effetti, privo di immaginazione e di schemi, anche l'uso non conoscitivo si attesta come un uso che vale in sé, a prescindere dal riferimento all'intuizione sensibile e/o dal rapporto con l'oggetto patologico della facoltà di desiderare. Per Kant, riassumendo, il puro pensiero della causalità è un pensiero il cui risultato è percepibile chiaramente e distintamente mediante esso senza raccordo ad altro. E se la trasmutazione dell'affetto del soggetto che se ne serve è immediata (Ivaldo 2007, 63-87) è perché, nella seconda *Critica*, il rispetto è il cursore affettivo della legge morale.

Dove c'è rispetto, lì possiamo essere certi, e certi pragmaticamente, che la ragione è all'opera, in atto⁴⁶. Dove c'è

rispetto, ci dicono Spinoza e Kant, li possiamo *sentire* che la libertà è trascendentale.

NOTES

¹ I frammenti del lascito kantiano – Reflexionen auf dem Nachlaß 1753-1803 – sono stati tradotti dall'autore e indicati, in nota, con la sigla Ak., seguita dall'indicazione del volume (numero romano) e dalla pagina (numero arabo) separate dai due punti.

² Tra i lavori dedicati all'*enjeu* di Kant con Spinoza dal 1980 a oggi cfr.: Allison 1980; Morichère 1980; De Flaviis 1984; Crampe-Casnabet 1985; Sylvain 1989; Castaing 1990; Fernández 1992; Crépon 1998; Prélorentzos 1999; Dejardin 2001; Ward 2002; Ibáñez Fanés 2004; José Martínez 2004; Basile 2010; Lord 2011; Chignell 2012; Brewer & Watkin 2012; Cody Staton 2013; Bolduc 2016; Hanke 2016; Richardson 2019. Per alcuni dei più importanti antecedenti il 1980, cfr.: Betz 1883; Campo 1933; Grassi 1941; Philonenko 1959; Pupi 1960; Timm 1974.

³ Campo 1933, De Flaviis 1984; Boehm 2014 e Lord 2011. Oltre alle monografie dedicate alla ricezione kantiana di Spinoza. Tra queste: cfr. Bell 1984; Beiser 1987; Zammito 1992; Di Giovanni 1992; Israel 2001; Moreau 2001; Beiser 2002; Zammito 2002; Götschel 2004; Moreau 2009; Forster & Melamed 2013; Morfino 2016; Dahlstrom 2018.

⁴ La conoscenza dell'incondizionato pratico non può cominciare dalla libertà perché la libertà non è un dato immediato dell'esperienza e perché, del noumeno, non vi è alcuna inferenza possibile. La consapevolezza della realtà della libertà è possibile come *mediata* dalla consapevolezza *immediata* della legge morale (Schönecker 2013a, 25). Sicché, se in qualche modo anche nell'88 si parte dalla libertà, è perché si parte dalla relazione cui la causalità secondo libertà dà luogo. La legge morale è questa relazione: l'espressione "conoscitiva" della libertà in atto che, in sé, resta inconoscibile.

⁵ La coscienza della legge morale è una coscienza pratica inscindibile dal suo oggetto – la determinazione razionale della volontà – e la ragione, in tanto è questa coscienza attiva e non intuitiva, se intuizione vuol dire intuizione sensibile, in quanto è pura pratica, vale a dire capace di determinare il volere senza la mediazione delle inclinazioni. In un frammento del lascito databile 1778-79, il 5436 (Ak. XVIII: 181), è del resto Kant stesso a dire che «la libertà è la facoltà di essere determinati solo dalla legge e non in maniera meramente mediata, ma immediatamente» (trad. nostra). Anche Appelbaum sottolinea questa immediatezza quando allude a un «direct contact with the non-mediated real» (Appelbaum 1987, 17). Sul carattere atemporale e immediato del nesso legge morale-libertà cfr. Carnois 1973, Zupančič 2012 e Kryluc 2017). Per Wolff il fatto della ragione si basa su un atto sintetico che, immediatamente, connette il pensiero e la facoltà del desiderare (Wolff 2009, 235). Mathieu parla, invece, di «rapporto sinallagmatico tra forma e contenuto» (Mathieu 2014, 15). Sui rapporti tra immediatezza della coscienza della legge morale e rispetto cfr. anche Puls 2018.

⁶ Ossia la determinazione della volontà da parte della legge morale. Mentre autentifica la libertà e la legge morale, il fatto della ragione legittima entrambe come concetti morali a priori e, se Kant lo chiama “Faktum”, è perché esso non è altro che l'atto con cui la ragione procura un fatto alla ragione. La legge morale, cioè, è una legge che la ragione dà a sé stessa in un movimento assolutamente libero cui Fichte, in polemica con Reinhold, ha proposto, giustamente, di guardare come a un'auto-donazione. Nel dibattito contemporaneo, coloro che, ispirandosi più o meno espressamente alla linea ermeneutica fichtiana, affermano l'implicazione reciproca tra i due sensi del genitivo “der” in “Faktum der Vernunft” e, quindi, anche la natura inscindibile di fatto (*Tatsache*)-atto(*Tat*) del *Faktum der Vernunft* sono soprattutto: Willascheck 1991; Franks 2005 e Kleingeld 2010. Ma anche Ross 2009; Wolff 2009, Britton 2016, Ivaldo 2017 e Kryluc 2017.

⁷ Per Kant la causalità della ragione si esercita per il tramite delle idee ed è una causalità per libertà, dunque una causalità atemporale, posto che la libertà è la facoltà di cominciare da sé una serie di eventi e che, in natura, nulla comincia da sé.

⁸ Per Kant, semplificando, l'atto è libero è tale se e solo se comincia dall'esperienza senza, tuttavia, derivare da essa.

⁹ Pur dandosi empiricamente come un fatto, la legge morale non vi si dà, però, alla stregua di un fatto empirico. In questo senso si può dire che è data senza esser ricevuta. Secondo Rodríguez ciò ne fa «el resultado de una actividad autoconstitutiva» (Rodríguez 2018, 60). Per Grenberg, invece, ciò prova che alla legge morale abbiamo accesso col sentimento, ossia grazie a una sensibilità «capable of receiving things non empirically» (Grenberg 2013, 143).

¹⁰ L'assunto da cui dipende la fondazione kantiana della moralità è un'ipotesi: «la sua realtà, infatti, non è né constatabile empiricamente né evidente per logica [...] al modo di un assioma di geometria. Moralmente, però, può ben dirsi un fatto (*Faktum*), come lo chiama Kant, perché coincide con l'esistenza stessa della moralità» (Mathieu 2014, 14-15).

¹¹ La legge morale è indeducibile. Kant la concepisce «come il contenuto di un'evidenza originaria che si autoimpone [...], un contenuto [...] originariamente evidente della considerazione morale della ragione» (Düsing 1993, 41).

¹² “Überhaupt” è il termine usato da Kant per indicare le condizioni assolute dell'uso di un principio.

¹³ Per Kant la “conoscenza” veicolata dal concetto razionale non è una conoscenza qualsiasi e ciò nella misura in cui la categoria di *causa noumenon* è una categoria particolare di cui, nella seconda *Critica*, Kant fa un uso altrettanto particolare: un uso non schematizzato. Esso ha la sua condizione di possibilità nel significato trascendentale della categoria dinamica di causa, perché il pensare, per Kant, eccede per sua natura il conoscere, e l'uso esteso o non conoscitivo dei concetti puri è ciò che permette di rapportarsi al noumeno positivamente anche senza determinarlo dal punto di vista conoscitivo. Nel 1788, infatti, la libertà si coglie, nella sua fisionomia di *causa noumenon*, «in conformità di certe leggi dinamiche» (Kant 2014, 87) perché, pur restando indubitabile che si pensa sempre con categorie, altrettanto indubitabile è che, per Kant, non sempre si pensa con categorie schematizzate.

¹⁴ La legge morale si dà ma non empiricamente.

¹⁵ Unicamente per questo, d'altra parte, vale a dire solo perché crea in qualche modo la legge, l'atto può dirsi libero.

¹⁶ Movente, in tedesco, è *Triebfeder* e pulsione è *Trieb*.

¹⁷ Al mondo dei sensi, come natura sensibile, la legge morale deve dare la forma di un mondo intelligibile, come natura sovrasensibile, perché per Kant l'azione libera si comprende nell'ordine dei noumeni ma deve avere effetto sui fenomeni.

¹⁸ E d'altronde è per questo che, quando agisce come movente, la ragione supera di molto tutti gli altri.

¹⁹ Il rispetto e la legge morale sono i due concetti fondamentali dell'etica kantiana (Henrich 1994, 85).

²⁰ Per Grenberg il rispetto è l'effetto di una causa noumenica (Grenberg 2013, 195 e 205).

²¹ Il principio morale è un principio assoluto ma sentito (Schönecker 2013b, 91–107) e il *Faktum*, di conseguenza, un «felt fact» (Grenberg 2013, 143).

²² Anche per Spinoza, in altre parole, c'è un feedback immediato: il sentimento di eternità, al pari del rispetto, non è il movente dell'etica, ma l'etica stessa. Più in particolare, che il registro convocato da questo sentimento sia quello della certezza dipende dal fatto che per Spinoza chi ha un'idea vera sa di saperlo. Sul punto cfr. Jaquet 2015, 121.

²³ Sin dai tempi della prima *Critica*, per Kant la traduzione sensibile del sovrasensibile è dell'ordine di una rivelazione istantanea perché il noumeno, per usare il linguaggio di Spinoza, agisce e deve agire sul fenomeno come una causa prossima e non remota. Sull'articolazione di questo nesso tra sensibile e intelligibile cfr. Kant 2004, 785–829.

²⁴ La disumanizzazione si esprime nel carattere solo significativo dell'imperativo categorico e nella violenza esercitata dal costringimento morale nei confronti di tutte le altre inclinazioni. Ma “dis-umano” non significa “anti-umano”: sia per Spinoza che per Kant l'uomo è massimamente uomo quando si concilia con qualcosa d'altro rispetto a ciò che lo definisce in quanto tale: la finitudine, l'essere *sub specie temporis*.

²⁵ Per Spinoza l'idea di Dio come causa prossima e necessaria si afferma solo in una mente che ha emendato, quanto più le è possibile, le idee inadeguate.

²⁶ Secondo Spinoza la mente può formare idee adeguate delle passioni riferendole a un'altra causa, una causa unica che, come la legge morale, è unica perché unifica tutte le nostre inclinazioni. Sul punto cfr. Jaquet 2015, 138–147; D'Anna 2002, 136 e ss.; Deleuze 2006, 236.

²⁷ L'esperienza della libertà sarebbe, cioè, analoga all'esperienza, spinoziana, dell'eternità. Per un'analisi dell'esperienza spinoziana dell'eternità cfr. Moreau 1994. Per l'espressione «esperienza della libertà» cfr. Nancy 2000.

²⁸ Da pensarsi come necessità fisica anziché mera necessità logica. Di un parere contrario sono Ware 2015 e Galvin 2019.

²⁹ In realtà, Kant fornisce solo esempi di determinazione della volontà da parte della legge morale: quello della falsa testimonianza e quello dell'uomo costretto a scegliere tra la gogna e il piacere. Più che di atti, allora, si tratta di esperimenti. Sul valore probante del secondo cfr. Grenberg 2013; sul *Faktum* come esperimento cfr. Ware 2014.

³⁰ La coazione (*necessitatio*) è un atto mediante il quale viene reso necessario qualcosa che prima non era tale. Per Kant, in particolare, sembra che l'impossibilità di *conoscerci* liberi come fenomeni funzioni come la causa della necessità di *pensarci* liberi come noumeni. Sul punto cfr. Landucci 1994, 18.

³¹ In una nota dello stesso periodo, la 4228 (Ak. 17:467), parla delle nostre intuizioni intellettuali della volontà libera.

³² Alla conoscenza di un *Sein* oggetto della terza sezione della *Grundlegung* la seconda *Critica* sostituisce la conoscenza di un *Sollen*, la legge morale. I paralogismi e la deduzione trascendentale oggetto della seconda edizione della prima *Critica* hanno infatti decretato l'inconsistenza e la fallacia di qualsivoglia accesso introspettivo alla libertà dell'Io. Ecco perché il pensiero della libertà del 1788 differisce dal «punto di vista» (*GMS*, 120) che l'essere razionale che si pensa libero deve assumere in accordo con quanto Kant stabilisce nella terza sezione della *Fondazione*. Il pensiero di una causa libera, nella seconda *Critica*, non è né un'introspezione, né un'intuizione, né una percezione.

³³ Il soggetto etico, per Kant, si perfeziona nell'illibertà dell'auto-causazione perché, che la ragione dia leggi a sé stessa mostrando di essere la causa e l'effetto di sé medesima, è il vero significato dell'autonomia. Essa non si ottiene invertendo l'eteronomia. Se così fosse, la libertà non sarebbe trascendentale.

³⁴ Tra coloro che ritengono l'introduzione del *Faktum* un successo vi sono: Beck, Franks, Willascheck, Kleingeld, Kryluc, Wolff, Grenberg, Britton, Puls e Rodríguez nei lavori citati. E anche Sussman 2008; O'Neil 2011; Ware 2014; Gates 2010; Zaperò 2016 e Carvalho Casas 2008. Chi reputa il *Faktum* un argomento fallito è: Ameriks 1992, 1981 e 2012; Mohr 1988; Allison 1990; Guyer 1993; Luków 1993; Rawls 2000; Wood 2008; Ross 2009; Timmermann 2010 e Schönecker 2013a.

³⁵ Il *Faktum*, cioè, conferma il risultato attinto con la soluzione della terza antinomia, a dire l'idealismo trascendentale come «dual aspect ontology» nel senso che Allison ha dato all'espressione in Allison 2004, 53. Ma anche per Spinoza ogni evento è determinato da due distinte causalità e «chaque action phénoménale peut être conçue *sub specie aeternitatis*» (Carnois 1973, 160): quella immanente e infinita della proposizione XVIII di *Eth.* I e quella transitiva e finita della proposizione XXVIII dello stesso libro. Ogni azione, perciò, è passibile di una doppia e simultanea lettura. Sulla duplice causalità dell'*Etica* cfr. Macherey 1992, 100 e ss.; Morfino 2016, 276 e ss. e in Id. 1999, 239-254. Ma cfr. anche Lærke 2009, 185 e Id. 2012, 74; Ric 1991, 45-49; Haynes 2012, 37 e ss.; Lord 2011, 119 e ss.; Newlands 2018, 81 e ss.; Sangiacomo & Nachtomy 2018, 101-126.

³⁶ Per Spinoza solo Dio è causa libera ma l'essere umano può liberarsi intuendosi come causato necessariamente da lui. Nell'*Etica*, liberarsi significa potenziarsi, perché essere cause adeguate delle proprie azioni non significa essere cause libere. Per Spinoza essere causa adeguata significa essere l'origine di un'azione che, per qualcosa, dipende dal soggetto.

³⁷ Il passaggio dal secondo al terzo genere di conoscenza è subitaneo e Dio è la *causa fiendi* di questa conversione sul posto. Sul punto cfr. D'Anna 2002 136 e ss. e Deleuze 2006, 236.

³⁸ L'uso non conoscitivo è implicato «in modo trascendentale nella determinazione razionale della volontà» (Gonnelli 1999, 89), perché il *Faktum* è l'espressione del nesso intelletto-volontà che contiene in senso trascendentale il concetto di causalità: nel concetto di volontà pura è già contenuto il concetto di una causalità per libertà. Cfr. Kant 2014, 115.

³⁹ Questa *virtus* è all'origine della fecondità dell'idea di libertà sulla quale Kant si interroga in Kant 2014, 219.

⁴⁰ L'esistenza che, quindi, non è più una categoria (Kant 2004, 617).

⁴¹ Il riferimento è all'empirismo trascendentale di Deleuze. Cfr. Deleuze 1997, 79-81; 186; Deleuze 1996, 4.

⁴² Sulla concezione spinoziana della simultaneità cfr. Morfino 2012, 355-378.

⁴³ Nella seconda *Critica*, il carattere auto-giustificante del *Faktum* permette l'autenticazione tanto della legge morale quanto della libertà trascendentale, e vi riesce, com'è stato da più parti notato, in uno stesso ma misteriosissimo tempo. Per Kant, invero, non c'è, prima, la coscienza della legge morale e poi, in un secondo momento, la determinazione della volontà da parte della ragione. Legge morale e libertà si danno insieme in un unico fatto e si rivelano insieme in un unico concetto in quel miracolo che è la «transustanziazione» (Zupančič 2012, 45). Nel *Faktum*, cioè, la forma agisce sulla materia – la volontà – ponendola, e questa conferisce alla prima la sua (unica) realtà. Kant lo lascia intendere quando afferma che il rispetto non segue la moralità ma coincide con essa, ossia quando suggerisce che la coscienza della libertà, in quanto coscienza della sua *Zeitlosigkeit*, non ha altra esistenza che nell'effetto/affetto, temporale, da lei stessa prodotto. Pur essendo mediata dalla legge morale, allora, questa stupefacente coscienza del noumeno, avvenendo in assenza di schemi, avviene parimenti in assenza di tempo. Sicché, la fatticità della legge morale si trasmette quasi per «osmosi» (Carnois 1973, 106) alla libertà – è la *Reciprocity Thesis* di Allison (Allison 1990, 201-213; Id. 1986, 393-425) e la deduzione di quest'ultima è parimenti la deduzione dell'altra – è la *Disclosure Thesis* di Ware (Ware 2014, 15).

⁴⁴ La mente può farsi idee adeguate nella misura in cui è sia l'idea del corpo come esistente in atto, sia l'idea dell'essenza di questa stessa esistenza (*Eth.*, II, XI). La prima cosa che costituisce l'essere attuale della mente umana – dice Spinoza – è infatti l'idea di una certa cosa singolare esistente in atto (*Eth.*, II, XI), ma “attualità” si dice in due modi (*Eth.*, V, XXIX): come esistenza, secondo un certo luogo e tempo (è l'attualità determinata da altre attualità che rende ragione della parzialità del nostro punto di vista e dell'inadeguatezza delle nostre idee) e come essenza, *ex naturae divinae necessitate consequi*. Solo questa accezione, però, funziona come la condizione di possibilità della *visio sub specie aeterni*, perché il potere della mente di concepire le cose sotto una specie di eternità non può essere spiegato dalla mente in quanto idea del corpo che dura (anche per Kant la libertà non trova posto nei fenomeni). Lo si può comprendere, afferma Spinoza, «solo se una parte della mente si trova anch'essa nella dimensione dell'eternità» (*Eth.*, V, XXIX). E su quale sia questa parte non v'è dubbio: la causa formale o essenziale del terzo genere di conoscenza è la mente stessa in quanto è eterna, ossia in quanto è costituita, in parte, dall'idea dell'essenza del corpo (*Eth.*, V, XXXI).

⁴⁵ «In mancanza di tale intuizione, la legge morale ci assicura della differenza del rapporto delle nostre azioni come fenomeni rispetto all'essenza sensibile del nostro soggetto, da quelle per cui, *questa stessa essenza sensibile*, si riferisce in noi al substrato intelligibile» (Kant 2014, 211, corsivi nostri). La legge morale, che per il Kant di questi passi equivale al concetto razionale di causa, ci assicura dell'eternità del tempo e della libertà del fenomeno e lo fa immediatamente. In modo analogo, per Spinoza l'idea di Dio funziona come un reagente che ratifica subito l'ordine immanente delle essenze e dei loro stati perché, in quanto intensiva, la parte eterna non si vede ma si sente *per differentiam*.

⁴⁶ Per Kant la determinazione della volontà è accessibile nel sentimento del rispetto, ossia nello stato d'animo di una volontà determinata dall'attività della ragion pura pratica. Sul punto cfr. D. Schönecker 2013b; Carvalho Casas 2008; Gates 2010; Grenberg 2013.).

REFERENCES

Allison, Henry E. 1980. "Kant's Critique of Spinoza". In *The Philosophy of Baruch Spinoza*, edited by R. Kennington, 199-277. Washington: Catholic University of America Press.

_____. 1986. "Morality and Freedom: Kant's Reciprocity Thesis". *The Philosophical Review* 95 (3): 393-425.

_____. 2000. *Kant's theory of freedom*. New York: Cambridge University Press.

_____. 2004. *Kant's Transcendental Idealism*. London: Yale University Press.

Ameriks, Karl. 1981. "Kant's deduction of freedom and morality". *Journal of the History of Philosophy* 19 (1): 43-79.

_____. 2012. "Is practical justification in Kant ultimately dogmatic?" In *Kant's Elliptical Path*, edited by S. Baiasu & M. Timmons, 162-182. Oxford: Oxford University.

Appelbaum, David. 1987. "The Fact of Reason: Kant's "Prajna"-Perception of Freedom". *Journal of Indian Philosophy* 15: 87-98.

Basile, Pier Francesco. 2010. "Kant, Spinoza, and the metaphysics of the ontological proof". *Metaphysica* 11 (1): 17-37.

Beck, Lewis W. 1960. *A commentary on Kant's Critique of practical reason*. London: University Chicago Press.

Beiser, Frederick C. 1987. *The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte*. Cambridge (MA): Harvard University Press.

_____. 2002. *German Idealism: the struggle against subjectivism*. Cambridge (MA): Harvard University Press.

Bell, David. 1984. *Spinoza in Germany from 1670 to the Age of Goethe*. London: Institute of Germanic Studies.

Betz, Hendrik J. 1883. *Spinoza en Kant*. Den Haag: Gravenhage,

Boehm, Omri. 2014. *Kant's critique of Spinoza*. New York: Oxford University Press.

Bolduc, Carl R. 2015. *Kant e Spinoza. Rencontre paradoxale*. Paris: Le Félin.

Britton, William. 2016. *Kant and the ground(S) of dignity: the centrality of the Fact of Reason*. Thesis, Georgia State University. https://scholarworks.gsu.edu/philosophy_theses/195

Campo, Mariano. 1933. "Spinoza e Kant". *Rivista di Filosofia neoscolastica* 25: 38-84.

Campo, Alessandra. 2020. "Il Faktum der Vernunft: tra uso trascendentale delle categorie e uso pratico della ragione". *Rivista di Storia della Filosofia* (in corso di pubblicazione).

Carabellese, Pantaleo. 1969. *La filosofia dell'esistenza*. Bari: Adriatica.

Carnois, Bernard. 1973. *La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté*. Paris: Seuil.

Castaing, José. 1990. "Kant et Spinoza". In *Spinoza au XVIII Siècle*, sous la direction de O. Bloch, 263-277. Paris : Méridiens Klincksieck.

Carvalho Casas, V. 2008. "The Fact of Reason and the Feeling of Respect". In *Recht und Frieden in der Philosophie Kants. Akten des X. Internationalen Kant-Kongresses*, hrsg. von G. Almeida et al., Bd. III, 83-92. Berlin/New York: De Gruyter.

Chignell, Andrew. 2012. "Kant, Real Possibility, and the Threat of Spinoza". *Mind* 121 (483): 635-675.

Cody Staton, Marshall. 2013. "Kant, Spinoza and the regulative role of the theological idea in the Critique of judgment". *Acta Universitatis Carolinae. Studia Philosophica Europeanea* 2: 17-34.

Crampe-Casnabet, Michèle. 1985. "Kant et Spinoza: le sens d'une philosophie chimérique". *Les Cahiers de Fontenay* 36-38 : 57-63.

Crépon, Marc. 1998. "Le jeu de Kant et Spinoza dans le Livre XV des *Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité*". *Les Études Philosophiques* 3 : 389-402.

Dahlstrom, Daniel O. (ed.). 2018. *Kant and His German Contemporaries, Volume II: Aesthetics, History, Politics, and Religion*. Cambridge: Cambridge University Press.

D'Anna, Giuseppe. 2002. *Uno intuitu videre. Sull'ultimo genere di conoscenza in Spinoza*. Milano: Mimesis.

De Flaviis, Giuseppe. 1984. *Kant e Spinoza*. Firenze: Sansoni.

Dejardin, Bertrand. 2001. *L'immanence ou le sublime. Observations sur les réactions de Kant face à Spinoza dans la Critique de la faculté de juger*. Paris: L'Harmattan.

Deleuze, Gilles. 1996. "L'immanenza: una vita...". *Aut Aut* 271-272: 1-4.

_____. 1997. *Differenza e ripetizione*. Milano: Cortina.

_____. 2006. *Spinoza e il problema dell'espressione*. Macerata: Quodlibet.

_____. 2010. *Cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza*. Verona: Ombre Corte.

Di Giovanni, George. 1991. "The First Twenty Years of Critique: The Spinoza Connection". In *The Cambridge Companion to Kant*, edited by Paul Guyer, 417-448. Cambridge: Cambridge University Press.

Düsing, Klaus. 1993. "Spontaneità e libertà nella filosofia pratica di Kant". *Studi Kantiani* 6: 23-46.

E. Förster & Y. Y. Melamed (eds.). 2013. *Spinoza and German Idealism*. Cambridge: Cambridge University Press.

Fernandéz Garcia, Eugenio. 1992. "Kant contra Spinoza? Dos éticas de l'autonomia". *Anales de Seminario de Historia de la Filosofía* 9 : 139-156.

Franks, Paul W. 2005. *All or nothing. Systematicity, transcendental arguments and skepticism in German Idealism*. London: Harvard University Press.

Freud, Sigmund. 2000. *L'inconscio. Opere, vol. VIII*. Torino: Boringhieri.

Galvin, Richard. 2019. "Freedom and the Fact of Reason". *Kantian Review*, 24 (1): 27-51.

Gates, Darin. 2010. "The Fact of Reason and the face of the other: autonomy, constraint, and rational agency in Kant and Levinas". *The Southern Journal of Philosophy* 40 : 493-522.

Giannetto, Giuseppe. 2014. *Intuizione intellettuale e sintesi trascendentale in Kant*. Napoli: La Scuola di Pitagora.

Gonnelli, Filippo. 1991. "Dalla Critica della ragion pratica alla Dottrina della virtù: imperativo categorico, analogia e teleologia morale in Kant". *Studi Kantiani* 4: 59-92.

_____. 1999. *Guida alla lettura della «Critica della ragion pratica» di Kant*. Laterza: Roma-Bari.

Götschel, Willi. 2004. *Spinoza's Modernity: Mendelssohn, Lessing, and Heine*. Madison: University of Wisconsin Press.

Grassi, Leonardo. 1941. "Il problema della libertà in Spinoza e in Kant". *Giornale Critico Della Filosofia Italiana* 68 (9): 68-90; 140-161.

Grenberg, Jeanine. 2013. *Kant's defense of common moral experience: a phenomenological account*. Cambridge: Cambridge University Press.

Guyer, Paul. 2007. "Naturalistic and transcendental moments in Kant's moral philosophy". *Inquiry* 50: 444-464.

Hanke, Thomas. 2016. "Motivationen für das Selbst. Kant und Spinoza im Vergleich". *Kant-Studien* 107 (1): 196-199.

Haynes, Patrice. 2012. *Immanent Transcendence: Reconfiguring Materialism in Continental Philosophy*. New York, Bloomsbury.

Hemann, Friedrich. 1901. "Kant und Spinoza". *Kant Studien*. 5: 273-339.

Henrich, Dieter. 1994. "The concept of moral insight". In *The unity of reason. Essays on Kant's philosophy*, edited by R. L. Velkley, 55-87. Cambridge MA: Harvard University Press.

Ibáñez Fanés, Jordi. 2004. "El salto ético, o por dónde empezar (Spinoza con Kant)". *Quaderns de Filosofia* 36: 81-99.

Israel, Jonathan I. 2001. *Radical Enlightenment*. Oxford: Oxford University Press.

Ivaldo, Marco. 2007. "Percorsi della ragione pratica: Kant, Reinhold, Fichte." In *Etica, religione, storia. Studi in memoria di Giovanni Moretto*, a cura di G. Cunico, 63-87. Genova: Il Melangolo.

_____. 2017. "Il «fatto della ragione» nella Dottrina della scienza 1804-II (lez. 27-28) con riferimento alla corrispondente dottrina di Kant." In *Leggere Fichte*, a cura di A. Bertinetto, 249-265. Toulouse: Europhilosophie Éditions.

Jaquet, Chantal. 2015. *Sub specie aeternitatis. Étude des concepts de temps, durée et éternité chez Spinoza*. Paris: Garnier.

José Martínez, Francisco. 2004. "Kant y Espinosa: deseo patológico y deseo como esencia humana". *Endoxa* 18: 339-354.

Brewer, Kimberly & Erik Watkin. 2012. "Difficulty still awaits: Kant, Spinoza, and the threat of theological determinism". *Kant-Studien* 103 (2):163-187.

Kain, Patrick. 2010. "Practical cognition, intuition, and the Fact of Reason." In *Kant's moral metaphysics: God, freedom, and immortality*, edited by B. Lipscomb & J. Krueger, 211-232. Berlin: De Gruyter.

Kant, Immanuel. 1905. *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* (1763). In *Kant's Gesammelte Schriften*, Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften, Bd. 2, S. 63-163. Berlin: De Gruyter.

_____. 1793. „Was heißt sich im denken orientieren“ (1786). In *Kant's Gesammelte Schriften*, Königlich Preußische

Akademie der Wissenschaften, Bd. 8, S. 131-147. Berlin: De Gruyter.

_____. 1972. *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che vorrà presentarsi come scienza*. A cura di R. Assunto. Roma-Bari: Laterza.

_____. 2004. *Critica della ragion pura*. A cura di C. Esposito. Milano: Bompiani.

_____. 2014. *Critica della ragion pratica*. A cura di V. Mathieu. Milano: Bompiani.

_____. 1977. *I progressi della metafisica*. A cura di P. Manganaro. Napoli: Bibliopolis.

Kleingeld, Pauline. 2010. "Moral consciousness and The Fact of Reason". In *Kant's Critique of Practical Reason: a critical guide*, edited by J. Timmermann & A. Reath, 55-72. Cambridge: Cambridge University Press.

Kryluk, Micheal. 2017. "Gallows Pole: is Kant's Fact of Reason a transcendental argument?" *Review of Metaphysics*, 70 (4): 695-725.

Lærke, Mogens. 2009. "Immanence et exteriorité absolue: sur la théorie de la causalité et l'ontologie de la puissance de Spinoza". *Revue philosophique de la France et de l'Étranger* 199 (2) : 169-190.

_____. 2012. "Spinoza and the Cosmological Argument According to Letter". *British Journal for the History of Philosophy* 21 (1): 57-77.

Lord, Beth. 2011. *Kant and Spinozism*. London: Palgrave MacMilan.

_____. 2015. *Spinoza Beyond Philosophy*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Łuków, Pawel. 1993. "The Fact of Reason. Kant's passage to ordinary moral knowledge". *Kant-Studien* 84: 204-221.

Machado Rodríguez, Gustavo. 2018. "El *Faktum* de la razón como actividad autoconstitutiva. Sobre la fundamentación de la moralidad kantiana". *Diánoia* 63 (80): 53-69.

Macherey, Pierre. 1992. *Avec Spinoza. Etudes sur la doctrine et l'histoire du Spinozisme*. Paris: PuF.

_____. 1995. *Introduction à l'Ethique de Spinoza. La troisième partie. La vie affective*. Paris : Puf.

Mathieu, Vittorio. 2014. *Introduzione a Critica della ragion pratica*. Milano: Bompiani.

Mignini, Filippo. 1994. "Sub specie aeternitatis". *Révue Philosophique de la France et de l'Étranger* 1 : 52-54.

Mohr, Georg. 1988. "Personne, personnalité et liberté dans la *Critique de la Raison pratique*". *Revue internationale de Philosophie* 42, 166 (3), 289-319.

Moreau, Pierre-François. 1994. *Spinoza: l'expérience de l'éternité*. Paris : Puf.

_____. 2001. "Spinoza's Reception and Influence". In *Spinoza: Critical Assessments*, edited by G. Lloyd, vol. IV, 1-22. London: Routledge.

_____. 2009. *Spinoza et le spinozisme*. Paris: PuF.

Morfinò, Vittorio. 1999. "L'evoluzione della categoria di causalità in Spinoza". *Rivista di Storia della Filosofia* 54 (2): 239-254.

_____. 2010. "L'uso dell'avverbio 'simul' nell'Etica". In *Ontologia e temporalità. Spinoza e i suoi lettori moderni*, a cura di V. Morfinò & G. D'Anna, 355-378. Milano: Mimesis.

_____. 2016. *Genealogia di un pregiudizio. L'immagine di Spinoza in Germania da Leibniz a Marx*. Hildesheim: Olms.

Morichère, Bernard. 1980. "L'object transcendentale et la question du 'spinozisme' de Kant". *Cahiers philosophiques* 3 : 33-48.

Nancy, Jean-Luc. 2000. *L'esperienza della libertà*. Torino: Einaudi.

Newlands, Samuel. 2018. *Reconceiving Spinoza*. Oxford: Oxford University Press.

O'Neill, Onora. 2011. "Autonomy and the Fact of Reason in the *Kritik der praktischen Vernunft* §§ 7-8, 30-41". In *Immanuel*

Kant. Kritik der praktischen Vernunft. Klassiker Auslegen, hrsg. von O. Höffe, 71-85. Berlin: Akademie Verlag.

Philonenko, Alexis. 1959. « Introduction » In Immanuel Kant, *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée?* Paris : Vrin.

Prélourentzos, Yannis. 1999. "Droit et vertu l'opposition entre Spinoza et Kant". *Diotima* 27 : 76-86.

Puls, Heiko. 2018. "The immediate consciousness of moral law: respect and moral". *Contextos kantianos* 7: 159-183.

Pupi, Angelo. 1960. *Alla soglia dell'età romantica*. Milano: Vita e Pensiero.

Rawls, John. 2000, *Lectures on the history of moral philosophy*. Cambridge (MA): Harvard University Press.

Rice, Lee C. 1991. "La causalité adéquate chez Spinoza". *Philosophiques* 19 (1): 45-59.

Richardson, Janis. 2019. "Spinoza, Kant and the sublime". *Textual Practice* 33 (5): 839-857.

Ross, Alison Ross. 2009. "What is the 'force' of moral law in Kant's practical philosophy?" *Parallax* 15 (2): 27-40.

Sangiaco, Andrea & Ohad Nachtomy. 2018. "Spinoza's rethinking of activity: from the Short Treatise to the Ethics". *The Southern Journal of Philosophy* 56 (1): 101-126.

Scaravelli, Luigi. 1973. *Scritti kantiani*. Firenze: La Nuova Italia.

Schönecker, Dieter. 2013a. "Kant's moral intuitionism: the Fact of Reason and moral predispositions". *Kant Studies Online*: 1-38.

_____. 2013b. "Das gefühlte Faktum der Vernunft. Skizze einer Interpretation und Verteidigung". *Akademie Verlag* 61 (1): 91-107.

Scribano, Emanuela. 2006. *Angeli e beati. Modelli di conoscenza da Tommaso a Spinoza*. Roma-Bari: Laterza, 2006.

_____. 2009. "Causalité de la raison et liberté chez Spinoza ». *Revue Philosophique de Louvain* 107 (4) : 567-582.

- _____. 2011. "Spinoza e la conoscenza del bene e del male". In *Centralità del dubbio: un progetto di Antonio Rotondò*, a cura di C. Hermanin & L. Simonutti, 571-585. Verona: Olschki.
- Spinoza, 2007. *Etica*. Milano: Mondadori.
- Sussman, David. 2008. "From deduction to deed: Kant's grounding of the moral law". *Kantian Review* 13: 52-81.
- Sylvain, Zac. 1989. *Spinoza en Allemagne: Mendelssohn, Lessing et Jacobi*. Paris : Méridiens Klincksieck.
- Tilliette, Xavier. 2001. *L'intuizione intellettuale da Kant a Hegel*. Brescia: Morcelliana.
- Timm, Hermann. 1974. *Gott und Freiheit. Studien zur Religionsphilosophie der Goethezeit. Band 1: Die Spinozarenaissance*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Timmermann, Jens. 2010. "Reversal or retreat? Kant's Deductions of Freedom and Morality". In *Kant's Critique of Practical Reason*. Edited by J. Timmermann & A. Reath, 73-89. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ward, Christopher. 2002. "Spinozism And Kant's Transcendental Ideal". *Idealistic Studies* 32 (3): 221-236.
- Ware, Owen. 2014. "Rethinking Kant's Fact of Reason". *Philosophers' Imprint* 14 (32): 1-21.
- Ware Owen 2015. "Accessing the moral law through feeling". *Kantian Review* 20 (2): 301-311.
- Wolff, Christian. 2009. "Warum das Faktum der Vernunft ein Faktum ist. Auflösung einiger Verständnisschwierigkeiten in Kants Grundlegung der Moral". *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 57 (4): 511-549.
- Wood, Allen 2008. *Kantian ethics*. Cambridge: Cambridge University Press),
- Zammito, John H. 1992. *The Genesis of Kant's Critique of Judgment*. Chicago: University of Chicago Press.
- _____. 2002. *Kant, Herder, and the birth of anthropology*. Chicago: University of Chicago Press.

Zapero, David. 2016. « La doctrine kantienne du *Faktum* de la raison et la justification de la loi morale ». *Archiv für Geschichte der Philosophie* 98 (2): 169-192.

Zupančič, Alenka. 2012. *Etica del reale. Kant, Lacan*. Orthotes: Napoli.

Alessandra Campo is a research fellow in theoretical philosophy at the University of L'Aquila. For several years she has studied the metaphysical and cosmological implications of Freudian-Lacanian theory using Bergson, Whitehead and Deleuze. More recently, her research has been devoted to Kantian philosophy, with particular reference to the metaphysical causal link presented as "fact of reason" in the second Critique and "anticipation of perception" in the first.

Address:

Alessandra Campo
University of L'Aquila
Viale Nizza 14, 67100 L'Aquila, Italy
Email: alessandra.campo@univaq.it

Social Domain and Politics in Contemporary Critical Thinking: Honneth, Rancière, and their Relation to E.P. Thompson

Giovanni Campailla
University Paris Nanterre

Abstract

The article examines the concept of emancipation provided by contemporary critical thinking. To this end, it starts by analyzing the recently published book on a “critical encounter” between Axel Honneth and Jacques Rancière that took place in 2009. In reference to politico-philosophical debates of the 1990s, it points out that they have a common starting point in negative and emancipatory experiences. Nonetheless, one gives priority to the domain of the social and the other to political expression. By analyzing the relation of each author to E.P. Thompson, the article stresses that contemporary critical theory needs to overcome such one-sided perspectives.

Keywords: Axel Honneth, Jacques Rancière, Edward P. Thompson, Recognition, Critical Theory, Emancipation

Contemporary critical thinking sometimes tries to develop a concept of emancipation focusing, in a one-sided way, on social domain or on politics. A good example is provided by an encounter which took place, on June 2009, in the historical building of *Institut für Sozialforschung* in Frankfurt am Main. It was an encounter between two of the most important thinkers of our time, the German philosopher Axel Honneth and the French thinker Jacques Rancière. A book, recently edited and published by Jean-Philippe Deranty and Katia Genel, reproduces the event, adding one text from each author to clarify their respective theoretical trajectories, and to explain their methods of critical thinking. The book also includes two

* I would like to thank Evan Eames, Jussi Palmusaari and Jaakko Karhunen for some helpful stylistic suggestions, reading and comments.

editors' introductions which locate the contrast between Honneth and Rancière in the context of contemporary critical theory. (Honneth and Rancière 2016). This encounter should not be dismissed in contemporary politico-philosophical discourse. This is because it shows strong one-sidedness, but, at the same time, it invites looking for ways of overcoming this.

To this end, in what follows, I will first contextualise Honneth's and Rancière's theoretical approaches. I will show that their famous works of the 1990s stem from negative experiences of injustice or the wrong, rather than from stable definitions of criteria of justice or democracy. In reference to this shared point of departure, which was developed, however, in different ways, I will first analyse Rancière's critique of Honneth, as well as the way the French thinker points towards an idea of recognition in his own thought. I will then discuss Honneth's critical answer to Rancière in light of his most recent work. This will allow us to stress the critical point of the encounter, which will lead to a consideration of two main differences between them: that of the topic of norms and, especially, that of the priority given to social domain or to political expression.

At this stage, I will endeavour to understand if it is possible to intersect Honneth and Rancière. In order to do this, I will look at how both thinkers refer, in their own ways, to the British historian Edward Palmer Thompson. This argument will conduct to state as the Honneth/Rancière encounter claims to take into account the negative and emancipatory experiences of the subject in a non-essentialist manner. Such a claim has been set up by critical theory throughout the second half of the 20th century and it has found a meaningful synthesis in Thompson's oeuvre.

This common reference will further show the differences between Honneth and Rancière. In their relation to Thompson, the former gives priority to the social domain, and the latter to politics. Thus, the analysis of their relationship with the author of *The Making of the English Working Class* will have a strategic role. It will attempt map out a path by which critical thinking can overcome the one-sidedness characteristic of the two thinkers. This will take Honneth and Rancière's

perspective – namely, negative and emancipatory experiences – as a starting point for a critical theory. However, we will endeavour to articulate social experience with political expression.

The position of the present article is that this articulation is indispensable for critical thinking. Critical theory cannot overshadow the problem of political expression, which aims to question social belongings by seeking to ‘verify’ equality. At the same time, it cannot move its focus entirely to the political side of agency. The social sphere does not consist only of designating subjects to a space in which they are not allowed to name themselves; it is the place in which subjects respond to injustices or to the wrong, and in which they reconfigure a ‘police order’ of recognition. Critical theory, definitively, should take into account these two sides, which are both present in Thompson, but one-sided in Honneth and Rancière.

1. Two critical theories of the 1990s

During the second half of 20th century, politico-philosophical panorama, particularly in the English-speaking world, was staging a divide. On one side were utilitarian views, which justified politico-public actions through the criterion of maximisation of individuals’ prosperity. On the other side were theories of justice, which conceived such actions by looking for a criterion of ‘just’ and ‘good’ with which substantiate them. In the second half of the century, the latter position took centre stage, and began to dominate the discussion also in continental Europe, especially through John Rawls’s influential book *A Theory of Justice*. Renewing interest in philosophical meditation on politics, these theories of justice established an original link between liberal and socialist traditions, and led several thinkers to adopt the view that the convenience of actions should be evaluated in accordance with the ‘agreement’ among subjects on the followed principles.

Honneth and Rancière’s main works should be seen in this context. It is clear that both Honneth’s 1992 *The Struggle for Recognition*, as well as Rancière’s 1995 *La Mésentente*,¹ set out with a critical approach to this debate. They criticise the

idea that critical thinking should be confined to measuring the distance between agreed norms of justice and an unjust social reality. Both suggest an epistemological shift in this debate. The two authors do not start from a definition of the ‘criteria’ of justice or democracy, but from the ‘experiences’ of those subjected to injustice or the wrong and who try to emancipate themselves.²

However, Honneth and Rancière’s theoretical interventions develop in different ways. While Honneth proposes a ‘formal ethic’ informed by social experiences, Rancière criticises the concept of ‘political philosophy’ which, according to him, has constituted ever (since Plato) an epistemological practice aimed to set aside political experiences of what he calls ‘dissensus’.

Further, their divergence can be already found in the different scholarly traditions to which each of them belong. For Honneth, this is the Frankfurt School. For Rancière, this is French critical thinking of the second half of 20th century. Nevertheless, it should be added that neither Honneth nor Rancière embrace fully these traditions. Honneth’s *The Struggle for Recognition* critically approached the ‘communicative’ way of his master Jürgen Habermas by looking to single out its pre-discursive aspect – namely, negative experiences. In doing so, he connected to Theodor W. Adorno’s “negativism”. But, at the same time, he followed Habermas in opposing the functionalism of the first generation of the Frankfurt Critical Theory.³ Yet, whereas Honneth explicitly inscribes himself to this tradition, with Rancière things are more complicated. Rancière’s oeuvre is rather unclassifiable. His thought aims to challenge the structuralist idea, which claims that subjects are merely the ‘supports’ of a structure, and therefore more or less ignorant. Opposing this idea, he highlights, particularly in his studies undertaken in the 1970s and 1980s on French worker emancipation in historical segment 1830-1851, the intelligence of those whom he calls ‘the part that has no part’. This particular route is not without proximity to post-structuralism, although his relationship with thinkers such as Gilles Deleuze, Jacques Derrida, Michel Foucault, and Jean-

François Lyotard, remains ambiguous. It would be more appropriate to describe him as post-Althusserian. For, even if he strongly detaches himself from his one-time master (Rancière 2011a), he shares an approach similar to some of Louis Althusser's disciples such as Alain Badiou and Étienne Balibar (Hewlett 2007).

Positions elaborated by Honneth and Rancière in the 1990s have since evolved. Without abandoning the analysis of social pathologies of injustice, Honneth has subordinated it to an examination on the modern concept of freedom as a normative axis on which to build a more just society (Honneth 2014). As for Rancière, with his studies of aesthetics which deepened during the period following the publication of *La Mésestante*,⁴ he has made room for a certain materialism of a creative act – that is, the conditions of sensible experience – which the 1995 work seemed to neglect in favour of a discursive concept of emancipation.

The 'critical encounter', then, is out of the time in which it would have to be happened. This is likely why the book's title, *Recognition or Disagreement*, takes the English translation of the already cited Honneth and Rancière's principal works of the 1990s. However, this delay is not out of contemporary preoccupations of politico-philosophical reflection. Rather, as Genel and Deranty's introductions suggest, it is by starting from the singular trajectories of Honneth and Rancière that it is possible to deal with concepts such as identity, subject, freedom, and equality, which, while constituting the object of the encounter, serve as a catalyst for a reframing of critical thinking.

2. The Honneth/Rancière critical encounter

The Honneth/Rancière encounter began with both authors presenting criticisms of each other's work. It continued with a debate in which both of them tried to respond to the critique they had received. Let us briefly examine these exchanges, notably those pertaining to the idea of recognition, and endeavour to arrive at the main critical point of the encounter. This will allow us to consider two important differences between them.

2.1. On recognition: Rancière on Honneth, and Honneth's answer

Rancière's criticism of Honneth is mostly targeted towards *The Struggle for Recognition*. First, the French thinker makes a distinction between Honneth's concept of recognition contrasting with what is usually understood by this concept. For Rancière, the conventional meaning of recognition designates 1) a perception of something already familiar, and 2) a moral act treating individuals the way they should be treated. In contrast, Rancière claims that Honneth has a 'polemical idea of recognition', which, 'focuses on the conditions behind such a confirmation' (Honneth and Rancière 2016, 85). Consequently, Rancière admits Honneth endorses a dynamic conception of identity. Honneth does not think that identity, in multiculturalist manner, is the confirmation of something which is already in place. Instead, identity is something that increases the capabilities of the struggle, and struggles for the recognition of these capabilities.

However, in Rancière's opinion, Honneth's inter-subjective relationships give too much weight to identity. This emphasis on identity leads to a self-relationship of the individual which sees 'the activity of a subject mainly as an affirmation of self-identity' (Honneth and Rancière 2016, 86), although with other similar subjects in the spheres of love, rights, and solidarity. For Rancière, this anthropological construction presupposes 'a general theory of the subject' (Honneth and Rancière 2016, 87) and of its integrity. Thus, Honneth risks⁵ being associated with those who conceive of politics through an elaboration of positive normative presuppositions. For my argument, this means that Honneth risks losing sight the point of view of the experience of injustice or the wrong; precisely the point of view which Honneth's thinking stresses in the context of political philosophy of the 1990s.

Rancière demonstrates the existence of this risk by analysing the first sphere of recognition: the affective relation of the baby to the mother. According to Rancière, Honneth (who takes Donald H. Winnicott's work as a reference point)

conceives it as a simple relationship, a “me-you” relationship. Instead of this model, Rancière proposes a counter-model already present in Honneth’s, as well as in Winnicott’s, analysis: the ‘transitional object’. That is, a space both real and fictional in the baby-mother relationship. Rancière exemplifies the nature of the ‘transitional object’ by referring to Marcel Proust’s character of Albertine. In the narrator’s relationship with Albertine, love is ‘the *construction* of this other’ (Honneth and Rancière 2016, 88): the construction of the object of love. This type of relationship is not a simple one – not the relation of a single person to another – but a relationship between multiplicities: ‘The fact is that Albertine, the object of love, is a multiplicity of people, set up in a multiplicity of relationships and located in a multiplicity of places’ (Honneth and Rancière 2016, 88). In this sense, love – and Rancière believes it pertains to the sphere of rights, and the sphere of solidarity as well – does not consist of a pre-configured, dual relationship. Here, Rancière is most likely following Althusser’s interpretation of Mao’s ‘On Contradiction’ (Althusser 1969), contrasting the ‘simple contradiction’ with a multidimensional contradiction. But, unlike Althusser, Rancière takes the object of love as something that *suspends* the existing ‘sensible order’, due to its fictitious/real nature. For Rancière, the operative space constituted by love – the ‘as if’ – is a relationship which reconfigures the subject’s possible and multiple relationships.

For the ‘critical encounter’ between Rancière and Honneth, the importance of Rancière’s conception of love is as follows. We should not think of recognition as a relationship which confirms the identities of two already constituted persons. Otherwise, we would be forced to presuppose the integrity that the subjects strive to attain. Recognition should be understood, instead, as the transformative factor in the relationship between people, the factor that creates a relationship which did not exist before. In this sense – Rancière admits – it is possible to speak about a “Rancièrian” conception of the theory of recognition’ (Honneth and Rancière 2016, 95). This conception of recognition that could be defined as ‘suspensive’ (Campailla 2016).

As a result, recognition is a shared language between Honneth and Rancière, though it manifests in different ways. Furthermore, the encounter highlights an overlap between them. Honneth answers to Rancière's critique by admitting that in his earlier work 'there was a certain tendency [...] to describe the struggle for recognition in terms that assumed the positive affirmation of a certain identity – an already given identity.' Hence, he continues, 'I think this is not a completely correct description of what is going on in such a process' (Honneth and Rancière 2016, 108). In order to avoid presupposing a given identity, he now feels that struggling for recognition equates to fighting to 'reformulate the existing principles of recognition', as well as the identifications which they frame and fix. Thus, he agrees with Rancière on the fact overcoming injustices entails 'a process of dis-identification' (Honneth and Rancière 2016, 109). In sum, it seems that both agree on the assessment that the theory of recognition risks focusing exclusively on the social specificity of subjects, and excludes their political agency.

Nevertheless, this overlap is precarious. In fact, Honneth does not give up the idea of the normative content of social struggles. He contends that the 'moral grammar of social struggles' – that is, an interpretation of conflicts in moral terms, and not simply in terms of interests – leads to the remark that emancipation is an 'undistorted self-relationship' of the subject. Therefore, instead of finding a common ground, there is still a strong disagreement between them. Here, more than in *The Struggle for Recognition*, this 'self-relationship', even if it still born of the social experience of the subject, is conceived as a 'telos' to be attained. Namely, it is conceived as the ideal of 'undistorted' and 'complete' self-realization that, although it is not possible to describe fully, cannot but be presupposed (Honneth and Rancière 2016, 109-110). This idea of 'telos' is at odds with Rancière, because it presupposes the integrity of the *social* subject.

2.2. The critical point

It is probably in light of this idea of 'telos' (of recognition) that Honneth considers the Rancièrian 'equality of

anyone with anyone else' – on which, according to Rancière, any act of emancipation is based – a 'motivational force' of political enactment and, more precisely, 'a deep-rooted desire for *egalitarianism*' (Honneth and Rancière 2016, 99). From Rancière's perspective, this account is not completely correct. As Rancière states in the debate, his concept of equality should not be understood in these terms (Honneth and Rancière 2016, 111). This is one of the most interesting points of the encounter, its 'critical point'. This is because it makes the differences between the two authors clear.

Actually, for Rancière, equality is not a 'motivational force'. If there is a 'motivational force' to be found in Rancière's oeuvre, it would simply be the will to emancipate oneself from a lived injustice. Talking about a 'desire for *egalitarianism*' for Rancière would be to claim the very opposite of what he has always contended. It would be akin to arguing that equality is an objective to be attained. But for Rancière equality does not have such a teleological dimension; it is instead understood as a formal presupposition. Rancièrian members of 'the part that has no part' do not 'desire' to be equals, but they *demonstrate* equality. They *demonstrate* both that the order which recognises them as unequal is contingent, and that they want to be recognised differently.

However, we should not take Rancière's own view for granted, according to which Honneth's interpretation is misguided. Instead, one must ask why Honneth reads Rancière's notion of equality in this way. There are at least two possible answers to this question.

The first possibility is that Honneth's interpretation is, in a sense, an attempt 'to appropriate' Rancière's thought and show its limits. I use the verb 'to appropriate' because Honneth evidently absorbs Rancièrian ideas in his own views (views which have been formed in recent years). This allows Honneth to perform two operations simultaneously. Firstly, it allows him to overshadow what he is actually putting aside (and which was very important during the period of *The Struggle for Recognition*). That is to say, the primacy of social experience as a pre-theoretical and pre-discursive element upon which theory and discourse are grounded, in favour of the normative values

already in place in modern institutions. In fact, by reducing the Rancièrian presupposition of equality to an anthropological desire, he does not read it as a formal statement enacted by subjects in their social and political experiences of emancipation (as does Rancière), but rather as a socio-political and anthropological value that subjects desire to realize. Consequently, the second operation highlights that modern egalitarian desire is limited in normative terms. For that reason, it would be more useful to give priority to the normativity derived in modern freedom; what he calls ‘social freedom’ (Honneth 2014, Part III). In this first hypothetical answer, Honneth’s account of Rancière is integrated within his own recent theoretical project, in whose ‘normative reconstruction’ the Rancièrian equality is put aside in favour of the notion of freedom put forward by Honneth. This remark demonstrates that what Honneth is arguing in this ‘critical encounter’ differs from the thesis that Rancière is criticising. There is no room to develop what several interpreters have already observed, namely, that Honneth’s most recent theoretical views present a shift from his earlier position. It has been argued that his current interest in the normative principles immanent to modernity, rather than in analyses of negative social experiences, shows that he is now more closely aligned with his master Habermas.⁶

The second possible answer can be found in the details of Rancière’s thought. Honneth’s criticism, in fact, allows us to see what is missing from the concept of equality proposed by the French thinker. More precisely, this is something that is both appearing and disappearing in Rancière’s view: a reference to suffering. It is possible that Honneth finds a ‘desire for *egalitarianism*’ to be a ‘motivational force’ in Rancière, because this would explain the origin of the emancipatory act. As I have stated above, even if such a ‘motivational force’ cannot entail, in Rancière, nothing but the will to emancipate oneself from a negative experience, this experience is not enacted by subjects who demonstrate equality. For instance, if we take one of the most important examples used by Rancière, that of Louis-Gabriel Gauny (the ‘plebeian philosopher’ of 19th century [Gauny 1983]), it can be said that Gauny suffers in his own

workplace. However, when he transforms his working situation through emancipating himself, he does not aim to be recognised as a suffering worker. In this vein, Honneth claims that Rancière should define a notion of suffering in order to explain this kind of ‘subjectivization’. But Rancière looks explicitly to avoid such a notion: ‘Taking injustice as a starting point is not the same as starting from suffering’ (Honneth and Rancière 2016, 126). Thus, though Honneth agrees that political action cannot be reduced to a ‘reference to suffering’ (Honneth and Rancière 2016, 128), Rancière’s thinking seems to him insufficient in that it is missing a key ‘explanatory element’ (Honneth and Rancière 2016, 123). For my argument, this entails that Rancière is missing the specificity of the social experience.

2.3. Two main differences

This critical point of the encounter stresses two main differences between Honneth and Rancière.

The first difference relates to the topic of norms. For Honneth, particularly in his most recent views introduced with *Freedom’s Right* (2011), struggles aim to re-appropriate the already institutionalized normative principles in order to fulfil a modernity conceived, in line with Habermas, as an ‘incomplete project’ (Habermas 1981). But in *The Struggle for Recognition* (1992) – the work to which Rancière critically refers in the context of the encounter – these norms emerge, unlike for Habermas, from the struggles themselves. Despite the difference between the two works, Honneth has always had a positive relationship with the topic of norms. By contrast, Rancière has always seen norms as a vehicle for domination, where he follows the critical stance towards normativity prevalent in French thought in the second half of the 20th century. The risk that Rancière sees in norms is the same he sees in Honneth’s conception of love. That is, as stated above, to confirm the social identities of two already constituted persons. This is the reason why Rancière takes Gauny as one of his principle examples: Gauny does not claim to be recognised as a suffering worker.

This allows one to see a second, and more fundamental, difference. If we examine their work carried out during the 1990s, the primacy given to the social domain by Honneth is mirrored by that given to politics by Rancière. Their encounter appears as respective one-sidedness. In Honneth's case, the social order of recognition risks overshadowing the problem of political expression, which is evidently marked by social belongings. Because of these social belongings, there are subjects who can make their voice heard in politics, and subjects who cannot – some will be politically understood while others will not. Thus, political expression looks to question these belongings by seeking to 'verify' equality. This proposition is at the core of Rancière's views, but is misguided in another respect. When Rancière conceives the social domain only as an order of recognition which does not count some subjects (a 'police order') he moves his focus entirely to the political side of agency. That is, he does not grasp the fact that the social sphere consists of more than simply designating subjects to a space which does not allow them to name themselves. It is, at the same time, the place in which this police order of recognition is refused and reconfigured.

3. A common reference: E. P. Thompson

From this point of view, it would seem difficult to bridge the two stances. I would nevertheless suggest that there exists a parallel between the two positions. In fact, as Deranty remarks, both thinkers inadvertently shared similarities in early writings.

[Rancière's] texts from the mid-1970s present arguments that seem fairly close to one of Honneth's earliest texts, 'Domination and Moral Struggle', published at about the same time, in which Honneth sought to reinterpret Marx's theory of emancipation as pointing to demands for the recognition of proletarian 'dignity' (Honneth and Rancière 2016, 38).⁷

Subsequently, Rancière's writings in the 1980s and 1990s looked to show that emancipation operates 'in-between' the social and political spheres (particularly, in polemics with Hannah Arendt). This means that Rancière is at odds with an essentialist idea of politics. At the same time, these writings are

characteristically one-sided, basing emancipation on political expression and reducing the social domain to 'police' (Rancière 1995). Hence, Rancière fails to connect the two spheres. However, the 'critical encounter' made it possible to try to bridge the views of the two thinkers. This is because the shared language of recognition shows that both Honneth and Rancière start with negative and emancipatory experiences, and that both endeavour to see the critical theory in light of these experiences.

In my opinion, the one-sidedness of Honneth and Rancière's positions should not force us to make a choice between one or the other, but rather bring to the forefront the continuum between the social sphere and politics. The question is: would it be possible to find an intersection of the two lines of thought within such a continuum? One viable solution could be to examine an author to whom both thinkers have referred to, in different phases of their theoretical development. Namely, the British historian E.P. Thompson.

3.1. Honneth's relation to E.P. Thompson

In *The Struggle for Recognition*, and also in earlier writing (Honneth 1995), Honneth explicitly referred to Thompson. In a significant chapter of this book, entitled 'Disrespect and Resistance: The Moral Logic of Social Conflicts,' Honneth focuses directly on the British historian. Here, Honneth states that the role of the theory of recognition should be to make the normative moral perspective present in social conflicts explicit. As the German philosopher writes, Thompson's social historical studies have questioned 'social theory's fixation on the dimension of interest,' which 'has so thoroughly obscured our view of the societal significance of moral feelings' (Honneth 1994, 166). Through this focus on the 'societal significance of moral feelings' by Thompson, it has become possible to gain knowledge of the already mentioned 'moral grammar of social conflicts'.

By studying the late 18th century 'English crowd', Thompson showed that struggles were not only about immediate interests (like satisfaction of hunger), but included a 'moral economy'. This was defined as the various opinions of

how society should be organized from the workers' own practical perspectives (Thompson 1971). For Thompson, the social identity connected to work – and all the values and knowledge included therein – is what allowed the workers, during the period of early industrial development, to *produce* a different socialization: that is, to create social norms that were in contrast to the ones imposed by the rising capitalist techniques of production. This is what Thompson argued in his famous article of 1971 'The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century'. But even before this article, Thompson had sketched a similar statement. The first part of his most important work, *The Making of the English Working Class* (1963), in fact deals with the cultural background of different artisans of the 18th century. This background reappears as a weapon of resistance in the second part of the book, against the rising capitalist exploitation in the late 18th and early 19th centuries (Thompson 1966). Honneth directly referred to Thompson's argument in the elaboration of his theory of recognition, which allowed him to grasp the moral and normative content of the social experiences of injustice.

In the same chapter of *The Struggle for Recognition*, Honneth refers to another historian, namely Barrington Moore, the author of *Injustice: The Social Bases of Obedience and Revolt*, published in 1978. In this book Moore analyses revolutionary uprisings in Germany between 1848 and 1920, and comes to the conclusion that such uprisings were determined by an 'implicit social contract', a system of norms shared among the groups involved in the struggle (Moore 1978). Interestingly, Honneth seems to prefer Moore over Thompson. He maintains that Thompson has simply given 'the impetus for this sort of reorientation,' (Honneth 1994, 166) and that is Moore who 'extended it [Thompson's approach] along the dimension of individual or collective identity' (Honneth 1994, 167). The reason why Honneth gives more importance to Moore than to Thompson could be that the latter's work is more strict in its historical character. Instead, Moore's work draws up 'a more general conception of "just" and "unjust" present in each human being,' as an Italian scholar rightly observed (Piromalli 2012, 43-44). The universalistic conception of moral feeling of

injustice analysed by Moore allows Honneth to ground his own theory of recognition on the anthropological base of self-realization; which, as I remarked earlier, constitutes one of the most relevant objects of controversy in the 'critical encounter' with Rancière.

For the German philosopher, Thompson provides the opening for a non-essentialist method of social inquiry. However, because Honneth transposes this inquiry to a theoretical plane, Thompson's writings are surpassed. This is because his strict reference to historical experience is not sufficient for the construction of a complete theoretical system. Due to the interconnected nature of psycho-anthropological, sociological and philosophical dimensions in the three spheres of recognition, Honneth's critical theory is informed by experience, but it does not directly address said experience. His relation to Thompson demonstrates that Honneth's idea of recognition is strictly a *social* theoretisation.

3.2. Rancière's relation to E.P. Thompson

Rancière's relation to Thompson is different and, in a sense, more complicated. Rancière explicitly referred to Thompson in commenting on the workers' articles in *La Parole ouvrière* (1976), written and edited alongside Alain Faure.⁸ Adding to this explicit reference, Thompson's idea that workers have a capacity to proactively oppose their exploiters can be said to highlight a link to 'early Rancière'. In a decisive phase of his theoretical development, the influence of Maoism leads Rancière to attempt to demonstrate that the exploited subjects are capable of responding to injustices. This capacity of response is a political speech/voice (*parole*) that emerges directly from the social experiences of the workers. It will constitute the main point of reflection of Rancièrian thought, manifested in the idea of the intelligence of the oppressed.

One should be reminded that 'The formation of working-class thought in France' was the original title of *Proletarian Nights* (1981)⁹ – a title manifestly inspired by Thompson's work from 1963. However, this latter book approaches the problem in a different way than the former. The condemnation of the social domain can be read as a critique of Thompson's emphasis on

social identity of the workers. *Proletarian Nights* does not deal, as did *La Parole ouvrière*, with ‘workers’ who want to be recognised as such in order to negate the social contempt to which they are subjected – ‘workers’ who, from the social domain, would like to nominate themselves as political subjects. Instead, it deals with ‘proletarians’ who have the same feelings and anxieties as bourgeois writers – ‘proletarians’ who also write about these feelings and anxieties. That is, ‘proletarians’ who do not fit into a fixed social category.

Nevertheless, it cannot be said that ‘the mature Rancière’ – from *Proletarian Nights* onwards, and reaching its peak in *La Mésestente* – stands completely at odds with Thompson. Debates after the publication of *Proletarian Nights* provoked Rancière to strongly criticise the tradition of Social History. Rancière stresses that worker militancy in France during the period spanning 1830-1848 is not directly connected to worker skill. He is not at all negating that this connection could exist at some level, but it would not be sufficiently strong to create a ‘worker culture’, as Social History claims. According to Rancière, this is because militant ideas serve to mediate between worker life and intellectual life. Unsurprisingly there was much response by social historians.¹⁰ For the sake of my argument, it is interesting to remark that Thompson was never Rancière’s target of criticism,¹¹ even if the British historian pioneered studies of the so-called *new social history*. This is probably a merit of Rancière, because Thompson – in spite of widespread interpretation – does not deal with worker culture as a unity. However, as I stated earlier, it is undeniable that for Thompson the social identity of workers plays an important role in the political enactment.

Furthermore, Rancière gives a positive account of Thompson in *The Names of History* (1992). In this work, the French thinker appears to find his idea of ‘hazardous subjectification’ mirrored in the ‘inaugural scene’ chosen by Thompson to illustrate the making of the English working class. In it, Thompson describes:

the January 1792 meeting, in a London tavern, of nine honest and industrious workers seized with the singular conviction that every adult person in possession of reason had,

as much as anyone else, the capacity to elect the members of Parliament (Rancière 1994, 92).

Thompson argues, in the preface of *The Making of the English Working Class*, that class cannot be grasped through scientific means: class is not a mathematically derived sum of interests. Class is felt and articulated through common experiences which 'happen' to heterogeneous subjects who are confronted at a specific historical moment with some form of exploitation (Thompson 1966). For Thompson, to take the title of one of his most important articles, published in 1978 (Thompson 1978), it is possible to have 'class struggle without class'. This means that the political behaviour of a class subjectivity can exist independent of the conceptualization of the class as such. In fact, the 'making' in the title of the book suggests a process: the constitution of class cannot be formalized, because class is its experience of itself. Rancière referred to this argument in order to directly address the experiences of the French workers in the 1830s and 1840s.

The aspect of Thompson's oeuvre that does not play a role in Rancière's mature perspective is, instead, the emphasis on the social identity of the workers – as proved by Rancière's previously mentioned critique of Social History. This is precisely the aspect that Honneth sides with. It can be seen that Rancière, like Honneth, surpassed Thompson, but for opposite reasons. Honneth's aim was to conceptualize Thompson's argument about the historical experience of the workers. Rancière's rationale was found in the archives of worker emancipation. Namely, that the workers refused to take up the assigned identity of 'worker'. Through his relation to Thompson, it becomes evident that Rancière's concept of recognition is an explanatory framework aimed at a new configuration of *political* visibility/audibility in struggles. Thus, Rancière's definition of recognition does not formalize said struggles within a theoretical paradigm, as is the case with Honneth. At the same time, however, he omits the social suffering experienced by 'the part that has no part' – an omission that, as mentioned earlier, Honneth criticises during the 'critical encounter'.

3.3. A common point

Regarding the relationship between Rancière and Thompson, something more remains to be said. This is because it allows to intersect Honneth and Rancière through an already mentioned common point.

In 1978, Thompson wrote a polemical attack on Althusser, and more generally on determinist and functionalist approaches, entitled *The Poverty of Theory*. The book bears a certain similarity to the critical intervention brought about by Rancière in 1974 with his *Althusser's Lesson*. We know that Thompson read Rancière's text, but this is limited to a footnote (Thompson 1995, 272, footnote 134). Furthermore, the validity of Thompson's polemic – itself strongly criticised (Johnson 1978, Anderson 1980, Hall 1981; see also Thompson's reply, 1981) and defended (Wood 1982) – cannot be discussed here. It must be stated that, for my argument, an interesting remark made in *The Poverty of Theory* states theory should be informed by experiences. In line with Thompson's historical work discussed above, these experiences should include both those of injustice, as well as those reacting to this injustice (in view of a new configuration of the context in which the experiences themselves take place).

This remark points to what is common in the frameworks that both Honneth and Rancière developed in the 1990s. It is a form of critical thinking which does not aim to offer the criteria with which one can define justice or democracy, but draws instead either on negative experiences or sees democracy as nothing but a name for emancipation experiences. Honneth and Rancière's respective uses of Thompson strengthen the common point between them, for it was in reference to Thompson that both of them intervened in the politico-philosophical context of the second half of the 20th century with a non-essentialist understanding of subjective experience.

Thus, the 2009 'critical encounter' arrives admittedly late, for it is mostly a debate of the 1990s. Nevertheless, it can still prove useful to explore a form of critical thinking which develops a middle ground between that of Honneth and Rancière. This is because said middle ground could articulate a

given social experience with its political expression. This halfway position can be achieved through Honneth and Rancière's reference to Thompson, who allows us to truly grasp the possibilities and limits of their theoretical viewpoints.

4. Critical thinking between Honneth and Rancière through E. P. Thompson

Let us now try to develop a concluding assessment of the primary argument presented here.

The 'critical encounter' clears a path towards a form of critical thinking between Honneth and Rancière. In doing so, it is useful to reflect upon the context in which their 1990s works formed. In these works, they attack the idea that a critical theory should be confined to measuring the distance between agreed norms of justice and an unjust social reality. Both suggest an epistemological shift is required to resolve this debate. Thus, their starting point is not a definition of the 'criteria' of justice or democracy, but rather the 'experiences' of those trying to emancipate themselves after having experienced injustice or wrong. However, Honneth and Rancière's theoretical considerations develop in different ways. Namely, in the specific style in which both critically relate to the respective traditions which shaped their thoughts. This difference is evident in the 'critical encounter'. In it, even though the language of recognition is shared, it is still possible to see two main divergences: that of the topic of norms, as well as the priority given to either social domain or politics. From this point of view, then, it would be difficult to bridge them.

Nevertheless, in their itineraries they inadvertently encountered. The figure of this virtual encounter is E.P. Thompson. For both, Thompson provided the opening for a non-essentialist method of taking into account negative and emancipatory experiences. Yet, they addressed him differently. Honneth mobilised Thompson's writings within a *social* theoretisation. Rancière was inspired by Thompson at different phases in his career. The first phase was that in which an early, virtual, encounter with Honneth can be seen. However, in his 'mature period' he referred to Thompson in order to grasp a 'hazardous subjectification', namely, a new configuration of

political visibility/audibility of wronged subjects. Thus, Honneth and Rancière's relation to Thompson points out the one-sidedness evident in the 'critical encounter'.

Nonetheless, this shared relationship to Thompson could prove a viable way through which to bridge the divide. With respect to the British historian's oeuvre, Honneth and Rancière can be seen to intersect in at least once their respective 1990s reflections. Namely, and already alluded to, how to avoid criterion for defining justice or democracy, yet still deal with negative and emancipatory experiences. This topic builds up a form of critical theory based on a remark made by Thompson in *The Poverty of Theory*: the notion that theory should be informed by experiences.

Let us propose, then, in a *constructive* way, a concluding remark of this intersection between Honneth and Rancière as mediated by Thompson. In order for the social subject to be *suspensively* recognised on the political stage, she/he should be referred to by the social domain, in her/his very political enunciation. To reconfigure the police order of recognition which negated as a political subject, her/his political enunciation has to be articulated in the social sphere in which she/he collects experience both of the injustice and wrong, as well as of the very will to emancipate. Critical theory should take into account the continuum between these two sides. These are both present in Thompson's oeuvre, but one-sided in Honneth and Rancière.

This continuum between the social and political spheres can espouse a comparative study between Honneth and Rancière. And for this study, the 2009 "critical encounter" clears the way. Yet, it must be recalled that this approach has been attempted in 2003 by some journal articles written by one of the two editors of published version of the encounter (Deranty 2003a, 2003b, 2003c). Yet, among Honneth scholars, this encounter has rarely been taken into account with the exception of attempts to radicalise his work (Deranty and Renault 2009). As for Rancière, among his readers, it has received ambivalent remarks. On the more critical side, these include those of Charles Bingham and Gert Biesta, as well as works by Samuel A. Chambers.¹² Also notable is Oliver Davis,

who has been more sympathetic.¹³ Over the course of the discussion with Honneth, Rancière admits to having his own idea of recognition, which is evidently different from that proposed by Honneth in 1992. This imposes the task of presenting an immanent critique of both thinkers. That is, to cast such an idea of recognition into the context of relaunching the ‘critical attitude’ of thinking, to be accomplished through articulating the socio-experiential dimension, with its associated antagonistic political enunciation.

NOTES

¹ I use the French title because the English one, *Disagreement*, does not make sense of the true Rancièrian idea. As Rancière claims in the ‘critical encounter’ with Honneth, *mésentente* is an ‘untranslatable term [because it] plays on the relation between *entendre*, to “hear”, and *entendre*, to “understand”’ (Honneth and Rancière 2016, 83).

² See Renault 2019. Renault formulated criticism of the theories of justice by means of the notion of “experience of injustice”.

³ On Honneth’s itinerary see Deranty 2009.

⁴ From Rancière 2011b to Rancière 2013.

⁵ More precisely, Rancière writes: ‘It is not a question about the details of Axel Honneth’s theory. It’s a more general concern about the very idea of a general theory of subject: for instance, the idea that if you want to develop a good model of politics, grounded in good normative presuppositions, you have to construct a general theory of the subject. I think there is a cost to pay for it, which is sometimes too expansive’ (Honneth and Rancière 2016, 87).

⁶ Although in different ways, this shift has been noted by several interpreters of Honneth. See Piromalli 2012, particularly 261-290, Hunyadi 2014; *Critical Horizons* 2015; Deranty 2016, and the introduction to Renault 2017.

⁷ See Faure, Rancière 2007, and Honneth 1995.

⁸ Faure, Rancière 2007. See notably the afterword by Rancière from 2007.

⁹ See Rancière 2011c, 21; and Rancière 2007.

¹⁰ See Rancière 1983. In the same issue of the journal there are criticisms by William H. Sewell and Christopher H. Johnson, and in the following one criticisms by Edgar L. Newman and Nicolas Papayanis as well as the reply by Rancière.

¹¹ In an interview with François Ewald, Rancière argues: ‘[...] the notion of class has never been other than the result of a bundle of identifications. Thompson has shown that the “making of the working class” in England was the result of a series of efforts, recognitions, speeches’ [my trans.] See Rancière, 1981.

¹² See Bingham, Biesta 2010, notably the chapter ‘Recognition’s Pedagogy’, 86-109; Chambers 2013. Charles Bingham and Gert Biesta partially agree

with Deranty's idea that in Rancière's thinking as well as in theory of recognition, politics is born out of struggle and disagreement. But they argue that looking for a logic of recognition in Rancière means 'to police' his thought. Namely, it means supposing Rancière actually 'explains' what recognition is (notably, 106-109). Samuel Chambers claims that Deranty, for his 'own desire to link Rancière to the tradition of politics of recognition' (50), would propose a dialectical interpretation of the French thinker, according to which 'the political' is the terrain of encounter – 'a third term' – between 'politics' and 'police'. At the same time, Chambers uses the concept of 'ontological torsion' which Deranty himself identifies in Rancière to demonstrate that 'politics' is a logic wronging the 'wrong'.

¹³ See Davis 2010. Davis, notably in the footnote 70 of his book, remarks: 'While in a sense Deranty is right to say that Rancière's is a politics of recognition, in that Rancière is concerned with the miscount and the wrong, one major difference is that Honneth is far more interested in the affective dimension to (non-)recognition than the socio-structural. This is why I suggest that, rather than their being merely similar, as Deranty does, Honneth's account can usefully supplement Rancière's in the affective sphere' (181).

REFERENCES

- Althusser, L. 1969. "Contradiction and Overdetermination". In *For Marx*, translated by Ben Brewster, 87-128. London: Allen Lane.
- Anderson, P. 1980. *Arguments within English Marxism*. London: Verso.
- Bingham, C., Biesta, G. 2010. *Jacques Rancière: Education, Truth, Emancipation*. London: Continuum.
- Campailla, G. 2016. "La politica de *La Mésentente*: un bilancio a vent'anni dalla prima pubblicazione". *Storia del pensiero politico*, V (3): 445-464.
- Chambers, S. 2013. *The lessons of Rancière*. New York: Oxford University Press.
- Critical Horizons*. 2015. Volume 16, issue 2: "Axel Honneth: Freedom's Right."
- Davis, O. 2010. *Jacques Rancière*. Cambridge: Polity.
- Deranty, J-P. 2003a. « Mésentente et lutte pour la reconnaissance: Honneth face à Rancière ». In *Où en est la*

théorie critique?, sous la direction de Emmanuel Renault & Yves Sintomer, 185-199. Paris: La Découverte.

_____. 2003b. "Jacques Rancière's Contribution to the Ethics of Recognition". *Political Theory*, 31(1) : 136-156.

_____. 2003c. "Rancière and Political Ontology". *Theory & Event* 6(4). <https://doi.org/10.1177/0191453718780529>

_____. 2009. *Beyond Communication. A Critical Study of Axel Honneth's Social Philosophy*. Leiden – Boston: Brill.

_____. 2016. "Between Honneth and Rancière: problems and potentialities of a contemporary critical theory of society". In *Recognition or Disagreement. A Critical Encounter on the Politics of Freedom, Equality, and Identity*, edited by Axel Honneth, Jacques Rancière, Jean-Philippe Deranty & Katia Genel, 33-80. New York: Columbia University Press.

Deranty, J-P., & E. Renault. 2009. "Democratic Agon: Striving for Distinction or Struggle against Domination and Injustice?" In *Law and Agonistic Politics*, edited by A. Schaap, 43-56. Farnham: Ashgate.

Faure, A., & J. Rancière. 2007. *La Parole ouvrière (1830-1851)*. Paris: La fabrique.

Gauny, L-G. 1983. *Le philosophe plébéien. Textes présentés et rassemblés par Jacques Rancière*. Paris: La Découverte / Maspero, Presses Universitaires de Vincennes.

Habermas, J. 1981. "Modernity Versus Postmodernity". *New German Critique* 22: 3-14.

Hall, S. 1981. "In Defense of Theory." In *People's History and Socialist Theory*, edited by R. Samuel, 378-385. London: Routledge & Kegan Paul.

Hewlett, N. 2007. *Badiou, Balibar, Rancière. Re-thinking Emancipation*. London: Continuum.

Honneth, A. 1995. "Domination and Moral Struggle: The Philosophical Heritage of Marxism Revisited." In *The Fragmented World of the Social: Essays in Social and Political Philosophy*, edited by Charles W. Wright, 2-14. New York: State University of New York Press.

_____. 1994. *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*. Translated by Joel Anderson. Cambridge: Polity.

_____. 2014. *Freedom's Right: The Social Foundation of Democratic Life*. Translated by Joseph Ganahl. New York: Columbia University Press.

Honneth, A. and J. Rancière. 2016. *Recognition or Disagreement. A Critical Encounter on the Politics of Freedom, Equality, and Identity*, edited by Jean-Philippe Deranty and Katia Genel. New York: Columbia University Press.

Hunyadi, M. (ed.). 2014. *Axel Honneth. De la reconnaissance à la liberté*. Lormont: Le bord de l'eau.

Johnson, R. 1978. "Edward Thompson, Eugene Genovese, and Socialist-Humanist History". *History Workshop* 6: 79-100.

Moore, B. 1978. *Injustice: The Social Bases of Obedience and Revolt*. New York: Sharpe.

Piromalli, E. 2012. *Axel Honneth. Giustizia sociale come riconoscimento*. Milano-Udine: Mimesis.

Rancière, Jacques. 2011a. *Althusser's Lesson*. Translated by Emiliano Battista. London: Continuum.

_____. 2007. *Proletarian Nights: The Workers' Dream in Nineteenth Century France*. Translated by John Drury. London: Verso.

_____. 1981. "Qu'est-ce que la classe ouvrière?" *Magazine littéraire* 175: 64-66.

_____. 1983. "The Myth of Artisan. Critical Reflections on a Category of Social History." *International Labor and Working Class History* 24: 1-16.

_____. 1994. *The Names of History. On the Poetics of Knowledge*. Translated by Hassan Melehy. Minneapolis: University of Minnesota Press.

_____. 1995. *On the Shores of Politics*. Translated by Liz Heron. London: Verso.

_____. 1998. *Disagreement: Politics and Philosophy*. Translated by Julie Rose. Minneapolis: University of Minnesota Press.

_____. 2011b. *Mute Speech: Literature, Critical Theory, and Politics*. Translated by James Swenson, introduction by Gabriel Rockhill. New York: Columbia University Press.

_____. 2011c. "The Proletarian and His Double, Or, The Unknown Philosopher." In *Staging the People: The Proletarian and His Double*, translated by David Fernbach. London – New York: Verso.

_____. 2013. *Aisthesis: Scenes from the Aesthetic Regime of Art*. Translated by Zakir Paul. London: Verso.

Rawls, J. 1971. *A Theory of Justice*. Cambridge (MA). London: Harvard University Press.

Renault, E. 2017. *Reconnaissance, conflit, domination*. Paris: Cnrs Éditions.

_____. 2019. *The Experience of Injustice: A Theory of Recognition*. Translated by Richard A. Lynch. New York: Columbia University Press.

Thompson, E. P. 1966. *The Making of the English Working Class*. New York: Vintage Book.

_____. 1971. "The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century." *Past & Present* 50: 76-136.

_____. 1978. "Eighteenth-Century English Society: Class Struggle without Class." *Social History* 3 (2): 133-165.

_____. 1995. *The Poverty of Theory: or an Orrery of Errors*. London: Merlin Press.

_____. 1981. "The Politics of Theory". In *People's History and Socialist Theory*, edited by R. Samuel. London: Routledge & Kegan Paul.

Wood, E. M. 1982. "The Politics of Theory and the Concept of Class: E.P. Thompson and His Critics." *Studies in Political Economy* 9: 45-75.

Giovanni Campailla received a PhD in Philosophy and Political Sciences from the Universities Paris Nanterre and Roma Tre (French-Italian joint supervision). He is a ‘chercheur rattaché’ at the ‘Laboratoire Sophiapol’, University Paris Nanterre. He has been a fellow at Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Naples, and a visiting post-doc in London. His areas of research interest include the Social and Political Philosophy, and the History of Political Thought. He worked at the Italian edition of Joseph Jacotot’s *Enseignement Universel* (Naples: Eutimia, 2019). His book *L’intervento critico di Rancière* [The Critical Intervention of Rancière] has been published by Meltimi (Milan: 2019).

Address:

Giovanni Campailla
University Paris Nanterre, Laboratoire Sophiapol
200 avenue de la République
92001 Nanterre Cedex, Paris, France
E-mail: giovanni.campailla@hotmail.it

Die Natur der menschlichen Handlung in Bezug auf Frankfurts Handlungstheorie: die Lenkung (*guidance*)

Bing Zhou
Ludwig-Maximilians-Universität München

Abstract

The nature of human action in relation to Frankfurt's theory of action: guidance

The problem, what is the nature of the human action, relates to a controversial subject in philosophy. Against the current causal theory of action, which argues that the action is a consequence of the mental antecedents, Frankfurt throws up his theory of action, which is denoted by the crucial term, 'guidance'. According to Frankfurt, an action must take place under the guidance of the person, and the guidance alone is the nature of the action. Although the guidance plays a major role in the action, in fact, according to our discussion, the guidance alone cannot cover the nature of the action; moreover, causal reasons and the aim of the action must be added to its nature. The causal reasons start the action and its aim determines its direction. The guidance carries it out. Therefore, the causal reasons, the aim and the guidance work together to influence the whole action und belong to its nature.

Keywords: action, guidance, nature, causal reasons, aim

Einleitung

Das Problem, welches die Natur der menschlichen Handlung ist, bezieht sich auf ein umstrittenes Thema in der Philosophie. Gegen die gängige kausale Handlungstheorie, die vertritt, dass die Handlung eine Konsequenz der mentalen Antezedenzen ist,¹ wirft Frankfurt seine Handlungstheorie auf, die mit dem entscheidenden Begriff, 'Lenkung' (*guidance*), bezeichnet wird. Nach Frankfurt muss eine Handlung unter der Lenkung der Person stattfinden (vgl. Frankfurt 1978, 158),

und die Lenkung allein ist die Natur der Handlung. Wir diskutieren in diesem Aufsatz die Natur der Handlung auf Grundlage von Frankfurts Handlungstheorie, indem wir einerseits Frankfurts Einwand gegen die kausale Handlungstheorie und seine sogenannte verbesserte Theorie erklären, deren Rationalität zugleich gezeigt wird. Andererseits zeigen wir auf dieser Basis ihre Inadäquatheit bzw. Unzulänglichkeit auf, kritisieren Frankfurts These, dass die Lenkung allein die Natur der Handlung sei, und schlagen vor, dass die Natur der Handlung sowohl kausale Gründe als auch die Lenkung sowie auch ihr Ziel beinhalten sollte. Daher besteht dieser Aufsatz aus zwei Teilen: *Frankfurts Handlungstheorie unter der Lenkung (guidance)* (§1); *Die Kritik an Frankfurts These: die Lenkung allein ist die Natur der Handlung* (§2).

§ 1. Frankfurts Handlungstheorie unter der Lenkung (guidance)

A. Der Frankfurts Einwand gegen die kausale Handlungstheorie

Eine Handlung z.B. ein Stoß auf einen Fußball und ein körperliches Ereignis z.B. ein Krampf beziehen sich beide auf körperliche Bewegungen. Trotzdem sind sie verschieden (vgl. Hacker 2007, 145). Nach der kausalen Handlungstheorie liegt der Unterschied zwischen Handlung und körperlichem Ereignis bloß in ihren kausalen Antezedenzen (vgl. Frankfurt 1978, 157; Hanna u. Maiese 2009, 103 ff.). „Different versions of the causal approach may provide differing accounts of the sorts of events or states which must figure causally in the production of actions.“ (Frankfurt 1978, 157) Verschiedene kausale Gründe lösen verschiedene Handlungen und körperliche Ereignisse aus und bestimmen daher den Unterschied zwischen ihnen, z.B. das Wollen des Spielens als der Grund für den Stoß auf den Fußball, die Epilepsie als der Grund des Krampfs.

Dagegen kritisiert Frankfurt, dass die kausalen Gründe den wesentlichen Unterschied zwischen Handlung und körperlichem Ereignis nicht zeigen können, und dass die kausale Erklärung die Natur der Handlung nicht treffen könne,

weil die Natur der Handlung und ihr Grund nicht dasselbe seien (vgl. Frankfurt 1978, 157). Vielmehr teilen die verschiedenen kausalen Gründe bloß den äußerlichen Unterschied zwischen Handlung und körperlichem Ereignis mit. Daraus folgt, dass nach der kausalen Handlungstheorie „actions and mere happenings do not differ essentially in themselves at all“ (Frankfurt 1978, 157). Das widerspricht dem, was man behauptet, dass Handlungen und körperliche Ereignisse der Natur nach verschieden sind.

Frankfurt wendet weiter ein, dass die kausale Handlungstheorie die kausalen Gründe von Handlung und körperlichem Ereignis betont und nicht auf ihre Vorgänge achtet, sodass sie die richtige Zeit (nämlich während der Vorgänge) verpasst, in der ihre verschiedenen Naturen eingesehen werden können, und den die Handlung führenden Agenten übersieht (vgl. Frankfurt 1978, 157 u. 158). Denn die kausalen Gründe wirken sich nur am Anfang auf die Handlung und das körperliche Ereignis aus und haben damit keine Kraft während ihrer Vorgänge, die richtig zeigen können, was die Handlung und das körperliche Ereignis sind. „They direct attention exclusively away from the events whose natures are at issue, and away from the times at which they occur.“ (Frankfurt 1978, 157) Daher verliert nach Frankfurt die kausale Handlungstheorie den wichtigsten Moment von Handlung und körperlichem Ereignis, indem sie die anfänglichen unwichtigen kausalen Gründe unterstreicht. Auf diese Weise kann die kausale Handlungstheorie die Naturen von Handlung und körperlichem Ereignis nicht erkennen und sie somit nicht richtig voneinander unterscheiden.

Die kausalen Gründe als die Antezedenzen verschwinden während der Vorgänge von Handlung und körperlichem Ereignis. Darum können die kausalen Gründe zwar die Vorgänge starten, aber dann keine Rolle in den körperlichen Bewegungen der Vorgänge spielen.² Jedoch sind die körperlichen Bewegungen das Kennzeichen von Handlung und körperlichem Ereignis. In den körperlichen Bewegungen bzw. Vorgängen gibt es etwas, was im Namen der Naturen von Handlung und körperlichem Ereignis erklärt muss: „during the time a person is performing an action he is necessarily in touch

with the movements of his body in a certain way, whereas he is necessarily not in touch with them in that way when movements of his body are occurring without his making them“ (Frankfurt 1978, 158). Also unterscheidet sich die Handlung vom körperlichen Ereignis wesentlich darin, dass die Handlung die Person als den lenkenden Agenten braucht (vgl. Davidson 1980/2001, 46; Schlosser 2015/2019, Teil 2.3), um mit der körperlichen Bewegung in Kontakt zu treten, während das nicht der Fall im körperlichen Ereignis ist. Daher sind die vergangenen kausalen Gründe nach Frankfurt kein Agent der körperlichen Bewegungen und zeigen die Naturen von Handlung und körperlichem Ereignis nicht, während der Agent die körperlichen Bewegungen von Anfang an bis zum Ende durchführt und die Naturen von Handlung und körperlichem Ereignis ankündigt.

B. Die Lenkung (*guidance*) des Agenten als die Natur der Handlung bei Frankfurt

a. Die Wesensmomente der Handlung

„What is not merely pertinent but decisive, indeed, is to consider whether or not the movements as they occur are *under the person's guidance*. It is this that determines whether he is performing an action.“ (Frankfurt 1978, 158)

Da Handlung und körperliches Ereignis körperliche Bewegungen betreffen, kann man durch sie Handlung und körperliches Ereignis nicht trennen³. Die kausale Handlungstheorie findet ihren Unterschied in ihren kausalen Antezedenzien. Dagegen denkt Frankfurt, dass der Unterschied darin liegt, dass Handlung unter der Lenkung des Agenten durchgeführt werden muss, während die Lenkung beim körperlichen Ereignis fehlt. Das macht die verschiedenen Naturen von Handlung und körperlichem Ereignis aus.

Man muss darauf achten, dass sowohl Handlung als auch körperliches Ereignis nach Frankfurt nur die komplizierten körperlichen Bewegungen betreffen. Die komplizierten körperlichen Bewegungen sind bei Handlung wegen der Lenkung des Agenten zusammenhängend und haben sinnvolle Formen, z.B. das Spielen des Pianisten. Dagegen sind die komplizierten körperlichen Bewegungen beim körperlichen

Ereignis zusammenhanglos und haben keine sinnvollen Formen, z.B. die Schläge auf den Körper einer Person während eines epileptischen Anfalls (vgl. Frankfurt 1978, 158 u. 159). Im Gegensatz zu den komplizierten körperlichen Bewegungen sind einfache körperliche Bewegungen, z.B. die einmalige unbewusste Aufhebung meines Arms, weder Handlung noch körperliches Ereignis, weil sie weder sinnvoll noch zusammenhanglos sind (vgl. Frankfurt 1978, 159).

Also muss eine Handlung nach Frankfurt zwei Voraussetzungen, nämlich eine komplizierte körperliche Bewegung (1); unter der Lenkung eines Agenten (2) erfüllen.⁴ Daher ist angesichts der Handlung als körperliche Bewegung unter der Lenkung des Agenten der kausale Grund als der Anfang der Handlung, z.B. ein Wollen⁵, nicht ihre Natur, zu sehen (vgl. Frankfurt 1978, 159). Vielmehr ist die Lenkung des Agenten die Natur der Handlung.⁶

Die Handlung ist unter der Lenkung zielorientiert. Aber nicht alle zielorientierten körperlichen Bewegungen sind Handlungen, z.B. die Bewegung der Pupille in verschiedenen Umwelten des Lichtes (vgl. Frankfurt 1978, 159). Denn die Bewegung der Pupille wird nicht durch die Person als den Agenten, sondern durch einen Mechanismus durchgeführt (vgl. Frankfurt 1978, 159 u. 160). Um die Handlung von der mithilfe des Mechanismus zielorientierten körperlichen Bewegung zu trennen, nennt Frankfurt die zielorientierte Handlung eine intentionale Bewegung bzw. ein intentionales Verhalten; und die unter dem Mechanismus zielorientierte körperliche Bewegung ein zielorientiertes Verhalten (vgl. Frankfurt 1978, 159 u. 160). Es muss beachtet werden, dass die Lenkung durch die Person als den Agenten und die durch den kausalen Mechanismus im Körper unterschiedlich sind. Im intentionalen Verhalten lenkt die Person ihre Körperbewegungen auf vorbeugende Weise. Sie ist sozusagen jeder Zeit in der Position, ihre Körperbewegungen zu ändern, um ihr Ziel zu erreichen. Beispielsweise läuft der Stürmer stets und ändert seine Orte, überlegend, wann und wo der Fußball zu ihm kommt, um ihn mit seinen Mitspielern ins Tor zu schießen. Dagegen lenkt im zielorientierten Verhalten der kausale Mechanismus die Körperbewegungen nur während der Änderung der Umwelten.

Beispielsweise greift in derselben Umwelt des Lichtes der kausale Mechanismus nicht in die Bewegung der Pupille ein (vgl. Frankfurt 1978, 160).

b. Die Handlungsfreiheit

Nach Frankfurt kann eine Person dieselbe Handlung auf verschiedene Weisen (z.B. gemäß dem eigenen Willen oder gegen eigenen Willen) mit Freiheit lenken.⁷ Normalerweise lenkt die Person seine Handlung nach eigenem Willen und hat das lenkende Prinzip in sich. Es bezieht sich auf Vernunft, wie man das lenkende Prinzip erfassen sollte. Daher hat die Person eine Vernunft für ihre Handlung. Das ist eben der Grund, warum man sagt, dass wir unsere Handlung durch unsere Vernunft lenken (vgl. Frankfurt 1978, 161).

Außerdem kann laut Frankfurt die Person eine Handlung nicht nach eigenem Willen, sondern unter äußerlichem Zwang lenken. Jedoch bedeutet das nicht, dass die Lenkung der Person unfrei ist, sondern die Person lenkt ihre Handlung unter äußerlichem Zwang eben mit eigenen Beweggründen. Beispielsweise wird ein Einnehmen der Droge eines Süchtigen trotz des zwangsläufigen Anziehens der Droge endlich durch den Süchtigen selbst vollzogen, der dadurch Zufriedenheit erfährt (vgl. Frankfurt 1978, 160). Daher ist die Lenkung des Agenten in der Handlung nach Frankfurt immer frei, ungeachtet dessen, ob die Lenkung unter dem äußerlichen Zwang oder eigenem Willen des Agenten gemäß ausgeübt wird oder nicht (vgl. Chisholm 1964, 11).

Donald Davidson ist der Meinung, dass eine Handlung eigene Einstellungen und Glauben der handelnden Person unter den kausalen Gründen der Handlung haben muss (vgl. Davidson 1973, 149 u. 150). Daher ist die Handlung intentional und muss intentional sein (vgl. Frankfurt 1978, 160 u. 161). Nach Davidson ist die Handlung der Person unter dem Zwang keine Handlung, weil diese Handlung keine eigenen Einstellungen und Glauben der Person betrifft und damit nicht intentional ist (vgl. Davidson 1973, 149 u. 150). Also kann man nicht gegen den eigenen Willen handeln. Vielmehr ist diese Handlung allein durch den Zwang hervorgerufen (vgl. Frankfurt 1978, 160 u. 161). Dagegen lehnt Frankfurt eine

wesentliche Verbindung zwischen Handlung und den eigenen Einstellungen und Glauben der Person (bzw. den kausalen Gründen) ab und besteht darauf, dass die Handlung unter dem Zwang doch intentional ist,⁸ die eben durch die Person gelenkt wird. Beispielsweise nimmt der Süchtige die Droge intentional ein. Daher kann die äußerliche Kraft, z.B. die Droge, woraus der Zwang entsteht, die Handlung nicht allein durchführen (vgl. Frankfurt 1978, 161). Vielmehr lenkt die Person selbst die Handlung gegen den eigenen Willen.

§ 2. Die Kritik an Frankfurts These: die Lenkung allein ist die Natur der Handlung

In der obigen Erklärung fällt es uns auf, dass Frankfurt die Schwächen der kausalen Handlungstheorie scharfsinnig entdeckt und die Lenkung des Agenten als die entscheidende Natur der Handlung herausstellt. Die Lenkung des Agenten ist das prominenteste Merkmal der menschlichen Handlung. Dem stimmen wir restlos zu. Allerdings kann allein die Lenkung des Agenten die Natur der Handlung nicht decken, zudem müssen kausale Gründe und das Ziel der Handlung in ihre Natur hinzugerechnet werden.

A. Sowohl die Lenkung als auch kausale Gründe als Kennzeichen der Handlung

Die kausalen Gründe der Handlung als Kernpunkte der kausalen Handlungstheorie kritisiert Frankfurt in seinem Aufsatz, er meint, dass sie wichtig sind, die Handlung zu interpretieren und zu verstehen, und hält sie trotzdem hauptsächlich für unwesentlich (vgl. Frankfurt 1978, 161). Die kausalen Gründe sind Einstellungen, Glauben, Wünsche, Intentionen, Entscheidungen, Volition, andere mentale Zustände usw., die kausale Antezedenzen der Handlungen nach der kausalen Handlungstheorie sind und denen die Handlungen folgen. Ohne die kausalen Gründe können die Handlungen überhaupt nicht stattfinden, was Frankfurt billigt.⁹ Er pointiert vollkommen korrekt, dass die kausalen Gründe keinen echten Grund dafür darstellen, warum die Handlung und das körperliche Ereignis voneinander

unterschiedlich sind. Aber er besteht darauf, dass die kausalen Gründe nur am Anfang der Handlung eine Rolle spielen, wohingegen die Lenkung des Agenten die Handlung im Verlauf stets beeinflusst. Daher schließt er daraus, dass die kausalen Gründe unwesentlich für die Handlungen sind.

Dagegen sind wir anderer Meinung, dass sich die kausalen Gründe nicht nur am Anfang, sondern eine ganze Zeit wie die Lenkung des Agenten bei Frankfurt auf die Handlung auswirken. Wenn die kausalen Gründe aufhören, endet die Lenkung des Agenten zugleich. Dass sie der Anfang der Handlung sind, deutet an, dass sie eben der Anfang der Lenkung sind, wenn die Lenkung nach Frankfurt die Handlung begleitet. Ohne Grund gibt es keine Handlung. „Das Konzept der Handlung setzt also bereits Kausalitätsüberlegungen voraus, die Handlungsursachen und Handlungswirkungen miteinander verknüpfen.“ (Reichardt u. Friedrich 2016, 85) Eben ohne Grund gibt es keine Lenkung. Daher existieren die kausalen Gründe während der Handlung immer da. Beispielsweise lese ich jetzt ein Buch, um etwas zu wissen. Der Wunsch, etwas zu wissen, ist der kausale Grund, warum ich das Buch in die Hand nehme, seine erste Seite aufschlage und das ganze Buch Seite für Seite lese. Sobald ich diesen Wunsch nicht mehr habe, höre ich zugleich mit dem Lesen auf. Es kann auch sein, dass ich ohne diesen Wunsch das Buch trotzdem weiterlese. Denn ich bin durch andere Gründe weiterhin motiviert, das Buch zu lesen, z.B. wegen einer obligatorischen Aufgabe, um unterhalten zu werden, um Langeweile zu überbrücken usw. Daher sind die kausalen Gründe eben notwendige Voraussetzungen der Handlungen und beziehen sich auf die Natur der Handlungen. Das ist der wesentliche Unterschied zwischen der menschlichen Handlung und einem tierischen Tun, wie Davidson pointiert: „In the light of a primary reason, an action is revealed as coherent with certain traits, long- or short-termed, characteristic or not, of the agent, and the agent is shown in his role of Rational Animal.“¹⁰ (Davidson 1963, 690)

Frankfurts These, dass die Lenkung allein die Natur der Handlung sei, ignoriert die dauerhafte Auswirkung des

kausalen Grundes auf die Handlung und erweist sich somit als einseitig.

B. Sowohl die Lenkung als auch das Ziel als Natur der Handlung

Wie oben erklärt, hat jede Handlung außer der Lenkung des Agenten einen Grund als wesentliches Kennzeichen, der aber immer mit einem Ziel verbunden ist. Also muss jede Handlung außerdem ein Ziel haben, wie Frankfurt aufzeigt, das als ein anderes Kennzeichen der Handlung aber nicht von ihm genug herausgestellt wird. Das Ziel der Handlung gehört nach Frankfurt nicht zu ihrer Natur.

Aber in der Tat ist die Handlung zielorientiert und endet, sobald das Ziel erreicht wird. Oder die Handlung setzt sich unter einem anderen Ziel fort. Eine Handlung ohne Ziel ist bloß eine Bewegung. Die Lenkung der Handlung muss ihrem Ziel gemäß vom Agenten durchgeführt werden. Eine Lenkung ohne Ziel ist keine Lenkung. Wilson und Shpall stellen die enge Beziehung zwischen dem Ziel und der Lenkung des Agenten während der Handlung in einer angemessenen Weise folgendermaßen dar:

„An agent performs activity that is directed at a goal, and commonly it is a goal the agent has adopted on the basis of an overall practical assessment of his options and opportunities. Moreover, it is immediately available to the agent's awareness both that he is performing the activity in question and that the activity is aimed by him at such-and-such a chosen end.“ (Wilson u. Shpall 2002/2012, Teil 1)

Aus der obigen Erklärung leuchtet es uns ein, dass jeder mentale kausale Grund der Handlung einem Ziel entspricht. Ein Wunsch hat ein Gewünschtes als Ziel, ein Glaube ein Geglaubtes usw.¹¹ Beispielsweise im Wunsch, ‚etwas zu wissen‘, beim Lesen ist etwas bzw. das zu Wissende das Ziel des Lesens. Dieselbe Handlung kann verschiedene Ziele aus verschiedenen kausalen Gründen haben, z.B. Spaß im Wunsch, ‚Spaß zu machen‘, eben als das Ziel des Lesens. Jedoch können verschiedene mentale kausale Gründe dasselbe Ziel besitzen, z.B. das zu Wissende bzw. etwas im ‚etwas zu wissen‘ als das Ziel sowohl des Wunsches als auch eines Glaubens. Daher

hängt der mentale kausale Grund der Handlung mit ihrem Ziel zusammen. Der kausale Grund der Handlung statuiert ihr Ziel und startet die Handlung, die der Agent dem Ziel nach lenkt. Er weiß, was er tut und tun wird.¹² Darum begleitet das Ziel wie der kausale Grund der Handlung sie die ganze Zeit. Wie der kausale Grund gehört das Ziel eben der Natur der Handlung (vgl. Alvarez 2011, 10 ff.).

Eine Handlung kann nicht ohne Grund und Ziel sein. Da Frankfurt vom kausalen Grund als Natur der Handlung abstrahiert und den Zusammenhang zwischen ihm und dem Ziel übersieht, lehnt er unvermeidbar das Ziel als Natur der Handlung ab.

C. Frankfurts Betonung der Lenkung und die dreifache Natur der Handlung

Nun ist es offensichtlich, dass Sowohl der kausale Grund als auch das Ziel während der Handlung bzw. ihrer Lenkung durch den Agenten fungieren. Daher ist es nicht wahrhaft, wie Frankfurt behauptet, dass der kausale Grund nur am Anfang auf die Handlung einwirkt und das Ziel nur am Ende sowie dass die Lenkung allein als die Natur der Handlung betont wird. Frankfurt hat zwar vollkommen recht, dass die Lenkung des Agenten der wichtigste Charakter der Handlung ist. Aber er weiß nicht, dass die Lenkung selbst unter demselben kausalen Grund und demselben Ziel der Handlung stattfinden muss. Darum verbirgt sich die Tatsache vor Frankfurt, dass sowohl die Handlung als auch ihre Lenkung ohne Grund und Ziel nicht sein können. Genauer gesagt machen die Lenkung des Agenten, der kausale Grund und das Ziel zusammen die Natur der Handlung aus und können dabei nur abstrakt voneinander zu trennen sein.

Die Handlung ist wegen der Lenkung des Agenten immer aktiv. Trotzdem hat die Handlung einen passiven Hintergrund und Vordergrund. Im Hintergrund liegt der kausale Grund, während das Ziel im Vordergrund wurzelt. Die Lenkung des Agenten ist gegenwärtig, während sich der kausale Grund und das Ziel jeweils auf Vergangenheit und Zukunft beziehen. In jedem Moment der Handlung hängen die Lenkung, der kausale Grund und das Ziel zusammen. Darum

beinhaltet jeder Moment der Handlung eine Verschmelzung von Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft. Also gibt es keinen isolierten Punkt von ihnen. Die Lenkung, der kausale Grund und das Ziel vereinigen sich miteinander in jedem Moment der Handlung. Einerseits hat jede Handlung sowohl aktives als auch passives Element. Andererseits ist sie ein zeitlicher Prozess, dessen jede Phase (ausschließlich dessen Anfangs und Endes) gegenwärtige Lenkung, vergangenen Grund und künftiges Ziel (vgl. Wilson u. Shpall 2002/2012, Teil 2) in sich enthält. Daher ist die Handlung dreidimensional und dynamisch, was die Natur der Handlung darstellt.

Die Analyse der Lenkung von Frankfurt ist zwar zutreffend, aber sie allein kann die Handlung nicht charakterisieren. Vielmehr sind die Lenkung des Agenten, der kausale Grund und das Ziel alle für eine Handlung unentbehrlich. Also, statt, wie Frankfurt meint, die Lenkung allein als Natur der Handlung zu unterstreichen, ist die Natur der Handlung dreifach.

ANMERKUNGEN

¹ Laut der kausalen Handlungstheorie starten die kausalen Gründe die Handlungen. „[A] causal theory in which actions are construed as essentially movements whose causes are desires and beliefs by which they are rationalized.“ (Frankfurt 1978, 157; vgl. ebd. 158)

² Nach Frankfurt kann ein kausaler Grund eine Handlung nicht lenken, weil es einen Zeitabstand zwischen dem Anfang der Handlung durch den kausalen Grund und der Lenkung während der Handlung gibt. „Events are caused to occur by preceding states of affairs, but an event cannot be guided through the course of its occurrence at a temporal distance.“ (Frankfurt 1978, 158)

³ Normalerweise ist eine Handlung kein rein mentales Erlebnis. „Handeln‘ und ‚Tun‘ sind schwerlich als Erlebnisse zu begreifen – sofern es sich nicht um rein mentales Handeln und Tun handelt (z.B. Kopfrechnen).“ (Erhard 2014, 143)

⁴ Die Handlung ist nach Frankfurt eine durch den Agenten gelenkte körperliche Bewegung. „The performance of an action is accordingly a complex event, which is comprised by a bodily movement and by whatever state of affairs or activity constitutes the agent’s guidance of it.“ (Frankfurt 1978, 159)

⁵ Nach Pfänder ist ein Wollen für sich nicht unbedingt die Ursache der Handlung, „denn das Wollen ist doch nur eine unter mehreren positiven und negativen Bedingungen der Handlungen“ (Pfänder 1963, 81).

⁶ Diese Lenkung ist mit Husserls Handlungswille ähnlich, der die ganze Handlung durchführt, während das *fiat* des Wollens bei Husserl diese Handlung startet (vgl. Husserl 1988, 109 u. 157).

⁷ Wie Frankfurt erklärt, „there is no reason in principle why a person may not be caused in a variety of different ways to perform the same action.“ (Frankfurt 1978, 160)

⁸ Es scheint, dass es zwei verschiedene Intentionalitäten zwischen Davidson und Frankfurt gibt: 1. die Intentionalität für Davidson nur im eigenen Willen; 2. die Intentionalität für Frankfurt nicht nur im eigenen Willen, sondern auch unter dem Zwang.

⁹ Frankfurt besteht darauf, dass der Grund für die Handlung nicht wesentlich ist, obwohl sie ihn haben sollte. „I do not mean to suggest that actions have no causes; they are as likely to have causes, I suppose, as other events are.“ (Frankfurt 1978, 157) „Even if there can be no action in the absence of certain attitudinal conditions, therefore, it is not as prior causes that these conditions are essential.“ (Frankfurt 1978, 161)

¹⁰ Für Davidson ist *the primary reason*, nämlich Einstellung (z.B. Wünschen, Trieb, Begehren usw.) oder Glaube (bzw. Wissen, Wahrnehmen, Beachten usw.), der Grund der Handlung (vgl. Davidson 1963, 685 u. 686).

¹¹ Die kausalen Gründe, die mentale Akte sind, verbinden sich mit verschiedenen Zielen. „Im Akte des Wertens aber sind wir dem Werte, im Akte der Freude dem Erfreulichen, im Akte der Liebe dem Geliebten, im Handeln der Handlung zugewendet, ohne all das zu erfassen.“ (Husserl 1976, 76)

¹² Die meisten modernen Forscher vertreten die These, dass die Handlung des Agenten ihre Absicht in sich enthält (vgl. Henning 2016, 54). „Wir wissen typischerweise von unseren *Absichten*. Und es verhält sich eben so, dass unsere Absichten zumindest mit einiger Regelmäßigkeit zu entsprechenden Handlungen führen. Daher ist unser Wissen von unseren Absichten typischerweise eine hinreichende Grundlage für Wissen darüber, was wir tun werden.“ (Henning 2016, 54)

LITERATURVERZEICHNIS

Alvarez, Maria. 2011. „Reasons for Action and Practical Reasoning“. In: *Agents and Their Actions*, edited by Maximilian De Gaynesford, 1-19. West Sussex: Wiley-Blackwell Publishing.

Chisholm, Roderick M. 1964. *Human Freedom and the Self*. Kansas: University of Kansas.

Davidson, Donald. 1963. „Actions, Reasons, and Causes.“ *The Journal of Philosophy* LX (23): 685-700.

_____. 1973. "Freedom to Act". In *Essays on Freedom of Action*, edited by T. Honderich, 137-156. London: Routledge and Kegan Paul.

_____. 1980/2001. *Essays on Actions and Events*. New York: Oxford University Press.

Erhard, Christopher. 2014. *Denken über nichts – Intentionalität und Nicht-Existenz bei Husserl*. Berlin / Boston: De Gruyter.

Frankfurt, Harry G. 1978. "The Problem of Action". *American Philosophical Quarterly* 15 (2): 157-162.

Hacker, P. M. S. 2007. *Human Nature: the Categorical Framework*. Oxford: Blackwell Publishing.

Hanna, Robert. 2009. *Embodied Minds in Action*. Oxford: Oxford University Press.

Henning, Tim. 2016. „Gegenwart“. In *Handbuch Handlungstheorie. Grundlagen, Kontexte, Perspektiven*, Hrsg. von Michael Kühler u. Markus Rüther, 45-58. Stuttgart: J.B. Metzler.

Husserl, Edmund. 1976. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. Husserliana Band III/1*. Hrsg. von Karl Schuhmann. Den Haag: Martinus Nijhoff.

_____. 1988. *Vorlesungen Über Ethik Und Wertlehre 1908-1914. Husserliana Band XXVIII*. Hrsg. von Ullrich Melle. Dordrecht: Kluwer.

Maiese, Michelle. 2009. *Embodied Minds in Action*. Oxford: Oxford University Press.

Pfänder, Alexander. 1963. *Phänomenologie des Wollens (Eine Psychologische Analyse). Motive und Motivation*. München: Johann Ambrosius Barth.

Reichardt, Jan-Ole & Daniel Friedrich. 2016. „Handlungsursachen“. In *Handbuch Handlungstheorie. Grundlagen, Kontexte, Perspektiven*, Hrsg. von Michael Kühler u. Markus Rüther, 83-89. Stuttgart: J.B. Metzler.

Schlosser, Markus. 2015/2019. “Agency”. In *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Edited by Edward N. Zalta. <https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/agency/>

Wilson, George & Samuel Shpall. 2002/2012. “Action”. In *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Edited by Edward N. Zalta. <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/action/>.

Bing Zhou is a postdoctoral researcher at the University of Munich in Germany. His main research interests are phenomenology and ancient Greek philosophy. His new book is: *Dualität als Wurzel der Zeittheorien von Aristoteles und Husserl*, München, 2020.

Address:

Bing Zhou

Fakultät für Philosophie, Wissenschaftstheorie und Religionswissenschaft

Ludwig-Maximilians-Universität München (LMU)

Geschwister-Scholl-Platz 1

80539 München, Germany

Email: zhoubing0819@hotmail.com

On Cognition and the Tension of Live Metaphors

Patrick F. Bloniasz
Bowdoin College

Abstract

'Live', or novel, metaphors continue to occupy an interesting space in both the philosophical and cognitive sphere. One metaphorical theory, offered by French philosopher Paul Ricœur, is thoroughly fleshed out in relation to other dominant linguistic accounts of metaphor. Ricœur's theory is underrepresented in much of contemporary neurolinguistic literature even though it bears great resemblance to many features of modern theories in cognitive science; as such, the current article attempts to establish a clear connection between Ricœur's work and the cognitive sciences without collapsing into 'psychological associationism'. The present article offers this connection to re-establish the value of philosophy and hermeneutics to the scientific enterprise by embracing interdisciplinary study.

Keywords: live metaphor, Neurolinguistics, cognition, metaphor, Paul Ricœur, hermeneutics, linguistic tension

Live metaphors continue to occupy an interesting space in both the philosophical and cognitive sphere. The progression of philosophical thought on the matter can be understood as residing in one of three distinct layers of theoretical inquiry, of which I will call, in descending order, 1) "semantic operation", 2) "scope of meaning", and 3) "solution type". One metaphorical theory, presented by French philosopher Paul Ricœur, will be followed through each layer, as the theory bears great resemblance to modern theories in cognitive science, but requires explication to establish the connection. As such, this article intends to draw, and flesh out, parallels between Ricœur's exploration of metaphor as either predication or naming on the one end and recent advances in the cognitive sciences on the other; this is in an effort to characterize the

extra-linguistic realism found in the tensional aspects of live metaphors and give incite to the cognition of language. I will go on to show that this parallelism is distinct from the ‘psychological associationism’ that Ricœur critiques, but rather addresses the “boundary between semantic theory of metaphor and a psychological theory of imagination and feeling” (Ricœur 1978, 143).¹

1. Linguistic Traditions of Metaphor

When considering what metaphor is, one ought to distinguish between two basic semantic operations a given assertion can take on: the lexical and figurative. Purely lexical accounts, typically called ‘brute-force’ or lexical substitution accounts, hold that there is nothing being said beyond the literal sense of the words present. On these views, when one says “their smile is a fine wine”, she is uttering a false assertion—a smile is not fine wine in an ordinary sense. These views typically take metaphor to operate similarly to a dream or that of a work of art, where seeming resemblances between terms allows for the substitution of one word in for another to produce a clearer understanding. As Moran puts it, this substitution “frames” some literal, primary word with some other secondary word through juxtaposition; this drives one to see the framed word in a new way, though in a way already contained within the word itself. The framing forces a listener to mentally paraphrase anew what is intended in the lexical content.² In essence, metaphor merely produces a rhetorical or decorative effect.

Contrary to these accounts are those who believe that something new is being said with metaphorical content. More specifically, such content is not explicitly expressed through the lexical content of a sentence, but rather at some non-lexical level. Like substitution accounts, resemblance still plays a crucial role in the meaning of the metaphor. For Ricœur, “resemblance is no less required in a tension theory, for the semantic innovation through which a previously unnoticed ‘proximity’ of two ideas is perceived despite their logical distance must in fact be related to the work of resemblance”

(Ricœur 2004, 4). The difference remains that those resemblances operate outside of constrained lexicality.

While providing an argument for either side of this dichotomy is beyond the scope of this paper, Ricœur naturally finds himself in the non-lexical camp in terms of what drives the creation of metaphorical content, as he thinks it is a mistake to concede that “words have a permanent meaning by which they designate some referents and not others” like the semanticist or structuralist believes (Ricœur 2004, 130). As such, “let us call any ‘shift from literal to figurative sense’ a metaphor...any lexical value whatsoever is a literal meaning; thus, the metaphorical meaning is non-lexical: it is a value created by the context” (Ricœur 2004, 188). This non-lexical value is the ‘figure’ of one’s speech. Now situated within the realm of non-lexical accounts, we are pushed into the second layer of inquiry to understand the scope of the newly created meaning.

There are two main approaches³ one might have about the scope within which the metaphorical content can be found: at the level of the word, word-metaphor, or at the level of the sentence, sentence-metaphor. Metaphorical content at the level of the word does not mean that meaning needs to collapse merely into lexical content. Rather, the content is produced via the basic procession of words presented in a sentence latching on to “the framework of a semiotics for which all the units of language are varieties of the sign”, which is reference to those that believe in the homogeneity of words as signifiers (Ricœur 2004, 158). As such, in this view sentences are merely derived from lexemes, while metaphorical meaning is contingent on the severity of deviant denomination (i.e., how strange the substitution of one word in for another is). The difficulty⁴ for many of these formulations is that “one really has to return to contextual uses to define the diverse acceptations of one and the same word, whether they be usual or unusual acceptations; so these [words] are actually nothing but the contextual variations that can be classed according to their families of occurrence” (Ricœur 2004, 145). In short, accounts that have this character appear to privilege the status of a word as having metaphorical content, even though that content is being created at the level or structure of the sentence.

This points to the other approach that is the sentence-metaphor, which is offered by Max Black and related thinkers. Black's interactionist theory, for our purposes, is the clearest. As he writes in his landmark text *Models and Metaphor*, "when we use a metaphor we have two thoughts of different things active together and supported by a single word or phrase, whose meaning is a resultant of their interaction" (Black 1962, 38). This interaction arises from the 'focus' and the 'frame', where the focus is the word or phrase being used metaphorically, whereas the rest of the literal sentence is the frame which props-up the metaphorical content; this, again, is in direct contrast of one word replacing another for what is driving metaphor, with the rest of the sentence being neutral in the act. Ricœur believes that such theories can more adequately address difficulties raised by thinkers like Donald Davidson, who generally push back on the possibility of any meaning beyond predicate logic within semantics.⁵

Here, we see Ricœur shifting away from a linguistics of language to a linguistics of discourse—a distinction borrowed from linguist and philosopher Émile Benveniste. A linguistics of language, which centers around a sign as the linguistic basic unit (i.e., semiology), quickly collapses back into what Ricœur calls the "new rhetoric"—what essentially led directly to the aforementioned "brute-force" accounts of metaphor. A linguistics of discourse, which uses "the sentence [as] the basic unit of discourse", allows for the introduction of cognition into language (Ricœur 1973, 92); in particular, it allows for a speaker and meta-realistic⁶ imagination to enter into the sphere of meaning. In this way, a linguistics of discourse can be thought to absorb some of the components of semiology, while still pushing beyond the formal system of signs. As such, metaphorical content exists in the form or space of a 'tensional' event between the order of language and an always new situation of cognitive (imaginative) context experienced by the audience. For the order of language, the 'tension' is the impertinent predication of two typically unrelated words or concepts in the context of a sentence or extended discourse. For the cognitive context, the 'tension' results from a previously unformed association between concepts in reality, driven by an uncomfortable confusion or enigma based

proportionally on the logical distance between two concepts. This pushes Ricœur into the third level of analysis, where he challenges how metaphor is understood or ‘solved’, as he claims theories like Black’s do not solve the problem of “innovation” of meaning beyond the structure of a logical subject and predicate—though more on this in a moment.

Thus far we have investigated briefly the range of metaphorical theories and their most basic differences. It is here where I want to flesh out what Ricœur is actually proposing in his ‘tensional’ theory. In the most basic sense, Ricœur wants to draw a distinction between live metaphors and dead metaphors. In short:

there are no metaphors in the dictionary; even though polysemy is lexicalized, metaphor, at least newly created metaphor, is not; and when it does become lexicalized, it means that the metaphor in common use has become part of polysemy. (Ricœur 2004, 190)

In offering his theory, he is trying to avoid the consideration of phrases like “the hands of the clock” or the “body of an essay” which, due to popular use or common understanding, have been collapsed into a purely lexical status for meaning. The “hands of a clock”, while metaphorical properly speaking, does not pick out the semantic twist Ricœur is after. Once the phrase entered common use for a given agent, there became no logical distance to produce “a sensed deviation” where one word was filled with a new meaning (Ricœur 2004, 190). Rather, a phrase in common use picks out in the imagination exactly what the meaning was intended to, just as “hands of a person” picks out what the speaker intended to without any newly created meaning.

When a novel metaphor is presented, it offers a paradox of meaning in the ‘figure’ of the speech. We are confronted with something being, and not being, the case (e.g., “Prithvi is a porcupine” asserts that Pirthvi is a porcupine, though we know it is, of course, not the case). Ricœur holds that something new is being said, as it is not merely that one is drawing a connection between two things that are logically distant and calling attention to that deviation. Rather, the speaker, “from an inconsistent utterance for a literal interpretation, draws a significant utterance for a new interpretation which deserves to

be called metaphorical because it generates the metaphor not only as deviant but as acceptable” (Ricœur 1978, 146). When considering resemblance establishing a new predicative meaning, which is akin to quantifying over more basic predicates, cognitive imagination is required. Often, imagination is mistaken as a process that happens after semantic prediction occurs instead of being “immanent” to the prediction itself; this takes form through several mechanisms.

The first step, Ricœur says, is *seeing A as B*, which is the restructuring of semantic fields, while “still homogeneous to discourse itself”, via establishing a direct connection between distant logical categories (Ricœur 1978, 147). The connection is not one-to-one, but rather understanding the set of combinatory possibilities, both in scope and proportionality, between A and B. Ricœur calls this *predicative assimilation*, which is distinct from psychological associationism, in that, it is not merely that a speaker is noticing associated characteristics, but rather *ascribing* or *making* A and B similar through semantic proximity. Putting this in context of Black’s aforementioned theory, the first dimension is to understand the contextual scope of the focus-frame set up.

This leads to what Ricœur describes as the *pictorial* dimension of metaphor, which shows “the way in which a semantic innovation is not only schematized but pictured” (Ricœur 1978, 149). To be clear, this is merely a quasi-optic dimension and is not some remnant of faded sense impressions discussed by those like David Hume. Rather,

[t]o imagine...is not to have a mental picture of something but to display relations in a depicting mode. Whether this depiction concerns unsaid and unheard similarities or refers to qualities, structures, localizations, situations, attitudes, or feelings, each time the new intended connection is grasped as what the icon describes or depicts (Ricœur 1978, 150).

This is the operation of imagination and meaning that extends to touch the edge of psychology, the realm that has been deemed semantically irrelevant by the classic Frege sense-representation distinction. The theory at hand does not extend into psychology, but rests on the edge of semantics and psychology by focusing on “association” of concepts in reality

grounded in linguistic convention. This is because the pictorial dimension is generated and controlled exclusively by schematization. The ‘control’ is the third step where meaning undergoes a “suspension”, or negative phase, where the ultimate effect of the peripheral subject on the primary subject is realized. This is to say the metaphor’s meaning is ‘solved’ via what Frege calls “sense”; the referent is not something that physically exists, but rather a potentiality of a given state of affairs and properly expands what characterizes a referent. In Ricœur’s words,

“the possibility that metaphorical discourse says something about reality collides with the apparent constitution of poetic discourse, which seems to be essentially non-referential and centered on itself. To this non-referential conception of poetic discourse I oppose the idea that the suspension of literal reference is the condition for the release of a power of second-degree reference, which is properly poetic reference. Thus, to use an expression borrowed from Jakobson, one must not speak only of split sense but of ‘*split reference*’ as well” (Ricœur 2004, 5, emphasis added)

This power of second-degree reference is not as far-fetched and decorative as many make it out to be, as it is at not only the conceptual core of much of science, but is absorbed directly into theory itself. For instance, Albert Einstein’s famous text *The Foundation of The General Theory of Relativity* does not mention curvature, the fabric of spacetime, or any other metaphor of the sort. He presents his theory in mathematical language that is clear within the realm of ordinary calculus. This is drastically different from how we describe relativity today in a proper scientific concept, particularly in that scientists are trained to not think of gravity “like” curvature, but rather there *is* curvature when $R^{\rho}_{\sigma\mu\nu}$ is not zero; such curvature *is* gravity, which is what physicist Sean Carroll offers in his 2004 textbook *Spacetime and Geometry* in his chapter on *Curvature*. In short, the metaphor has become part of theories in physics—theories that are falsifiable, even though the metaphor was linguistically prior to these observations and the metaphor was made up in popularized science to make the theory understandable.

To reiterate in regard to reference, “to ask *about what* a metaphorical statement is, is something other and something

more than to ask *what* it says” and *what* it says is to project “new possibilities of redescribing the world” (Ricoeur 1978, 152; 154). This is not to say that metaphor and “poetic language is no less about reality than any other use of language but refers to it by the means of a complex strategy which implies, as an essential component, a suspension and seemingly an abolition of the ordinary reference attached to descriptive language” (Ricoeur 1978, 153). As such, metaphorical language is ambiguous, allowing for the expansion of ordinary descriptive language. Metaphors can be “solved” for meaning, insofar as imagination creates a fiction to be considered and ascribed to reality, but there is no single meaning that can be deduced—only constrained potentialities.

Ricoeur’s theory of metaphor seriously undercuts the continental structuralist project and potentially provides a clear counterexample to positivists like Rudolf Carnap. Metaphor, in Ricoeur’s view, is a phenomenon that has properties that can escape a semantic formal system (e.g., it is an instance of a meaningful ‘external’ statement to Carnap’s internal-external distinction) while still being guarded from subjectivism or relativism through a clear semantic grounding. Most interestingly, there is a growing body of theory and evidence from the cognitive sciences providing empirical support for metaphor as being “tensional” in character.

2. Cognition and Metaphor

In a broad sense, one’s actions in the world are based on her cognitive structure. A cognitive structure is merely a construct that “provides meaning and organization to experiences and guides both the processing of new information and the retrieval of stored information” (Seel 2012a, 619). This structure is constituted by *schema* and *mental models*, which draw on cognizable and non-cognizable phenomena (e.g., memory processes and mechanistic movement patterns, respectively). A schema (i.e., ‘shape’ or ‘plan’) is the abstract or generic knowledge one acquires through their individual experiences with “objects, people, situations, and events” (Seel 2012c, 2933). This is essentially the permanent scope of

assumptions one continually builds and revamps through time, but doesn't necessarily question at every, or any, given moment. Items making the core of a schema could be the effects of gravity on your body and how you move through space, the feeling of air rushing through your nose as you breathe, and so forth. These components can change in how they are assumed and inform experience in one's life (e.g., if one becomes paralyzed from the waist down, her body will feel drastically different and will alter that person's standard kinesthetic sense). Typically, though, a schema is not being constantly collapsed and restructured during each chronological experience, but rather is restructured at a higher logical level through the interaction and interpretation of those chronological experiences. Think of this as information that generalizes to what "tends to be the case" loosely speaking.

Fitting within a schema are mental models. Mental models are "internal representations containing meaningful declarative and procedural knowledge that people use to understand specific phenomena" (Al-Diban 2012, 2200). Both theorists and scientists tend to use mental models to notate the process of practical rationalization of momentary events, where new information is processed in relation to schema. In particular, "in order to create situation-specific plausibility, one individual constructs a model that integrates the relevant semantic knowledge and meets the requirements of the situation to be mastered...[via] perception, imagination and knowledge, and the comprehension of discourse" (Al-Diban 2012, 2200).

When acting as an agent in the world, our understanding, decisions, experience, and general discourse are reliant on how well the information we receive fits our schema. Otherwise, there is no basis to even begin to create an understanding of what is happening. Returning to metaphor, consider m_1 , "Prithvi is a porcupine", m_2 , "Prithvi est un porc-épic", and m_3 , "プリスヴィはヤマアラシです", where each is a lexical translation of m_1 into French and Katakana (Japanese), respectively. For people in the English-speaking world, given that Prithvi is a person, m_1 fits partially within their schema: m_1 is in a language they understand with conventional syntax. What is being said or semantically communicated is a puzzle

that does not exactly fit with their typical schema, as the literal interpretation is logically absurd or associately novel; two familiar things that do not normally go together calls for a mental model that draws from one's "perception, imagination[,] and knowledge" coupled with "relevant semantics" to create a new meaning. In short, the prediction of a live metaphor, perhaps examples more novel than those I have offered, delivers information to a listener that is to be understood but creates confusion (i.e., metaphorical tension).

3. The untranslatability of "Working" Metaphorical Solutions

One curious aspect of Ricoeur's theory is that metaphorical meaning has "untranslatable information" (Ricoeur 1978, 143). Given the basic components of mental models, it is clear to see why. Consider the relationship between m_1 and m_2 , and m_1 and m_3 . These are both proper translations of the original sentence lexically, both into a language with linguistic tones, French, and one without, Japanese. In this sense, they are clearly translatable in a brute-lexical way, but not in the way that is relevant to one's understanding of meaning.

Given our move beyond the lexical, it is natural to then point to the difficulty at hand being described not via the transfer of lexical structure across languages, but rather between speakers and their respective prototypical associations. In this view, a sentence has some meaning (i.e., purely lexical), in virtue of its structure alone, but metaphor moves proper or 'charitable' meaning to the edge of the semantic and cognitive. We cannot assume that our interlocutor is saying something absurd when asserting something lexically false, so we invoke the *Principle of Charity*⁷, which requires that we interpret our interlocutor to be saying what we take to be the most rational sentence, perhaps by paraphrasing their intended meaning in some long-form discourse or description.

Continuing with such an account, what we could see as a difference between each set of lexical translations between m_1 and m_2 , and m_1 and m_3 is that a "porcupine" serves as a different

prototype in the geographical regions each language is typically spoken. A prototype is the “most typical or representative member of a category”, but “none of [the prototypes are] necessary or sufficient for category membership” (Seel 2012b, 2714). Applied to language, a prototype is the most proper meaning of a word (i.e., something found in a dictionary), but it is not necessary or sufficient for this entire meaning to be contained within a deviant usage. In the porcupine case, there are *Hystricidae* and *Erethizontidae* porcupines (i.e., old world ‘OW’ and new world ‘NW’ porcupines, respectively). OW porcupines are from southern Europe, Asia, and most of Africa, whereas NW porcupines are only in north and south America. OW porcupines are known to be very large and exclusively nocturnal, whereas NW porcupines are much smaller and can be seen roaming around either during day or night. Most people in the respective schema might have one assumption over the other, if any at all, but it is solely based on the individual’s accumulation of knowledge and basic assumptions over time and is not contained in the word porcupine properly.

As I intend to show, metaphorical meaning goes much deeper than just the aforementioned “prototypical member of a category” account. Rather, it draws on how categories (i.e., components of a cognitive schema) are related and evoked during the use of a metaphor. Ricoeur, and related thinkers, still hold that metaphor is on the edge of the semantic and cognitive, but they push back on the cause of untranslatability being a difference in signs or prototypic alterations. In particular, “the metaphor is more than a mere substitution for another literal word which an exhausting paraphrase could reconstitute at the same place” for, if this was the case, nothing new would be said (Ricoeur 1974, 101). The untranslatability comes from, in Black’s words, “interaction-metaphors [being] not expandable ... this use of a subsidiary subject to foster insight into a principal subject is a distinctive intellectual operation”; in other words, metaphor cannot be translated via traditional semantics without “a loss in cognitive content” (Black 1962, 46). Regardless of exactly what the person saying the metaphor meant or what the listener interpreted, the metaphor itself does not have one and the same meaning from

either of the interpreters, nor one in the same meaning each time a speaker considers the metaphor them self–though more on that in a moment. The metaphor is ambiguous, as each person is only trying to approach their interlocutor in understanding without ever quite getting there. As such, mistranslations occur irrespective of the language used and happen all the time within the very same language; that is to say the closer one’s schema is to another, the closer the approximation of meanings without actual equivalence.⁸

For instance, suppose I turn to my friend Tugi and say “Prithvi is a porcupine”, with Prithvi being someone we are both close to and have similar shared experiences with since we met him at roughly the same time. Tugi’s response will undoubtedly be one of momentary confusion followed by an extension to the discourse. He might affirm that my assertion is true or might say, to the contrary, “Prithvi is more of a(n) ①”, where ① is some framing predicate. This signals a sense of created understanding. Tugi would not say that “Prithvi”, which quantifies over a certain set of logical predicates, and “porcupine”, which quantifies over a different set of logical predicates, perhaps with some overlap, are not numerically or qualitatively identical and therefore the assertion is false. We are charitable beings. Tugi would try to resolve the ambiguous puzzle by drawing on the semantic context I have provided and the imagination and knowledge (i.e., context) he is bringing to the discourse. He would not leave the conversation with the charge of me being absurd, but would try to translate what I have said to him into something he can understand as best he can. We do not have to be completely certain via a perfect logical translation to understand what is being said, just as we do not have to have logical certainty from scientific induction to be sure that the chair beneath me will not collapse the next time I sit on it.

The difficulty consistency of meaning for a metaphor at some time t_1 and a later time t_2 comes from the categories being engaged in the discourse. When we offer something like “Prithvi” and “porcupine”, we are not merely referencing two specific beings, but also evoking meta-categories that ascribe properties to those subcategories implicitly, with “meta-

categories” being inter-related abstractions of a higher logical formed from experience. For instance, Prithvi not only refers to a man, but men more generally, the human animal, and so forth. If, given the proper context, Prithvi as a man could also get at more distant and abstract categories like mortality, fallibility, humility, fragility, and so forth. Similarly, porcupines could draw from categories like rodent, animal, or the wilderness. In a more distant and abstract way, it could get at purity, bravery, innocence, love, and so forth. When a live, or novel, metaphor is presented, all of those abstract and non-abstract categories are potentialities of meaning that could interact and drive forward some potential ‘solution’ to the metaphorical puzzle. What we see in the transition from live to dead metaphors is merely that we are closing out the higher-order logical categories and assume a pre-established connection. Why would we do this? Language is a pragmatic enterprise—we *need* to kill metaphors. If for every conversation we needed to pull in essentially infinite context by going up into a higher predicate level, you wouldn’t be able to act. For instance, if I use the metaphor “I spent time at work today”, we just assume that I went to work today and not that I ‘withdrew’ from some bank-account containing the hours of my life, or that my time is a type of spendable currency, or that work is transactional, or anything of the sorts. Such interpretations in meaning are possible, but would not traditionally be pointed at for pragmatic reasons. Further, this picture shows that the live and dead metaphor distinction is not a binary criterion, but moves in a gradient or in degrees.

4. Cognitive and Semantic Confusion: a Split-tension

What needs to be emphasized is that the aforementioned “confusion” that Tugi feels when I give a cryptic metaphor *is* the cognitive-side of tension for Ricœur, which goes hand-in-hand with impertinent predication (semantic tension) at the level of language. The more bizarre or logically distant two concepts are from each other, the more tension the receiver of a metaphor undergoes. We are meaningful beings and, to some degree, narrative-based beings; when we engage in

conversation, listen to discourse, or interact with a text, we struggle to make sense of language in order to make sense of another. There are two clear driving forces in this area. The first is that to understand another is to have social capital, in that, it is a useful behavior for survival.⁹ On the other hand, there is an actual discomfort that linguistic confusion causes when we do not understand (i.e., the discomfort and intrigue of an enigma). For Ricœur, “the tension and contradiction [of metaphor] point only to the form of the problem within the enigma, what one could call the semantic challenge or, in Jean Cohen’s terms, the ‘semantic impertinence’” (Ricœur 2004, 229). In other words, we attempt to understand the enigma or semantic challenge put in front of us.

Through this attempted understanding, we are *making* two things that are dissimilar, similar by establishing new connections between distant ideas (i.e., redescribing reality in a new way). These new connections are initially in only a mental model and, if too dissimilar to our schema, we can either fully reject the metaphor or omit its meaning altogether. On the other hand, if the metaphor is not strange enough (i.e., their resemblance has died or collapsed into polysemy), no twist in meaning happens at all. When the association is finally made between dissimilar ideas, we can feel a rush of pleasure as we have a working definition of meaning. What is important to note is that, as mentioned before, to make this association does not mean the resolution *is* the meaning of the metaphor, it is merely what the meaning is taken to be.

The tension caused by trying to associate two drastically dissimilar ideas is something we see some evidence for in the cognitive sciences. When literal sentences, conventional metaphors, and novel metaphors are compared, there are degrees to the amount of the brain that is activated and where that activation occurs. Take the following study results. Conventional metaphors show slightly more activation in the right inferior temporal gyrus compared to the literal condition; anomalous (novel) metaphors compared to the literal shows much greater activation bilaterally in the frontal and temporal gyri; anomalous metaphor compared to conventional metaphor “shows bilateral activation in the middle frontal gyrus and the

precentral gyrus, and right-hemisphere activation in the superior frontal gyrus” (Ahrens et al. 2007). For context:

The left hemisphere activation in the frontal and temporal gyri point to the recruitment of traditional language-based areas for anomalous metaphor sentences, while the right-hemisphere activation found suggests that remote associations are being formed (Ahrens et al. 2007).

While it is important in cognitive science, and neuroscience for that matter, to never overstate the interpretation of fMRI results—particularly to say that certain activation *really* points to a specific, clearly defined behavioral meaning—I reference this study and allude to many others like it because we empirically see that there is something qualitatively and quantitatively different about novel metaphors compared to everyday language use. This result drastically contrasts many accounts that discount metaphor as being integral to the study of language.

5. Conclusion

As the cognitive sciences continue to develop and draw on philosophy for theoretical and normative guidance, I attempted to show that Paul Ricœur’s conception of metaphor provides critical insights to the nature of language that might aid in that enterprise. There is still much work to do regarding what drives the difference between novel metaphors and standard language. I have tried to show that the tensional aspect of metaphor appears to play an important role in understanding meaning in discourse and that such tension challenges us to push beyond constrained formalistic systems of language, especially as it relates to the cognitive sciences. This account also raises questions in the field of education—particularly when considering the parallels between “killing” a metaphor and what we tend to think of as “learned knowledge”. At the very least, the connection between Ricœur’s metaphorical theory and cognition shows that many dominant understandings of language are almost certainly incomplete.

NOTES

¹ I thank the two anonymous reviewers for their helpful comments on earlier drafts of this manuscript. Also, I offer a special thanks to Fernando Nascimento, Ph.D. for both his outstanding mentorship and friendship, as well as to Bowdoin College for allowing me the opportunity for this scholarship.

² See (Davidson 1978); (Moran 1989); (Rorty 1989) for positive accounts. See Reimer (1996, 2001, 2004) and (Black 1979) for critical responses.

³ There are many other accounts at this level that have not been referenced for simplicity sake, as they are not relevant to the thesis of the article.

⁴ See study four “Metaphor and the semantics of the word” in (Ricœur 2004) for full critique.

⁵ See (Ayoub 2007) for a simplified dialogue between Davidson and Black regarding the status of meaning for sentence-metaphor.

⁶ By “meta-realistic imagination”, I refer to the idea that we can imagine real objects taking on roles that we have never experientially encountered. In doing so, we can alter our immediate understanding of reality as it relates to linguistics. This is essentially deviant predication, where to say X is Y is to produce a dialectical between one’s prototypical understanding of X and of Y. This can create a new understanding that comes from the tension of “(X and Y) and (X and not Y)”.

⁷ “We make maximum sense of the words and thoughts of others when we interpret in a way that optimises agreement” (Davidson 1973, 19).

⁸ While the non-translatability of metaphorical language faces sharp criticisms from thinkers both in and out of the continental tradition, a full reconstruction of Ricœur’s argument is beyond the scope of this paper. See (Davidson 1973), (Quine 1969) for examples of criticisms of untranslatability as it relates to both trivial and sophisticated accounts of relativism and non-relativism.

⁹ I am not alluding to any form of naturalized epistemology like W.V.O Quine or the “Darwinian Dilemma” offered by Sharon Street. I am merely stating that, in terms of social beings operating in everyday hierarchies, communication makes it easier to live a prolonged life, whether it is for prevention of mental illness, access to resources, or procreation (i.e., avoiding any social *faux pas*).

REFERENCES

Ahrens, Kathleen et al. 2007. “Functional MRI of Conventional and Anomalous Metaphors in Mandarin Chinese.” *Brain and Language* 100 (2): 163–71.

- Al-Diban, Sabine. 2012. "Mental Models." In *Encyclopedia of the Sciences of Learning*, edited by Norbert M. Seel, 2200–2204. Boston, MA: Springer US.
- Ayoob, Emily. 2007. "Black & Davidson on Metaphor." *Macalester Journal of Philosophy* 16 (1): 6.
- Black, Max. 1962. *Studies in Language and Philosophy*. Cornell University Press.
- . 1979. "How Metaphors Work: A Reply to Donald Davidson." *Critical Inquiry* 6(1): 131–43.
- Carroll, Sean M. 2019. "Curvature." In *Spacetime and Geometry: An Introduction to General Relativity*, 93–150. Cambridge University Press.
- Davidson, Donald. 1973. "On the Very Idea of a Conceptual Scheme." *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 47: 5–20.
- . 1978. "What Metaphors Mean." *Critical Inquiry* 5 (1): 31–47.
- . 1979. "The Inscrutability of Reference." *The Southwestern Journal of Philosophy* 10 (2): 7–19.
- Einstein, A. n.d. "English Translation of 'The Foundation of the General Theory of Relativity.'" *The Road to Relativity*. doi:10.2307/j.ctt1vwmgv8.14.
- Moran, Richard. 1989. "Seeing and Believing: Metaphor, Image, and Force." *Critical Inquiry* 16(1): 87–112.
- Quine, W. V. 1969. *Ontological Relativity & Other Essays*. Columbia University Press.
- Reimer, Marga. 1996. "The Problem of Dead Metaphors." *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition* 82(1): 13–25.
- . 2001. "Davidson on Metaphor." *Midwest Studies in Philosophy* 25 (1): 142–55.
- . 2004. "What Malapropisms Mean: A Reply to Donald Davidson." *Erkenntnis. An International Journal of Analytic Philosophy* 60(3): 317–34.

Ricoeur, Paul. 1974. "Metaphor and the Main Problem of Hermeneutics." *New Literary History* 6(1): 95–110.

_____. 1978. "The Metaphorical Process as Cognition, Imagination, and Feeling." *Critical Inquiry* 5(1): 143–59.

_____. 2004. *The Rule of Metaphor: The Creation of Meaning in Language*. Routledge.

Rorty, Richard. 1989. *Contingency, Irony, and Solidarity*. Later Printing edition. Cambridge University Press.

Seel, Norbert M. (ed.). 2012a. "Cognitive Structure." In *Encyclopedia of the Sciences of Learning*, 619–619. Boston, MA: Springer US.

_____. (ed.). 2012b. "Prototype." In *Encyclopedia of the Sciences of Learning*, 2714–2714. Boston (MA): Springer US.

_____. 2012c. "Schema(s)." In *Encyclopedia of the Sciences of Learning*, edited by Norbert M. Seel, 2933–36. Boston, MA: Springer US.

Patrick F. Bloniasz is an aspiring researcher in the cognitive sciences and education, frequently writing about philosophical 'Personal Identity', neurolinguistics, reflexive biological processes, and educational assessment theory. Bloniasz is the Director of Education at Aeon for Ocean and is a contracted research consultant for the US State of Maine in Public Policy. He has recently worked as a Neuroscience and Mathematics Research Fellow at Bowdoin College. He has authored several state and national reports centered around educational policy and recently gave a TEDx talk titled "The Skewed Value Hypothesis" (2019). He is currently researching ergodicity in educational assessment theory and the symbolic character of grading.

Address:

Patrick F. Bloniasz

452 Smith Union

Bowdoin College

Brunswick, Maine, USA, 04011

Email: patrick.bloniasz@gmail.com

Website: www.patrickbloniasz.com

Seeing and feeling, all at once

Andrei Ionuț Mărăsoiu
University of Bucharest

Abstract

We recognize a cube by sight and touch; can we really set apart visual from tactile aspects of our sensory phenomenology? Tradition has it that we can separate what it is like to see a shape from what it is like to feel it, even when they both concur to recognizing the shape experienced (Martin 1992). A new, challenging, answer is that we cannot split up experiences in the way tradition presupposes. Rather, all our sensory experiences are ineliminably crossmodal, and weave together aspects pertaining to different senses into a single, phenomenally unified, experience (Tye 2007). I propose a third answer, traditionally heeding the many differences between the senses. However, against tradition, I argue that, in recognizing shapes, sight and touch work closer together, in a way that makes visual and tactile phenomenal aspects at least sometimes impossible to separate for mature, unimpaired, experienced perceivers.

Keywords: crossmodal experiences; the unity of consciousness; Molyneux' problem; sensory consciousness

1. Introduction

Think of us – the ordinary perceptual subjects, unimpaired and often unreflective. Think of what it is like for us to recognize shapes by both sight and touch. We have a cube

*Acknowledgement: The paper is part of several texts that emerged from my concern with Molyneux's problem, its partial and one-sided historical reception, and its relevance for contemporary philosophy of mind, perception, and multi-modality. I am grateful to Harold Langsam, Nora Grigore and Jim Cargile for sundry questions, comments, objections and differing perspectives that helped improve the manuscript. Financial support for the initial draft was provided by the Jefferson Scholars Foundation through a John S. Lillard fellowship (2015). In its current form, this work was supported by a grant of the Romanian Ministry of Education and Research, CNCS - UEFISCDI, project number PN-III-P1-1.1-PD-2019-0535, within PNCDI III.

before us, within reach, we see and feel it (by touch), we recognize its cubical shape. In doing this, can we really set apart visual from tactile aspects of our sensory phenomenology?

Tradition has it that – of course – we can distinguish what it is like to see a shape from what it is like to feel it, even when they both concur to recognizing the shape experienced (Martin 1992). A new, challenging, answer is that we cannot split up experiences (or phenomenal aspects of our overall sensory experience) in the way tradition presupposes. Rather, all our sensory experiences are ineliminably crossmodal, weave together aspects pertaining to different senses into a single, phenomenally unified, experience (Tye 2007).

I will propose a third answer, which, in favor of tradition, pays heed to many of the differences between the senses in having an experience which involves more than one sense. However, against tradition and a step towards reform, I will suggest that, in recognizing shapes, sight and touch work closer together, in a way that makes visual and tactile phenomenal aspects at least sometimes impossible to separate for mature, unimpaired, experienced perceivers. The answer I propose avoids a few important objects, is truer to what we introspect, rehabilitates an Aristotelian tradition of common sensibles, offers a more nuanced way of raising Molyneux's question, and may, if adopted, reorient the research program in cognitive psychology aimed at understanding perceptual shape-recognition.

2. Tradition, a new radical answer, and a middle way

A traditional answer is that – of course – we can distinguish what it is like for us to see, and what it is like for us to feel, even when we do both, and recognize a shape by means of both. Giving voice to this tradition, Michael Martin (1992, 196) writes:

We can tell what the shape or size of an object is by either sight or touch. These two senses are very different in character, not only in the mechanisms of perception – the physical media, the physiological organs of sense and possibly the psychological processing involved – but also in their phenomenological character, what it is like to see and to feel.

Martin's sweeping distinction between sight and touch helps zoom in on the problem. I will not deny Martin's claim about the distinct *physical* substrate of sight and touch. Nor will I deny Martin that it may be more theoretically *useful* - for neuroscience or cognitive psychology - to distinguish sight from touch on the basis of evidence like electrophysiological recordings. I grant Martin these claims because they do not concern phenomenology.

Rather, what I will now claim is this:

(T) For perceivers like us, the conscious experience of recognizing shapes by both sight and touch is one whose phenomenal character (what it is like to undergo it) cannot be partitioned into purely visual aspects and purely tactile aspects.

In recognizing shapes by both sight and touch, the experience of mature unimpaired perceivers like us is somehow unified between visual and tactile aspects. The concessions just made to Martin are consistent with this view. But Martin denies it, by claiming sight and touch always differ "in their phenomenological character."

T is only about human conscious experience. It is only to our respective experiences that each of us have privileged access, and it is only the phenomenal character of such experiences, as evinced in introspection, that can serve as evidence for T or Martin's opposing claim. Available evidence can only come in the form of introspective reports, so we have to exclude pre-verbal infants. The phenomenology of perceptually impaired patients is often colored by their compensatory strategies and coping abilities, and is to some degree both medicalized (more regimented than otherwise) and more atypical; so I exclude their reports too. The everyman is what we're looking for.

Moreover, T is only about experiences of *recognizing shapes*. It may be that a piece of cloth feels softer than it looks, or that (if I've lost my glasses) something looks farther than it really is, something I could check by reaching out and grabbing it. Shapes are not like this; I claim there is a certain phenomenal unity to recognizing them by both sight and touch.

Michael Tye (2007, 290) clarifies the sense in which what it is like to see the shape you recognize cannot be

separated from what it is like to feel the shape you recognize. He writes:

[I]n saying that the relation of experienced togetherness (or unity or co-presence in consciousness) is phenomenal, I mean to distinguish it conceptually from spatial unity..., neurophysiological unity (which obtains just in case the relevant experiences are realized by a single neurophysiological mechanism), subject unity (the relata of which are experienced by the same subject), higher-order subject unity (the relata of which the subject can self-ascribe as being experienced at a given time), introspective unity and general attentional unity.

Like Tye, I do not mean to exclude (nor to presuppose) these other aspects of unity; they might be useful by-products, though not adequate surrogates, for phenomenal unity. For those of us prone to over- or underanalyze our phenomenology, the danger of mistaking genuine phenomenal unity (or separatedness) with other forms of unity (or separatedness) is high. But the disagreement between Martin's phenomenological claim and T concerns only phenomenal unity. In fact, Tye (2007, 290) makes a much stronger claim than T, equally opposed to Martin's:

There is something it is like to experience the smell of the sea air, for example; and there is something it is like to experience the color of the sea; but there is also something it is like to experience these things together ...the relation of experienced togetherness (or unity or co-presence in consciousness) is phenomenal[.]

Unlike Tye's hypothesis, T is consistent with saying that experiencing the smell and color of the sea are phenomenally separable in a way that seeing and feeling the recognized cubical contour of a toy building block is not. We can make this explicit:

(T') Not all experiences which involve several senses are phenomenally unified in the way that experiences of recognizing shapes by sight and touch are.

Martin and Tye's claims stand at two opposite extremes. For Martin, no experience involving sight and touch is unified in the requisite sense. For Tye, all experiences, hence all experiences involving sight and touch are unified in the requisite sense. Claim T denies Martin's and remains agnostic about Tye's claims. Claim T' denies Tye's and remains agnostic about Martin's claims. Together, T and T' articulate an outlook I

will argue for. I believe this outlook is more germane to what it is like for perceivers like us to recognize shapes by sight and touch.

An apple is always a good example. Martin would say we can distinguish all of what it is like to see the red of the apple, to see the roundness of the apple, and to feel the roundness of the apple. Tye would say our experience of the apple involves all these phenomenal aspects as being inextricably linked: What it is like for me to see the apple's redness as I do couldn't be the way it is unless it were part of what it is like for me to see and feel – jointly, in a unified way – the apple's redness and roundness. Differing from Tye, I claim (by T') that in having the overall experience, we can distinguish between what it is like to see the apple's redness and what it is like to see the apple's roundness. Differing from Martin, I claim (by T) that we cannot distinguish between what it is like to see and what it is like to feel the apple's roundness.

What is the disagreement between Martin, Tye, and myself about? It cannot be about sensations, since they lack the rich kind of intentionality needed to recognize shapes like cubes and spheres. It cannot be about merely latching on to the same property in the environment, since the apple's roundness is one regardless of whether I both see and feel it, or I just see it, or I just feel it. It cannot be about the content of experience, since intentionalists (like Tye) would think this problem reduces to that for objects or properties in the environment. Nor can it be about concept-application in experience, since that would cast doubt on the perceptual character of shape-recognition.

Rather, I take the problem to be not about the very content of experience, but about the *type-representational properties of perceptual vehicles* which stand for that content. This needs unpacking. Suppose I see and feel an apple, and thereby recognize its round shape. I endorse (for the purpose of this debate with Martin and Tye) that in perception, a perceiver is related (Martin) to an object or property in its environment, mentally representing (Tye) that object or property. I mentally represent the apple's roundness in various ways. Some of these ways are sensory: visual and tactile. Other ways are conceptual: what I mean by the word "round."

Now we can put the debate between Martin, Tye, and myself in these terms. For Martin, there is no *perceptual* representation common across sight and touch. For instance, there is no perceptual representation of roundness that is *both* visual and tactile. (This leaves open that sense-specific representations are integrated by cognition.) For Tye, there are perceptual representations standing for objects. In the case of the apple, there is a representation both visual and tactile of its roundness, but there is also a representation, perceptual too, of the apple's redness plus its tactile roundness. We can now see that Martin's view undergenerates perceptual representations, while Tye's view overgenerates them, for no obvious reason.

My own view, incorporated by T and T', is that there is (by T) a *visuotactile* perceptual representation of roundness underlying our experience of roundness. There may, but need not be, also exclusively visual and exclusively tactile representations of roundness in the causal ancestry of this visuotactile crossmodal representation, which I call a *common sensible*. I think crossmodal representation exist because this best explains our unified phenomenology. However, representations are not overgenerated because of T'. For instance, there is no reason to think that visual redness and tactile roundness are jointly represented in perception (as opposed to conceptually).

How might common sensibles like *round*, *square*, etc. have come about? One possibility is that they were acquired through learning. First the infant experiences the world around by setting up modally-specific representations, then she learns how to integrate them and the world around begins to make sense, to be a world of shapes. In fact, this is unlikely. Meltzoff and Borton (1979) had shown that infants are capable of shape-recognition in the first few months of life and, more recently, Streri and Gentaz (2004) suggest this may even be possible from the second day of life. So a second, more plausible, hypothesis may be that the machinery in place for crossmodal cooperation is hardwired, and already largely developed before birth (Gallagher 2005).

3. Objections and replies

First and foremost, I think we should appeal to introspection to decide the case for the existence of visuotactile common sensible representations used in the perceptual recognition of shapes. I explore what introspective evidence there is, and how it may be controverted, below. But it is important to first establish that there is no *principled* objection to the view I advance.

The first and most intuitive objection to the outlook I propose is that visual and tactile experiences might seem to be separable. Doesn't the fact that we can see *afar*, and feel nearby while *blindfolded*, show visuotactile experience can be analyzed into visual and tactile components? No; as Tye (291) puts it:

The conjunction of two experiences isn't itself an experience at all. The overarching experience must be a new experience, one that unifies the qualities experienced via different senses into a single phenomenological whole.

Tye's logical point hides a deeper one. Suppose there's an apple on my table, which I see without feeling (touching) on Monday morning, feel without seeing on Tuesday night, and do both on Wednesday afternoon, when I put it in the fridge. One may grant that the experiences on Monday and Tuesday are separate, but that doesn't imply that the visual and the tactile phenomenal aspects of one's Wednesday experience are separate too. Thinking otherwise may stem from not clearly distinguishing *types* of experiences (which is what seeing the apple has in common on all days of the week) from *token* experiences (indexed by time in the week, say). However, we need to keep in mind that types of experiences aren't experiences at all, no more than types of personality are real-life human beings. The separability of types of experiences doesn't preclude such types may be coinstantiated. T demands necessary coinstantiation of visual and tactile types of phenomenal properties (e.g., visual roundness, tactile roundness), where the necessity is developmental, and only relative to mature, unimpaired, and experienced perceivers. T might be independently false, but this first objection fails to pose a problem.

This might be refined into a second objection. Drawing on a rich neo-Kantian tradition, von Senden (1932, 289-290) has

suggested that visual phenomenal type-properties and tactile ones themselves have properties which make it impossible for us to be unable to distinguish them in token experiences. Consider sight: the visual scene is there, before my eyes, all at once. Now consider touch: I touch this, then I touch that. In touch there is *experienced succession*, not *experienced simultaneity*, as in seeing.

In reply, Evans (1985, 368) remarks: “It is unacceptable to argue from the successiveness of *sensation* to the successiveness of *perception*.” Say I hold a champagne cup as I look at it (this discussion owes much to Martin (1992, 200), though he uses the example to make a different point). I experience holding the whole cup with my hand; there is simultaneity to that. Moreover, my surroundings are – now – all available to touch, even though I only touch one or a few objects in my environment at a time. So *possible* touch, like *possible* sight, is simultaneous. How about *actual* touch and sight? Take sight: as the visual scene displays itself before my eyes, my eyes can wander about, attending to different things. Perhaps I am searching for something, or merely exploring my surroundings. I first see this, then I see that. There is experienced succession in sight too, as there is in touch. As Schwenkler (2013, 87) puts it, “there is a respect in which temporal features like succession and duration *appear* the same whether they are perceived through vision, touch, or hearing.”

These phenomenological glosses rely on aspects of my experience which I attend to. But suppose that I can consciously see things I fail to attend to. Even if that is true, I can also consciously touch things I fail to attend to. Surely the crucial difference in point of simultaneity and succession isn't to be found *solely* in unattended to phenomenal aspects, and *solely* inasmuch as they're unattended.

Against von Senden, the phenomenal difference between succession and simultaneity seems to be orthogonal on which sensory modalities we use, and is consistent with a strong form of crossmodal phenomenal unity.

Martin (1992, 210) tries to find another difference between visual and tactile phenomenal type-properties which may make it impossible for us to be unable to distinguish them in token experiences. That is, if Martin were right, it would be

necessarily possible for perceivers like us to distinguish visual and tactile phenomenal aspects of our own crossmodal experiences of recognizing shapes. He writes:

Here we have found an essential phenomenological difference between sight and touch. The former is experience of objects external to one as arranged in physical space. The latter is experience of objects as they come into contact with one's body.

Martin proposes this difference as a consequence of his discussion of how space is perceptually represented in sight and in touch. To advance a *phenomenological* claim as the *conclusion* of a theoretical argument is, in itself, of concern. Our background theoretical assumptions may skew our faithfulness to introspection. This is what I think happens with Martin's alleged phenomenological difference too. Now let's look closer at the assumptions involved.

One of Martin's premises is that touch and awareness of one's body posture are not two different sense modalities, but two different manners in which the same sense modality can be exercised:

not as one in which we have two distinct states of mind, a bodily sensation and a tactual perception, both of which can be attended to; but instead simply one state of mind, which can be attended to in different ways (204).

Current orthodoxy in cognitive science would balk at this identification of (some) proprioception with touch. Other than the benefit of taking on different perspectives on how to individuate senses, it's hard to see how Martin supports his alternative to classical cognitive science.

Another of Martin's premises for the "essential phenomenological difference" between sight and touch is that we can have an experience *of* space directly (199). However, relationists about space (like Leibniz), and post-Kantians (like von Senden) who think space is a "form of intuition" but *cannot* itself be intuited, would take issue with Martin's claim.

Since all this hangs on so much theory, it is fair to characterize Martin's point less as an "essential phenomenological difference" and more as a "structural difference between the experiences," as Martin himself puts it (1992, 197). The structure, I take it, is super-imposed by one's

preferred theory of perception, hence is *not* purely phenomenal. I am unsure whether Martin would agree, since he is “sceptical as to whether one can give one general theory of what perception is” (211). But where so much psychological theory is involved, clearly these claims cannot be used to make a “purely” or “essentially” phenomenological point. Perhaps there may be other ways to distinguish visual from tactile phenomenal type-properties so that they could never be phenomenally united in the fairly strong required sense. Absent specific candidates for why that may be, I conclude T and T' have not been undermined

4. Introspection and reflection

The crux of the issue is whether introspection leans towards the traditional view defended by Martin, or whether it leans towards its complete opposite (as with Tye), or whether there are cases where our experience is phenomenally unified, and cases where phenomenal aspects are separable from one another. I claim perceptually recognizing shapes when both seeing and feeling them has a unified phenomenology, while other experiences are different, and separable. Think of the apple again. In using a visuotactile common sensible to recognize its roundness, we could then go on to try to separate what we *think* are sensory aspects of our overall phenomenology: what is visual and what is tactile to the roundness we both see and feel. We would be doing this not in introspecting on our experience, but in conceptually reflecting on it.

But the adept of tradition might say the putative visuotactile phenomenal unity is an artefact of reflection. We're duped into thinking there is a special unity to what it is like to see the apple's roundness and what it is like to feel the apple's roundness. We're fooled into this because (to fall into Kantian jargon) we synthesize both intuitions under the same concept: *roundness*. The thought originates with Berkeley's *An essay towards a new theory of vision* (1709):

one is with more difficulty brought to discern the difference there is betwixt the ideas of sight and touch. (par. 47)

[This] seems to arise from want of a due application of our discerning faculty. (par. 66)

Berkeley is too concise here. He *admits* in par. 47 we ordinarily do *not* discern visual and tactile phenomenal aspects when both are part of our experience. He thinks this is a failing of ours because, as he puts it in par. 66, our “discerning faculty” *should* be applied to distinguish these phenomenal aspects even though it isn't. In effect, what I am proposing is to agree with par. 47 and disagree with par. 66. If “our discerning faculty” is reflection, then Berkeley is suggesting we should impose an artificial, conceptual distinction, upon our crossmodal sensory phenomenology. If “our discerning faculty” is introspection, then Berkeley owes us a reason for why he thinks we can discern visual and tactile aspects of a visuotactile experience in introspecting our experience *as opposed to* conceptually reflecting on it. Berkeley might refuse to draw the introspection / reflection distinction (he doesn't use it), but, in this context, that would be begging the question.

Perhaps Berkeley's par. 47 suggests we might, if we're especially careful, or in special circumstances, distinguish visual and tactile phenomenal aspects of a visuotactile experience. To this, I reply both 'yes' and 'no.' 'Yes' because we should be open to different individuals, or a single one at different moments in life, not only having different experiences, but also *experiencing them differently*. Some may experience what Martin does. Others, what Tye does. Others, what I do. We should be open to differences between us, and time may change us.

There is a suggestion in Berkeley's par. 47 we should say 'no' to. Suppose (perhaps per impossibile) that, in being very careful, we could achieve the result of not letting concepts interfere with the sensory aspects of our phenomenology. That introspective result should be counted no more, and no less, of an introspection, than the naïve and confused kind all of us practice daily. Granted, the introspective exercise may be important for theoretical reasons in philosophy and psychology. But that doesn't make it more privileged *qua* introspection. In setting up problem, I have suggested that the only kind of evidence admissible to choosing between Martin's, Tye's, and my own view, is introspective. We shouldn't value careless introspection any less than the careful one.

5. Prospects

I have suggested claims T and T' are more accurate to at least some of our experiences than either of Martin's traditional answer and Tye's radical departure. While phenomenology is their proper home, T and T' also change the way we think of other topics in the philosophy of perception.

Although sight and touch are different senses, the individuation of senses falls short of establishing how experiences involving more than one sense are individuated. This is a vast area, where analysis of our everyday or specialized concepts of “experience” have not often shook hands with empirical approaches to how, in point of computational aspects of information-processing, we should conceive of the representations underlying our conscious experience. If T is right, we should not ignore a class of sensory representations coded differently – crossmodally.

When does consciousness intervene in the process of recognizing the shapes of objects in the environment? By T, it is after visual and tactile inputs will have converged to identify a unique shape-representation to be ascribed as a feature to the object sensed (Treisman 1998). By T', this happens only in special cases; color-recognition is not like shape-recognition. So we might fail to reach a general conclusion regardless of the specifics of what is experienced. Perhaps this is what Martin (1992, 211) meant when he was unsure “whether one can give one general theory of what perception is.”

Recognizing the existence of common sensibles may be a step towards distinguishing normal crossmodal experience from a *pathological* one. In synaesthesia (Farina 2013), for instance, patients may find themselves unable to distinguish phenomenal aspects which they should be able to distinguish. (Claim T' makes this very point against Tye's view, but the clinical details are, of course, much more nuanced than broad theoretical generalizations.)

History benefits too. One tradition, left behind after Berkeley's thesis that the senses are heterogeneous, can now be revived. Aristotle's view in *De anima*, Book III, seems to have been that perception is an integrated, overarching capacity, responsive to common sensibles like shapes (Gregoric 2007).

Tye claims, by the title of his (2007), to have solved “the problem of common sensibles.” Moving to experience and its representational aspects beyond the mere capacity to be sensitive to a stimulus is a step in the right direction, which Tye makes. But T' seems closer to what the ensuing tradition, if not Aristotle himself, intended. Contra Tye, and pro Aristotle, not all sensibles are common sensibles.

Reviving this Aristotelian tradition throws new light on Molyneux's problem: could a previously blind person, expert on recognizing shapes by touch, recognize them visually upon seeing them for the first time? Older surveys of the debate focused on either sensations of sight or touch, or on concepts of shape (Degenaar 1996). Whereas discussing common sensibles, as T and T' characterize them, moves the debate towards crossmodal perceptual representations (representational vehicles of contents of experience) which are intentionally rich, and are not modally-specific. Locke's dictum that ideas of shape are “simple ideas of divers senses”, which he mobilized in the brief answer he approvingly gave to Molyneux (*Essay*, Book II, Chs. 5, 9), is most straightforwardly construed as endorsing an Aristotelian tradition of common sensibles (Brykman 1991).

There is no conceptual barrier to thinking they T and T' are true. The introspective evidence available suggests they are, at least sometimes, true. If true, they would be important in reorienting research about the phenomenology of perceptually recognizing shapes. And, if true, they would shed new light on early modern debates which introduced assumptions now underwriting much of how we think about the senses. To be sure, T and T' may turn out be false. However, I hope to have shown they are important, and deserve closer scrutiny. If they are true, traditional ways of understanding perceptual experiences may need to change.

REFERENCES

Aristotle. 1957. *On the Soul, Parva Naturalia. On Breath*. Translated by W. S. Hett. Cambridge (MA): Harvard University Press.

- Berkeley, G. 1986. "An essay towards a new theory of vision." In *Works on Vision*, edited by C.M. Turbayne: 7-102. Indianapolis & New York: Bobbs-Merrill.
- Brykman, G. 1991. « Sensibles communs et sens commun chez Locke et Berkeley. » *Revue de Métaphysique et de Morale* 96(4) : 515-529.
- Degenaar, M. 1996. *Molyneux's Problem*. Dordrecht: Kluwer.
- Evans, G. 1985. "Molyneux's question." In *Collected Papers*: 364-399. Oxford: Clarendon.
- Farina, M. 2013. "Neither touch nor vision: sensory substitution as artificial synaesthesia?" *Biology and Philosophy* 28 (2013): 639-655.
- Gallagher, S. 2005. "Neurons and neonates: reflections on the Molyneux problem." In *How the Body Shapes the Mind*: 154-173. Oxford: Oxford University Press.
- Gentaz, E. & Y. Rossetti. 1999. "Is haptic perception continuous with cognition?" *Behavioral and Brain Sciences* 22 (3): 378-379.
- Gregoric, P. 2007. "The Common Sense and the Related Capacities." In *Aristotle on the Common Sense*: 52-64. Oxford: Oxford University Press.
- Locke, J. 1990. *An essay concerning human understanding*. Second edition. Edited by P.H. Nidditch. Oxford: Clarendon.
- Martin, M.G.F. 1992. "Sight and touch." In *The Contents of Experience*, edited by T. Crane: 196-215. Oxford: Oxford University Press.
- Meltzoff, A.N. & R.W Borton. 1979. "Intermodal matching by human neonates." *Nature* 282: 403-404.
- Schwenkler, J. 2013. "Do things look the way they feel?" *Analysis* 73: 86-96.
- Streri, A. & E. Gentaz. 2004. "Cross-modal recognition of shape from hand to eyes and handedness in human newborns." *Neuropsychologia* 42: 1365-1369.
- Treisman, A. 1998. "Feature Binding, Attention and Object Perception." *Philosophical Transactions of the Royal Society London B* 353: 1295-1306.

Tye, M. 2007. "The problem of common sensibles." *Erkenntnis* 66: 287–303.

von Senden, M. 1960. "Consequences for the theory of space-perception." In *Space and Sight*, translated by P. Heath, 278–311. Glencoe, Illinois: The Free Press.

Andrei Ionuț Mărășoiu is currently Assistant Lecturer in the Department of Theoretical Philosophy at the University of Bucharest. Andrei received a PhD in Philosophy from the University of Virginia in 2019, following an MA in Neurophilosophy at Georgia State University. Since returning home, he received the ICUB Fellowship for Young Researchers and then a postdoctoral fellowship from UEFISCDI hosted by the University of Bucharest. Andrei's areas of expertise are the philosophy of mind, epistemology, and general philosophy of science. His most recent projects concern the nature of insights and understanding.

Address:

Andrei Mărășoiu
University of Bucharest
204 Splaiul Independenței, Bucharest, Romania
E-mail: andrei.marasoiu@filosofie.unibuc.ro

De la certeza intelectual al acto de fe. *Contra academicos 3, 34 y Sermo 130 a (= Dolbeau 19)*

Claudio César Calabrese
Universidad Panamericana –
Campus Aguascalientes, México

Abstract

**From the intellectual certainty to the act of faith:
*Contra academicos 3, 34 and Sermo 130 a (= Dolbeau 19)***

In our paper we propose the unity of Augustinian thought; To substantiate it, we present two chronologically distant works (one of youth, the other of old age) that work to establish respectively the foundations of *credere*: as a means of overcoming skepticism and as a support for the explanation of the act of faith, based on the subjective dispositions of the person. Consequently, the understanding of the immanent order constitutes the necessary step that allows us to understand what it means to believe and delimit the way to God. Faith, in fact, is not an end itself, but a means to understand revelation and bring it to life.

Keywords: St. Augustine, skepticism, *credere*, knowledge, belief

1. Introducción

En este artículo estudiamos las distinciones de los niveles semánticos de *credere* en *Contra academicos* (3, 34) y en el Sermo 130 a (= Dolbeau 19), donde consideramos los significados de *credere Deo*, *credere Deum* y *credere in Deum*. Se trata de dos obras cronológicamente muy distantes entre sí, pues la primera es de la época de Cassiciaco (386), donde san Agustín se había retirado con su madre y algunos discípulos, a fin de preparar su bautismo; si bien la fecha y el lugar de la alocución del sermón no han sido fehacientemente situados, los estudiosos han alcanzado cierto consenso, fijando la fecha entre los años 423 – 426 (Gryson 2007; Dolbeau 2009, 29-30), es decir, en los últimos años de vida de nuestro autor. A partir de nuestro trabajo sobre la complejidad de *credere* en san Agustín, buscamos sostener la tesis de la

continuidad y de la coherencia de su pensamiento; en efecto, hay una importante bibliografía que va en dirección opuesta a la que aquí seguimos, pues insiste en que su pensamiento es poderoso en intuiciones, pero confuso en su formulación (Flasch 1980, 403-404. 1983, 29-31; Gilson 1943, 141-147; Chiappetta 2016)¹. Consideramos que la profundización de los estudios agustinianos depende, en buena medida, de fundamentar su unidad, que expresa más bien progreso que planteo de antinomias; esta afirmación no conlleva negar ni las etapas de su formación ni las influencias que obraron sobre él ni aun aquellas contradicciones, que son parte del ejercicio vital de pensar y escribir durante más de cuarenta y cinco años, pero que no afectan el núcleo de su pensamiento, como sostiene la bibliografía antes citada. Por ello, para mostrar la riqueza y la unidad profunda de su pensamiento, presentamos dos obras alejadas cronológicamente que, sin embargo, sostienen, a partir de la semántica de *credere*, tanto el conocimiento del mundo natural cuanto del acto de fe (Rist 2001, 26-39; Von Jess 1974, 225-233). Desde el punto de vista metodológico nos sustentamos en el instrumental filológico que lleva a comprender una mentalidad y una sensibilidad tan alejada de nuestros parámetros como aquella de la Antigüedad Tardía y, para ello, recurrimos al instrumento más finamente filológico: la lectura demorada.

2. La Estructura del diálogo *Contra Academicos*

La acción se despliega en una casa de campo de Cassiciaco, cuya localización estaba próxima a Milán. Allí el grupo se aplicaba tanto a la oración y al estudio, cuanto a la tarea agrícola (1. 15) como a los quehaceres domésticos (2. 25). Los coloquios se desarrollan a lo largo de seis días, en dos grupos de tres, con un interregno de una semana, dedicado al trabajo de campo (2. 10). El primer diálogo se desenvuelve al descampado y finaliza cuando comienza a caer la noche (1. 10); el segundo, al inicio de un atardecer (1. 15) y el tercero, desde el despuntar del alba hasta la hora del almuerzo (1. 25); la discusión del cuarto día tiene lugar en la campiña, después del almuerzo hasta el atardecer (2. 24); la quinta jornada tiene lugar bajo la sombra de un árbol, durante las dos últimas horas de luz (2. 25); por el mal tiempo, la última jornada se cumple en

los baños hasta que anochece (3. 44). En la visión retrospectiva de *retr.* (1. 1), leemos que se habían dedicado a la paz (*otium*) de la vida cristiana, con el fin de remover definitivamente de su ánimo los argumentos contra las certezas de hallar la verdad y así abandonar para siempre la incertidumbre y la oscuridad. Resulta decisivo para nuestra indagación que, a casi cuatro décadas de la experiencia en la finca alpina, san Agustín siga pensando que la finalidad de la obra era poner fin a la incertidumbre sobre la posibilidad de conocer; este punto de vista personal conlleva también enmendar las consecuencias de la experiencia maniquea, que lo había conducido al estado de escepticismo contra el que ahora argumenta.

Contra académicos consta de dos partes claramente observables, desde el punto de vista compositivo: por un lado, el Libro I y, por otro, el bloque que constituyen los Libros II – III; la estructura de ambas partes es idéntica: un vivo llamado a Romaniano a vivir filosóficamente, seguido de tres días de discusiones. El Libro I está centrado en el ejercicio retórico, cuyo tema es la felicidad como búsqueda de la verdad entre Licencio y Trigecio y los Libros II y III presentan las discusiones del Hiponense con los dos discípulos; estos libros ponen de manifiesto que es posible alcanzar conocimientos seguros en filosofía, entendida esta como deseo de una sabiduría que no puede ser ajena a la verdad (Moreschini 2013, 965-966). La discusión que encontramos en el primer Libro I se articula a partir de la pregunta: ¿es posible ser feliz aun buscando la verdad sin hallarla? En este caso, “vivir felizmente” significa ordenar la propia vida según la parte del hombre más elevada, la mente o razón. “¿Quién dudó -dije- alguna vez de que lo óptimo del hombre es aquella parte del ánimo, a cuyo dominio conviene se sometan las otras que hay en el hombre? Y esta, para que no me pidas otras definiciones, puede llamarse mente o razón (*mens aut ratio*)” (1. 5; Adamut 2018, 190-191). San Agustín y Alipo son los magistrados que juzgan las respuestas de Licencio, quien considera que se puede ser feliz buscando sin encontrar, y de Trigecio, quien sostiene lo contrario; en continuidad con el modelo platónico, aunque mediado por Cicerón, el diálogo no ha alcanzado una respuesta satisfactoria, pero ha dado un paso decisivo, pues se ha

alcanzado la siguiente precisión: es indispensable buscar la verdad para alcanzar la felicidad y la filosofía es la actividad más apropiada para hacerlo posible. El libro finaliza con la propuesta de san Agustín a Licencio para que prepare la defensa de la postura escéptica de los académicos, que él tratará de invalidar.

En el Libro II, encontramos un segundo prólogo, en el que se presentan las barreras psicológicas para alcanzar el conocimiento; en efecto, allí se hace referencia a la facilidad con que muchas personas que alguna vez se sintieron inclinadas a buscar la verdad, la abandonan por las preocupaciones de la vida cotidiana o por pereza mental (2. 1) o por haber perdido la esperanza de alcanzar lo que se busca o por creer que ya se ha alcanzado la verdad. Desde esta perspectiva, que mantiene alejada a la inmensa mayoría de la gente del saber, los argumentos escépticos parecen irrefutables. El principal problema de Romaniano es el gran número de preocupaciones propio de su posición socioeconómica: es necesario rogar por la ayuda de la Providencia, que dispone de los acontecimientos cotidianos con una finalidad inalcanzable al entendimiento humano, para que pueda gozar de su libertad y dedicarse a la actividad filosófica. San Agustín reconoce el talante filosófico de Romaniano, tal como se reveló en los proyectos comunes de vida teórica y especialmente en ciertas lecturas: *libri quidam pleni* (2. 5), es decir, “ciertos libros rebosantes de significado”, que equipara con los buenos perfumes de Arabia. Es muy probable que estos libros sean los mismos que recuerda en *Confesiones* (*quidam platoniorum libri*, 7. 13 y 8. 3) y que, tal vez en parte, podrían coincidir con los que menciona en *De beata vita* (*Plotini paucissimi libri*; 1. 4). Resulta difícil establecer el contenido de aquellos libros; podemos conjeturar textos plotinianos (1. 6; 3, 2-3 y 5. 1) y extractos de obras de Porfirio, con seguridad *De regressu animae* y *Sententiae*, tal vez en la traducción de Mario Victorino, que san Agustín cita (civ. 10. 32), para refutar la teoría de la metempsicosis que sostiene su autor (Moreschini 2013, 968).

Exponemos ahora la doctrina de los académicos, según el orden argumentativo que introduce san Agustín, a pedido de Licencio, como apertura a la discusión que, inmediatamente después, sostendrán ambos. Los pasos de dicha argumentación son los siguientes (2. 11-12): a) el hombre no puede llegar a la

ciencia, al menos, de aquello que concierne a la filosofía; b) a pesar de lo anterior, es posible para el hombre alcanzar la sabiduría, aunque sin dar asentimiento a nada en particular, a partir de la afirmación de que todo es incierto con abundancia de argumentos; c) partían de la afirmación del estoico Zenón, según la cual únicamente puede tenerse por verdadera aquella representación que ha sido impresa en el alma por el objeto que la origina: lo verdadero puede ser comprendido por aquellos signos que no pueden tener lo que es falso; por consiguiente, dichos signos no pueden encontrarse en nuestras percepciones (acad. 2. 12); d) ¿Qué queda del sabio, si no es posible que afirme algo? El sabio, entonces, buscará lo verosímil (*veri simile*)², lo que constituirá propiamente su acción.

San Agustín considera, entonces, que la gnoseología atribuida a Zenón buscó establecer qué puede ser objeto del acto del *percipere* o *comprehendere*; ambos verbos, que son utilizados como sinónimos, designan una operación de conocimiento muy particular; Cicerón echó mano del sustantivo correspondiente, *comprehensio*, para traducir el sustantivo *katalepsis*, originado a partir del verbo *katalambano*, con el significado de “tener, apoderarse de”. En *Luculus* (47. 145), el Arpinate señala que el término fue acuñado por Zenón y etimológicamente expresa la captura de una presa, como algo que está aferrado, es decir el *visum*, que traduce el griego *phantasia*; a partir de lo anterior, encontramos la precisión agustiniana de los “signos” de la verdad: para que una representación pueda ser percibida es necesario que esté dotada de “características peculiares” (*notae*, en el vocabulario agustiniano), que las distingan de percepciones falsas. A partir de Arcesilao, los representantes de la Academia objetaron esta distinción, pues no es posible vincular las representaciones con los signos y llegaron a la conclusión ya conocida: nada es comprensible; esta es la tesis de la *akatalepsia*, que san Agustín, siguiendo la traducción de Cicerón, expresa como *nihil posse percipi* (Moreschini 2013, 972).

Luego de plantear los fundamentos del escepticismo académico, san Agustín inicia la discusión con su discípulo; su primera objeción está dirigida hacia el concepto de “verosímil”: si se ignora la verdad, es imposible afirmar el concepto de verosimilitud. San Agustín considera que dos son las tesis

centrales del escepticismo académico que han sido discutidas: a) la imposibilidad de conocer la verdad con certeza; b) en consecuencia con lo anterior, negar asentimiento a toda representación. El Libro tercero (22) presenta la superación del escepticismo, durante el sexto día de discusiones: “Dos cosas dicen los académicos, contra las cuales nos hemos propuesto prevalecer: ‘nada puede ser percibido’; ‘a ninguna cosa debe darse asentimiento’”. El pasaje en que san Agustín trata el tema de la percepción resulta oscuro; presentaremos en texto latino, luego nuestra traducción e interpretación:

Nihilne prorsus dicitis posse comprehendi? Hic evigilavit Carneades: nam nemo istorum minus alte quam ille dormivit, et circumspexit rerum evidentiam. Itaque credo, secum ipse, ut fit, loquens: Ergone, ait: Carneades, dicturus es nescire te utrum homo sis, an formica? Aut de te Chrysippus triumphabit? Dicamus ea nos nescire quae inter philosophos inquiruntur; caetera ad nos non pertinere, ut si in luce titubavero quotidiana et vulgari, ad illas imperitorum tenebras provocem, ubi soli quidam divini oculi vident: qui me etiam si palpitantem atque cadentem aspexerint, caecis prodere nequeant, praesertim arrogantibus, et quos doceri aliquid pudeat.

“¿Dicen que nada puede traducirse? Aquí despertó Carnéades, pues ninguno de ellos durmió menos profundamente que él, y observó la evidencia de las cosas. De este modo, creo que hablando consigo mismo, como sucede, dijo: ¿luego, Carnéades, vas a decir que no sabes si eres hombre u hormiga? ¿O triunfará Crisipo sobre ti? Digamos que nosotros no conocemos estas cosas, que son indagadas entre los filósofos; lo demás no nos atañe, de modo que si dudas a la luz cotidiana y corriente, apelaré a aquellas tinieblas de los ignorantes, donde únicamente ven ciertos ojos divinos, los cuales, aunque me vieren vacilar y caer, no me pueden entregar a la irrisión de los ciegos y especialmente a los arrogantes, quienes no se avergüenzan de ser enseñados”.

Entendemos que, en el pasaje anterior, Carnéades se refiere al sentido común (la “tiniebla de los ignorantes”) y se ubica fuera de los problemas de la filosofía; si él mismo se engaña, los ciegos (los que siguen el sentido común), especialmente los orgullosos, no podrán juzgar una doctrina que no queda comprometida por errores de orden práctico. Consideremos el orden en que se llega a esta postura. En el capítulo tercero del último libro, se discute si existe diferencia alguna entre el filósofo y el sabio; a la pregunta del maestro, responde su discípulo: “Entre el sabio y el aspirante a la sabiduría no hallo sino esta diferencia: las cosas que el sabio posee

como hábito, el aspirante las tiene en el ardor del deseo” (3.5). Para que exista uno u otro es necesario dar lugar a la verdad y al error (distinguiéndolos); es evidente entonces que san Agustín considera que el núcleo de la tesis académica es que no es posible la percepción de la verdad y que su tarea consiste en hallarla, aunque todavía le resulte esquivia (3. 6). El discípulo, sin embargo, no está de acuerdo con la conclusión, pues no encuentra modo de diferenciar y concordar “creer que se sabe” y propiamente “saber”; la respuesta de san Agustín dice mucho sobre el método de la búsqueda: “No me desagrada que me contradigas tanto, porque o ninguno de los dos sabemos lo que decimos, y hemos de evitar semejante torpeza, o no lo sabe uno de nosotros, y tampoco conviene dejar la cosa así. A la tarde volveremos al tema. Yo creía que estábamos al cabo de la cuestión, cuando ahora me muestras los puños”. (3. 6; Catapano 2019 IX-CLXVI).

Por la tarde continúa la disputa entre maestro y discípulo, centrada -en lo sustancial- en discernir si el sabio conoce la sabiduría y, más ampliamente, si es posible la existencia de alguien sabio; pregunta san Agustín: “¿Te parece a ti que el sabio conoce o no la sabiduría?” (3. 9). A la respuesta afirmativa de Alipio, se encabalga la segunda pregunta:

Ahora, pues, te pregunto si puede darse un sabio. Pues, en caso afirmativo, podrá también conocer la sabiduría, y toda la cuestión entre nosotros está resuelta. Si, al contrario, sostienes que es imposible el sabio, entonces la cuestión primera no será si sabe algo, sino si alguien puede ser sabio (acad. 3. 10).

Si bien la pregunta (al menos formulada en estos términos) excede la disputa sobre el escepticismo de los académicos, pues ellos consideraron que un hombre puede ser sabio, aunque el ser humano no posea un saber seguro; afirmaron, de hecho, que el hombre nada sabe (III. 4. 10). Sin embargo, no hay propiamente una ciencia de saberes falsos. Se hace evidente que los académicos se quedan sin camino para seguir, pues o reconocen que la sabiduría no es algo o que su noción de sabio simplemente no es razonable. “Y omitiendo estas cuestiones, convengamos en indagar si el hombre puede alcanzar la sabiduría, tal cual la describe la razón” (3. 10). Por ello, Alipio considera que no se ha logrado rebatir el parecer de los académicos, pues no se ha demostrado que sea posible la

percepción verdadera. Para san Agustín ha quedado probado que no resulta sostenible la afirmación de que nada se puede conocer; por el contrario, se debe seguir discutiendo si se le debe prestar asentimiento a algo (3. 12); san Agustín propone trabajar no sobre la sabiduría, sino sobre la verdad: “Pero yo sostengo que debemos afirmar alguna cosa, esto es, la verdad” (acad. 3. 12; Kenyon 2018, 24-56; Catapano 2019, IX-CLXVI.).

Ahora bien: ¿cómo se alcanzará el asentimiento de la verdad? San Agustín presenta, en principio, la definición de Zenón: “...sólo puede percibirse y comprenderse un objeto que no ofrece caracteres comunes con lo falso” (3. 18). El Hiponense responde que no es posible hallar un objeto cuyo conocimiento no tenga estas características y que, si se sostiene, convendría afirmar simple y directamente que el hombre no puede alcanzar la sabiduría. Sus argumentos y ejemplos de conocimientos indudables y accesibles también para quien no ha alcanzado la sabiduría se relacionan con los tres ámbitos propios de la filosofía: física, ética y dialéctica. De este modo, san Agustín ingresa directamente en las áreas en que los académicos justifican la imposibilidad de un conocimiento cierto: A) las diferentes opiniones de los sabios acerca, por ejemplo, del número de mundos; sea que se considere que es uno solo o que son diversos, ambas opiniones tienen la certeza de que su número es finito. B) Los engaños de los sentidos pueden ser reales, pero afirman al menos que hay una apariencia y esto es crucial para conocer el mundo como tal: las cosas son como parecen ser; en este sentido, el problema de la veracidad de los sentidos debe limitarse al hecho de la sensación misma. C) Las alucinaciones tampoco determinan la validez del conocimiento, pues las proposiciones son verdaderas o falsas en sí mismas y no por las condiciones de lucidez o delirio, en que pudieron formularse. D) Ante las paradojas lógicas, la dialéctica establece formas seguras de conocimiento; contra ellas, nada puede el uso sofístico de las paradojas, muy del gusto de los académicos.

En oposición a la afirmación de Zenón, san Agustín establece los fundamentos, a partir de los cuales el sabio puede conocer con certeza, es decir, dar asentimiento al conocimiento. Considera, en efecto, que no es posible que los Académicos no hayan advertido las limitaciones de su escepticismo y, por ello,

propone una explicación acerca de su postura: las tesis del escepticismo están profundamente arraigadas a la época en que se generaron y deben comprenderse como parte del desarrollo de la filosofía de Platón; que el filósofo ateniense haya pensado en la existencia de dos mundos, uno inteligible (sitio de la verdad misma) y otro sensible (conocido por los sentidos), es decir, uno verdadero y otro semejante a lo verdadero o “verosímil” (2. 37). Estos y otros conocimientos eran transmitidos, al interior de la Academia, en forma de iniciación, pues la persona que los recibiera debía estar con su alma purificada. Cuando Zenón ingresó a la Academia se lo mantuvo alejado de estos conocimientos secretos, hasta que las enseñanzas lo purificaran de la ponzoña recibida de otros maestros. Arcesilao, que ya estaba formado en una visión materialista de la realidad, decidió ocultar las doctrinas espirituales y realizar una refutación de las tesis de Zenón. Nació así la Academia nueva. La filosofía de Crisipo dio nuevos bríos a la teoría de los corpúsculos de Zenón; ésta, a su vez, llevó, en el seno de la Academia, a la reacción de Carnéades, quien llamó “verosímil” o “probable” a los conocimientos, porque no podían establecerse con certeza.

A partir de estas conclusiones, san Agustín logra remover los obstáculos psicológicos que le había producido el escepticismo; esta remoción constituye el verdadero comienzo del programa filosófico del Hiponense, que consiste en asumir la sabiduría confiado en la autoridad de Cristo y en utilizar los instrumentos racionales del neoplatonismo, que conducen al acto de fe (Moreschini 2013, 977-978). Esto resulta determinante para fundamentar que la mente en cuanto mente alcanza conciencia de sí misma con algo que es distinto del yo: reconocerse implica conocer una realidad objetiva diversa de sí misma. San Agustín consideró que en el pensamiento mismo se encontraba el vínculo entre la apariencias sensible y su fundamento en lo divino; en efecto, la conciencia de sí, tal como se muestra de manera directa, une en sí misma lo aparente y lo real y otorga a las apariencias un sentido positivo.

3. 1 *Credere en Contra academicos* 3, 34

Este es un pasaje significativo para nuestra indagación, porque recorre los diversos registros que le hemos asignado al

término *credere* y también porque asume la correlación entre el discurso filosófico acerca del conocimiento (el error y la verosimilitud) y el apólogo, es decir, relato ficticio de intención didáctica, género que se remonta a la *Teogonía* de Hesíodo (García Gual 1977, v. 1, 309-322; Rodríguez Adrados 1979, v.1, 1-18; Baranda Leturio 2000, 1-22), pero que san Agustín adapta al tema epistemológico con resonancias en la propia salvación.

Sigamos la progresión narrativa; como señalamos más arriba, san Agustín, casi en las postrimerías del diálogo, en el que ha incorporado positivamente la actitud escéptica a la filosofía comienza su última reflexión sobre la verdad, el error y lo probable. *Nam cum otiosus diu cogitasset in isto rure, quonam modo possit isthuc probabile aut veri simile actus nostros ab errore defendere* (Acad. 3, 34). En Cassiciaco, el ámbito de la reflexión es bucólico (*in isto rure*) y ordenado por la noción de ocio, es decir, no desatendido de las cuestiones prácticas, aunque atendiendo a la finalidad de este retiro: la contemplación del orden de la naturaleza. La función sintáctica de *otiosus* (predicativo subjetivo) pone de relieve que aquella actitud contemplativa parte de la primera persona de un verbo que indica actividad de pensamiento (*cogitasset*). En principio, parece que quien sostiene lo verosímil como equivalente se encuentra en una buena posición para sostener su postura (*tectum et munitum*, según el vocabulario militar que, en este pasaje, emplea san Agustín). A pesar de ello, el Hiponense comienza una nueva consideración del tema y afirma: *Non enim solum puto eum errare, qui falsam viam sequitur, sed etiam eum qui veram non sequitur* (“Pienso, en definitiva, que no solo yerra el que sigue un falso camino, más también quien no sigue el verdadero”; Acad. 3, 34; Boersma 2016, 183-188; Von Jess 1974, 183-188).

San Agustín presenta el problema, el desarrollo de los argumentos y las consecuencias mediante el apólogo que mencionamos poco más arriba. Veamos su estructura. Se nos dice que dos hombres, que viajan juntos y que desean llegar a un sitio determinado, han tomado decisiones opuestas respecto de cómo recabar información durante el viaje, la que los conducirá al lugar deseado: uno se ha propuesto ser confiado o demasiado crédulo (*nimis credulus*) y el otro ha decidido no

creer a nadie (*nulli credere*). Llegan a un cruce y no saben cómo seguir; el primero le pregunta a un pastor o campesino que pasa cerca de ellos cómo llegar al lugar que buscaban; la respuesta es simple: “Si vas por aquí, no errarás” (*Si hac ibis, nihil errabis*; Acad. 3, 34). El viajero más crédulo lo toma espontáneamente como verdad y dice a su compañero: “Dice la verdad, vamos por aquí” (*Verum dicit, hac eamus*; Acad. 3, 34). Este último se ríe de su credulidad y lo chancea por haber dado “asentimiento tan rápido” (*tam cito assensum*; Acad. 3, 34). Mientras el viajero crédulo sigue su camino, el incrédulo queda paralizado en la encrucijada (*in bivio figitur*; Acad. 3, 34), hasta que advierte la torpeza de una actitud (la incredulidad) que no lo conduce a ningún lado. En esa circunstancia, divisa un caballero, joven y distinguido, que venía del lado opuesto de donde se encontraba. Le pregunta cómo llegar a dónde quería y le explica que ha desatendido las explicaciones de un pastor por considerarlo un pobre mensajero; para desgracia del viajero, la persona que había encontrado era un embaucador que, por el mero gusto de engañar, le dio indicaciones que lo llevaron lejos de su meta: “Vete por aquí; yo vengo precisamente de allí” (*Hac perge, ait: nam ego inde venio*; Acad. 3, 34). ¿Por qué tomó esta decisión? Se pregunta san Agustín, como parte del dispositivo retórico del apólogo: Porque esta indicación no la tomó como verdadera, dice él, sino porque es probable. “Y pues no es ni decoroso ni útil estar aquí ocioso, tomaré el camino indicado” (*Et hic otiosum esse nec honestum, nec utile est; hac eam*; Acad. 3, 34).

Seguidamente presentamos el significado del apólogo, desde la perspectiva epistemológica que está en juego en el diálogo. En principio hemos de notar que ambos viajeros han tomado previamente una decisión antes de comenzar el viaje: cada uno ha elegido ser crédulo o incrédulo. Esta decisión dogmática muestra la postura escéptica, de singladura pirrónica, que duda *a priori* de alcanzar la verdad. Como san Agustín lee en Cicerón (Acad. 2, 5), los académicos toman la noción de verdad del estoico Zenón, su adversario doctrinario: verdad es todo aquello que se presenta con tales características que no puede ser confundido con el error (Acad. 2, 2). ¿Pueden presentarse algo con estas características en el mundo que conocen los sentidos? No solo por las alucinaciones o los sueños,

como refiere san Agustín, sino por toda confusión que puede presentar el mundo sensible; queda claro que, desde esta perspectiva, no sabremos nunca si estamos en el error o en la verdad. El viajero incrédulo, el que ha quedado perplejo (san Agustín lo presenta paralizado en el cruce de caminos), esboza la forma arquetípica del escepticismo: detenerse de hecho en la duda, aunque sin negar la posibilidad de certeza, que conduce propiamente a la negación de la posibilidad. Que el viajero incrédulo decida ponerse en movimiento, contra toda esperanza, expresa la voluntad académica de sobreponerse a la inacción, mediante la acción práctica, para la que resulta suficiente una cierta verosimilitud, pues “quien nada aprueba, nada obra” (Acad. 3, 33; Van Nieuwenhove, 2012, 7-26).

Del apólogo, se comprende la negación de lo anterior, a partir de una doble argumentación; la primera, de carácter más bien negativo, muestra la contradicción teórica y práctica de los académicos, según la cual no hay forma gnoseológica segura en el mundo sensible: ambos inquietan alrededor, buscan, preguntan, asignan un valor a los datos recabados (resultan significativas las figuras del campesino o pastor o del caballero galante y la confianza que cada uno pueda despertar) “como si” la inteligencia pudiera orientarse. Agustín deja claro que los académicos yerran, porque no se puede obrar sin conocimiento del fin propio o particular. La segunda pone de manifiesto la verdad inteligible, que se expresa en la voz que relata el apólogo: la *vero-similitud* no tiene sentido más que por la referencia que pueda hacerse a lo verdadero y a la certeza de alcanzarlo. Las verdades parciales son las huellas que indican la existencia de la verdad; Agustín dice con claridad que, aunque los sentidos puedan engañarnos (no son fuente de conocimiento verdadero), sin embargo, hay algo de irrefutable en el conocimiento sensible y es la verdad: el ser del aparecer es una cierta verdad.

4. Presentación de Sermón 130 a (= Dolbeau 19)

Distinguimos tres partes (Rebillard 1999, 773-792; Hombert 2000, 26-28; Drobner 2008, 4-6; Kamimura 2017, 429-460): a) comentario de dos textos del capítulo sexto de san Juan, que, según el orden del comentario, son los versículos 41 (“yo soy el pan que bajó del cielo...”) y 27 (“Trabajad por la comida que no

perece...”); b) significados del alimento espiritual y del cumplimiento de la voluntad de Dios u “obra de Dios”; c) grados de *credere*. El contexto de a) es la primera multiplicación de los panes (1-16), la caminata de Jesús sobre las aguas encrespadas del mar (16-21); la muchedumbre que había sido milagrosamente alimentada por Jesús regresa en su búsqueda; les predica acerca del alimento espiritual, aquel que descende del cielo y da vida al mundo (22-33); la declaración de Jesús “yo soy el pan de la vida; el que viene a mí no padecerá hambre” y su elucidación (34-68); por último, la explicación de la naturaleza de la palabra de Jesucristo: “Las palabras que yo os he hablado son Espíritu y son vida” (59-70). El apartado b) trata de la interpretación agustiniana de los dos pasajes antes mencionados: *Dominus noster Iesus Christus, qui panem se dixit, esurientes quaerit* (“Nuestro Señor Jesucristo, que se llamó a sí mismo pan, busca hambrientos” s. 130a) y establece una comparación entre los enfermos físicos que están inapetentes y la debilidad interior que impide aprovechar el alimento espiritual. Si el “pan de vida” lleva a la salvación, san Agustín se pregunta cómo ocuparnos “en la obra de Dios” (Jn. 6, 28 en s. 130 a. 2) y responde con una cita del mismo pasaje: “... que creáis en el que Él ha enviado...”.

De aquí en adelante la predicación se centra en los sentidos de *credere*. San Agustín refiere el primer nivel de aquellos sentidos a los demonios: ellos creen, pero ese acto implica también estremecimiento (*contremiscunt* cita de Iac. 2. 19); los demonios reconocen a Cristo, pero se les ordena hacer silencio, pues *Crediderunt Christum, sed non crediderunt in Christum*, cuya glosa podríamos poner es estos términos: creyeron que era Cristo, pero no creyeron que fuera el Cristo. *Credere*, para san Agustín, es el principio del camino, no el final; no sustituye a la razón, sino que es un auxilio de la providencia, para que la persona se aproxime al misterio (Teselle 1999, 349-350; Löhrer 1955). Provisoriamente y por ahora solo respecto de los ángeles caídos, *credere in Christum* conlleva una transformación que conduce a una entrega a la persona de Cristo. Por esta razón, señala san Agustín, el Verbo les impone el silencio en cada encuentro cara a cara (Mc 1, 25; Lc 4, 35). Por el contrario, el mismo reconocimiento en boca de

Pedro pone de manifiesto la alegría de Cristo: “Dichoso eres, Simón Bariona, porque te lo ha revelado no la carne ni la sangre, sino mi Padre que está en los cielos” (Mt. 17, 17-18 en s. 130 a, 2). Luego de esta precisión, el Hiponense dedica el resto de la predicación a responder la cuestión ¿qué significa creer? (*quid sit credere in Christum*; s. 130 a, 2). Abre su respuesta con una distinción capital en este texto y en el conjunto de su doctrina: *Non dixit "credatis ei" aut "credatis eum", sed credatis in eum* (“No dijo ‘le creáis’ o ‘creáis en él’, sino ‘creáis hacia él’”): les creemos a los profetas, pero no en ellos. La esencia del proceso, entonces, es creer en Cristo, porque esa es la voluntad de Dios (“He creído en Cristo... Esta es la obra de Dios.” Jn. 6, 29: “... *credidi in Christum ... Hoc est opus Dei...*”). Sigamos la explicación agustiniana: “Y, porque poco antes he distinguido que son distintos ‘creer a’ (*credere Christo*), ‘creer en’ (*credere Christum*) y ‘creer hacia Cristo’ (*Credere in Christum*) creerle es creer que son verdaderas las cosas que dice, creer en Él es creer que es el mismo Cristo y creer hacia Él es amarlo, *credere in illum, diligere illum*” (s. 130 a, 5). Amar a Cristo, señala en el mismo párrafo san Agustín, es el grado más elevado del *credere*, “porque la plenitud de la Ley es la caridad” (Rom. 13, 10, en el mismo pasaje de la predicación; Teselle 1999, 349-350).

Consideramos que, en este pasaje, san Agustín nos plantea un ascenso en el *credere*: se trata de la unidad del acto de fe, aunque caracterizado a partir de cada elemento que lo compone. Los dos primeros (*Deo / Deum*) se presentan en la relación entre el objeto de la fe y la inteligencia humana: creerle a Dios y creer que Dios es Dios (Izquierdo 2007, 736). La dificultad de traducir *in Deum* radica en que la construcción de *in* con acusativo pone de manifiesto un movimiento hacia un fin, es decir, el bien o transformación hacia el que la fe encamina; como señala san Agustín, aquí se expresa, junto con la inteligencia, un movimiento de la voluntad, en cuanto es un acto de amor vuelto hacia Dios (s. 130 a, 5-6; Izquierdo 2007, 736). *Credere* en estado puro, el que en cuanto tal excede nuestra capacidad intelectual, exige sin embargo que esta actúe; en efecto, no es posible creer si el que se propone creer no llega a entender lo que intenta creer: creer al Dios que se revela no conlleva necesariamente entendimiento de lo creído. Por ello,

en la perspectiva agustiniana, la fe no es un fin en sí misma, sino un medio para entender la revelación y hacerla vida, pues el fin es entender y vivir, según la sabiduría de Dios. En efecto, san Agustín insiste en que a quien le basta creer y no desea entender, no sabe qué significa creer (Ep. 120, 2, 8): la fe es un medio para la esperanza y para la caridad, para colocar lo divino como objeto de contemplación (Ord. 22, 44; Io. eu. tr. 40, 9). Por ello, la razón es la capacidad de comprender la dirección hacia la meta, aunque ignore la totalidad de su recorrido y no tenga la capacidad de salvar el hiato entre vislumbrar y contemplar (s. 150, 10). Los crédulos, que san Agustín compara con los lactantes (En. Ps. 8, 5), no son capaces de seguir el orden del pensamiento, cuya propedéutica radica en el ejercicio asiduo de las Artes Liberales, sino que se limitan a obedecer los preceptos de la fe para alcanzar la felicidad en la otra vida (Gilson 1931, 75-87; Crittenden 2012, 141-156).

5. Conclusiones

Para determinar los significados de *credere* en dos obras de san Agustín, alejadas cronológicamente entre sí, hemos seguido el siguiente derrotero: en el conjunto de Acad., el aporte de san Agustín consiste en asociar al escepticismo como la cautela que requiere todo filosofar y en precisar los problemas de todo orden que se derivan de incorporarlo como forma sistemática de filosofar o *veri inveniendi desperationem* (Retr. 1, 1). El concepto de probabilidad o verosimilitud implica la superación del escepticismo, si hace referencia a la verdad. El Hiponense delimita así los alcances del escepticismo, incorporando su postura de desconfianza ante el conocimiento de lo real en cuanto real, como el primer paso hacia la certeza. Se debe primero recibir la verdad filosófica, oscurecida todavía por las dudas, pues para sostener la verdad de la existencia y de la naturaleza de Dios, los problemas de la creación y de la Providencia, la justificación de la existencia del alma, en suma, los temas nucleares del pensamiento agustiniano, estos dependen de la capacidad de afrontar la justificación de la propia inmanencia.

Una vez establecida la certeza en el nivel inicial del *credere*, san Agustín puede explicar los tres momentos del acto

de fe, desde las disposiciones subjetivas del proceso de comprensión; a partir de esta distinción de los niveles inmanente y trascendente del término *credere*, podemos definir los siguientes alcances: el mundo es fundamentado en cuanto conocido (el origen de las proposiciones verdaderas). La certeza sobre el mundo sensible abre el espacio de lo inteligible y de lo espiritual. De aquí provienen dos aseveraciones de calado metafísico: a) si la mirada agustiniana sobre la realidad es una afirmación en sí misma de aquella, entonces, deviene la afirmación de un modo de conocer lo diverso del propio sujeto cognoscente; b) *credere* expresa, a partir de o anterior, las relaciones del acto de fe, de aquello que no tiene ningún precedente en la región de los seres finitos. Así como san Agustín se expresa con precaución acerca del conocer en términos de certeza y verdad, en relación con Dios, *credere* no entraña un conocimiento primordialmente discursivo, sino el amar (*diligere*), el encaminarse confiado hacia Dios (*in Deum*), pues la vida eterna no consiste en creer en Dios, sino en conocerlo. San Agustín pasa, según nuestro modelo de interpretación, de la certeza del conocimiento sensible a la clarificación de qué significa creer, según los tres momentos que hemos estudiado.

NOTES

¹ Flasch (1980) presenta la tesis según la cual el pensamiento de san Agustín es “un nido de contradicciones” (...*ein Nest von Widersprüchen*) 403-404. El mismo Flasch (1983) sostiene, más drásticamente, que san Agustín propone un abandono de la razón, ante un Dios determinista y tiránico. Gilson introduce en la literatura especializada el concepto de *indéterminations agustiniennes*. Chiappetta estudia detenidamente los giros en la consideración sobre Agustín.

² Este giro se presenta en los siguientes pasajes del Libro 2, siempre como “conocimiento aproximativo”: 12, 15, 16, 20, 26, 27, 30, 31.).

REFERENCES

Adamut, Anton. 2018. “Oneiric Foundations of Philosophy: Saint Augustine”. *Meta: Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy* X (1): 188-195.

Agostino, *Tutti i Dialoghi*. 2019. Testo latino a fronte a cura di Giovanni Catapano. Milano: Bompiani.

Augustin d'Hippone. 2009². *Vingt-six sermons au peuple d'Afrique*. Éd. par Dolbeau, François. Paris: Institut d'Études Augustiniennes.

Baranda Leturio, Consolación. 2007. "El apólogo y el estatuto de la ficción en el Renacimiento." *Studia Aurea: Revista de Literatura Española y Teoría Literaria del Renacimiento y Siglo de Oro*, Vol.1: 1-22.

Boersma, Gerald P. 2016. *Augustine's Early Theology of Image. A Study in the Development of Pro-Nicene Theology*. Oxford: Oxford University Press.

Chiappetta, Frederico. 2016. "Les indéterminations augustiniennes. Gilson's Reading of Augustinian Thought." Doctor Virtualis 13. DOI: <https://doi.org/10.13130/2035-7362/6841>

Crittenden, Paul. 2012. "Augustine: Will Transformed into Love." In *Reason, Will and Emotion*, 141-156. London: Palgrave Macmillan.

Dolbeau, François. 2005. *Augustin et la prédication en Afrique : Recherches sur divers sermons authentiques, apocryphes ou anonymes*. Paris : Institut d'Études Augustiniennes.

Drobner, Hubertus. 2008. *Augustinus von Hippo: Sermones ad Populum. Überlieferung und Bestand*. Lieden/Boston/Köln: Brill.

Flasch, Kurt. 1980. *Augustin. Einführung in sein Denken*, Stuttgart: Reclam Verlag.

Flasch, Kurt. 1983. *Was ist Zeit? Das XI Buch der Confessiones. Historisch-Philosophische Studie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

García Gual, Carlos G. 1977. "La fábula esópica: estructura e ideología de un género popular." In *Estudios ofrecidos a Emilio Alarcos Llorach*, vol. 1, 309-322. Oviedo: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Oviedo.

Gilson, Étienne. 1931. "L'idée de philosophie chez saint Augustin et chez saint Thomas d' Aquin." *Acta Hebdomadae Augustinianae Thomisticae*, 75-87. Taurini / Romae: Marietti.

Gilson, Étienne. 1943. *Introduction à l'étude de saint Augustin*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.

Gryson, Roger. 2007. *Répertoire général des auteurs ecclésiastiques latins de l'antiquité et du haut Moyen âge*. Freiburg : Herder.

Hombert, Pierre-Marie. 2000. *Nouvelles recherches de chronologie augustinienne*. Paris: Institute d'Études Augustiniennes.

Izquierdo, César. 2007. "Mediatoris sacramentum: Cristo mediador en san Agustín." *Scripta Theologica* 39 (3): 735-763.

Kamimura, Naoki. 2017. "Augustine's *Sermones ad Populum* and the Relationship Between Identity/ies and Spirituality in North African." In *Praedicatio Patrum. Studies on Preaching in Late Antiquity North Africa*, edited by Gert Partoens, Anthony. Dupont & Shari Broodts, 429-460. Turnhout: Brepols Publishers.

Kenyon, Erik. 2018. *Augustine and the Dialogue*. Cambridge: Cambridge University Press.

Löhrer, Magnus. 1955. *Der Glaubensbegriff des Hl. Augustinus in seinen ersten Schriften bis zu den Confessiones*. Einsiedeln: Benziger Verlag.

Moreschini, Claudio. 2013. *Storia del pensiero cristiano tardo-antico*. Milano: Bompiani.

Rebillard, Éric. 1999. "Sermones." In *Augustine through the Ages. An Encyclopedia*, edited by Allan. D. Fitzgerald, 773-792. Grand Rapids / Cambridge (UK): William B. Eerdmans.

Rist, John. 2001. "Faith and Reason." In *The Cambridge Companion to Augustine*, edited by Eleonor Stump & Norman Kretzmann, 26-39. Cambridge: Cambridge University Press.

Rodríguez Adrados, Francisco. 1979. *Historia de la fábula grecolatina. Vol. 1: "Introducción y De los orígenes a la Edad Helenística"*. Madrid: Editorial de la Universidad Complutense.

TeSelle, Eugene. 1999. "Faith and Salvation (*Credere in Deum*).” In *Augustine through the Ages. An Encyclopedia*, edited by Allan D. Fitzgerald, 349-350. Grand Rapids / Cambridge (UK): William B. Eerdmans.

Van Nieuwenhove, Rik. 2012. *An introduction to Medieval Theology*. Cambridge: Cambridge University Press.

Van Oort, Johannes. 2009 "Augustine, his sermons, and their significance.” *Theological Studies* 65 (1). DOI: 10.4102/htsv65i1.300

Von Jess, Wilma G. 1974. "Reason as Propaedeutic to Faith in Augustine.” *International Journal of Philosophy of Religion* 5 (4): 225-233.

Claudio César Calabrese is Bachelor of Arts at Universidad Nacional de Mar del Plata (Argentina), Phd in Philology at Universidad Del Salvador (Argentina), and PhD in Philosophy at Universidad de Barcelona. He is Professor and researcher in Departamento de Humanidades, Universidad Panamericana, Campus Aguascalientes, México. He is also head of the research line Myth, Knowledge and Action. His last book (co-authored with Ethel Junco) is titled *La Recepción de Platón en el Siglo XX* (New York: Peter Lang, 2020).

Address:

Claudio César Calabrese
Departamento de Humanidades
Universidad Panamericana, Campus Aguascalientes
Augusto Rodin #498
Ciudad de México
Tel. +52(449) 910 6200 / 7335
www.up.edu.mx
Email: ccalabrese@up.edu.mx

Der Mythos des Vampirs. Die Schattenseite der Aufklärung

Mattia Coser
University of Vienna & Melk Abbey High School

Abstract

The Myth of the Vampire: The Dark Side of the Enlightenment

The vampire is a figure of the collective imagination that is particularly present during the Enlightenment. It represents a dialectic of hope and fear that can hardly be systematized by the scientific language and the pure logic of the Enlightenment. In this sense, the vampire represents that dark side of the human spirit and of the enlightened reason that needs a different language to be expressed. This language can be found in the symbolic sphere of myth. For philosophy, this means an invitation to address the myth in a non-demythologizing way, but by recognizing its reference to a content of truth and becoming hermeneutic of the myth, as in the case of Schelling's positive philosophy and Luigi Pareyson's ontology of freedom.

Keywords: vampire, Enlightenment, myth, hermeneutics of myth, symbolic, superstition, dialectic of hope and fear

Vorbemerkung

Der Titel vorliegenden Beitrags bedarf einer Vorbemerkung. Wenn nur der Titel gelesen wird, können die Absichten des Textes leicht missverstanden werden. Die Auseinandersetzung mit dem Mythos des Vampirs und der Aufklärung sowie die Nennung einer Schattenseite dieser könnte den Verdacht wecken, dass es sich hier um den Versuch einer Remythisierung oder um einen obskurantistischen Widerstand gegen die Rationalität und die Vernünftigkeit handelt, dass es sich um einen Versuch handelt, eine Rückkehr in eine vorkantische Metaphysik zu unternehmen oder den Logos durch

den Mythos beziehungsweise durch eine Art neuen Aberglauben zu ersetzen. Im Übrigen wird heutzutage nicht selten auf derartige Versuche gestoßen, wie die gegenwärtige Vielfalt an Sekten, Esoterik-Shops und vieles mehr beweist. Es ist in dieser Hinsicht nicht zufällig, dass der slowenische Philosoph Slavoj Žižek bei der Betrachtung der Spätphilosophie Schellings – jener positiven Philosophie, die sich in Gestalt einer Philosophie der Mythologie und einer Philosophie der Offenbarung entwickelt – vor der Gefahr warnt, den Philosophen aus Leonberg obskurantistisch zu lesen (Žižek 1996, 13). In Bezug auf eine solche Philosophie der Mythologie scheint auch von Bedeutung, dass Albert Franz präzisiert, dass diese keineswegs eine Rückkehr in vorkantische Metaphysik darstellt (Franz 1992, 79). Wenn die beiden Philosophen eine solche Warnung beziehungsweise Erklärung für nötig halten, kann das nur bedeuten, dass heutzutage solche obskurantistische Lektüren und Versuche tatsächlich existieren. Und wenn sie wirklich existieren – was unter anderen von Gianni Vattimo im Buch *Die transparente Gesellschaft* (Vattimo 1992) bewiesen und tiefgehend betrachtet wird – könnte der Titel des Beitrags zum Vorurteil führen, dass auch hier eine ähnliche Art des Irrationalismus vertreten wird. Daher ist es wichtig, eindeutig zu sagen, dass die folgenden Überlegungen sich auf keinen Fall in eine solche Richtung bewegen. Wenn hier von dem Vampir als Schattenseite der Aufklärung gesprochen wird, ist das nicht als Rückfall in eine irrationale oder mythische Weltanschauung gemeint, sondern vielmehr als ein weiterer Schritt in die Richtung jener philosophischen Behandlung und Aufwertung des Mythos, die versucht – ohne auf die moderne Rationalität zu verzichten – die Wahrheitsgehalte und Bedeutungen des Mythos in die philosophische Debatte zu integrieren – eine Behandlung, die in Autoren wie Schelling, Hans Blumenberg und Luigi Pareyson wichtige und hervorragende Vertreter findet.¹

Einer Erklärung bedarf auch die Wahl des Mythos des Vampirs, unter den unzähligen Mythen, die immer wieder im Bereich einer Mythostheorie betrachtet werden. Warum der Vampir und nicht Adonis wie bei Segal (Segal 2007), oder Prometheus wie bei Blumenberg (Blumenberg 2019), oder noch allgemeiner die Geschichte der Mythologie wie bei Schelling

(Schelling 1856-1861)? Der Grund dieser Wahl liegt in erster Linie in der großen Popularität des Vampirs in der gegenwärtigen (Pop-)Kultur, welche den Vampir – vor allem in Gestalt von Dracula, mit seiner typischen Melancholie und dem Stolz – zu einem Spiegel des modernen Menschen macht. In zweiter Linie ist diese thematische Abgrenzung in dem starken Identifikationspotenzial des Vampirs begründet. Der Mythos des Vampirs identifiziert sich im Laufe der Geschichte mit immer neuen Gefühlen und Ideen, die Menschen und Gesellschaft widerspiegeln, von Sehnsucht und Angst vor einer Begegnung mit den Verstorbenen bis zum *horror vacui* als ästhetischen Merkmal der Moderne, von der existenziellen Ebene eines melancholischen Individualismus bis zur politischen Thematisierung des Klassenkampfes, sowie der Identität und Integration einer Minderheit. All das macht Dracula – beziehungsweise den Vampir als solchen – zu einem der bedeutendsten Mythen der Moderne und zu einer Gestalt, auf die in einer modernen philosophischen Auseinandersetzung mit dem Mythos besonders geachtet werden sollte.

Im Folgenden wird daher die Figur des Vampirs betrachtet und seine besondere paradoxe Rolle in der aufklärerischen Zeit hervorgehoben. Danach wird es möglich sein, einige Überlegungen über die Folgen einer solchen Behandlung für die Religionsphilosophie und für die Theologie zu entwickeln.

Der Mythos des Vampirs

Die Figur des Vampirs ist – wie oben angedeutet – eine der erfolgreichsten in der Geschichte der menschlichen Imagination und Phantasie; so erfolgreich, dass Mario Barzaghi, in seinem ausführlichen Buch zum Thema, den Vampir sogar zu einem Symbol der Welt der Moderne macht – er spricht eindeutig vom Vampir als Geist der Moderne (Barzaghi 2010). Klarer Beweis dieses Erfolgs ist die zum Klassiker gewordene Figur von Dracula, der in aller Welt die Darstellung des Untoten geprägt hat. Der Graf aus Transsylvanien ist gegenwärtig so populär, dass er zu einem der vorherrschenden Charaktere der Weltkinematographie geworden ist.²

Die Geschichte des Vampirs ist viel länger als diejenige seiner berühmtesten imaginären Verkörperung durch Dracula, wie beim Lesen der großartigen Anthologie der italienischen Literaturwissenschaftler Gianni Pilo und Sebastiano Fusco, unter dem einfachen Titel *Storie di vampiri* (Pilo und Fusco 1994), bemerkbar ist.

Dracula erscheint zum ersten Mal 1897 im gleichnamigen Roman von Bram Stoker (Stoker 1897), der Vampir war aber schon im Mittelalter und vielleicht noch früher gefürchtet. Der allererste monographische Traktat über den Vampir erscheint mehr als 100 Jahre vor Stokers Roman, im Jahr 1749, in einer Arbeit von Augustin Calmet unter dem Titel *Dissertation sur les apparitions des esprits et sur les vampires et revenants de Hongrie et de Moravie*. In diesem Traktat wird die Figur des Vampirs wie ein Dämon dargestellt, der das Blut der Lebenden aussaugt, wobei dies auch manchmal zum Tode führt. Noch früher kann eine Erwähnung einer ähnlichen Figur in Francesco Maria Guaccios *Compendium maleficarum* aus dem Jahr 1626 gefunden werden.³ Guaccio beschreibt und katalogisiert verschiedene Arten von Dämonen, wobei die sechste Kategorie durch die Kennzeichnung *lucifugum* (lichtscheu) charakterisiert ist (Guaccio 2006, 130). Obwohl diese lichtscheuen Dämonen, unter denen laut Guaccio auch Asmodäus zählt, eine vampirähnliche Gestalt darstellen, sind einige der klassischen Hauptmerkmale der Vampire im *Compendium maleficarum* nicht zu finden. Als Beispiel ist die auf Blut basierende Ernährung zu nennen.

Der etymologische Ursprung des Wortes Vampir findet sich im ungarischen Sprachraum, wo diese Figur durch den Namen *vampyr* bezeichnet wird. Die meisten Schriften zum Thema insistieren auf einem solchen Ursprung aus dem balkanischen Raum, was übrigens von der Mannigfaltigkeit an Termini bezeugt wird, die in jenem Gebiet eine solche Figur nennen. Unter diesen kommt dem rumänischen Wort *nosferat* eine besondere Bedeutung zu, da es dem berühmten Film *Nosferatu* von Murnau den Titel gibt.⁴

In seinem Buch *The Golden Bough* bemerkt James Frazer, dass der Vampir – dieser Untote, der aus seinem Grab heraustritt und das Blut der Menschen saugt – ursprünglich mit

der Plage der Pest verbunden ist, von der ein besonderes Ritual, welches *Notfeuer* genannt wird (Frazer 1994, 926ff.), schützen soll. Nach dieser Auffassung ist der Vampir ein schmutziger Dämon, der durch seine Schwaden die Pestilenz verbreitet. Die Pest wird in der Tat oft mit dem Gestank des Körperzerfalls verbunden. Dies wird erfolgreich mit der Figur des sich bewegenden Untoten dargestellt. Ein besonderes Augenmerk verdient der Vorgang des Rituals des Notfeuers. Um zu vermeiden, dass er die Krankheit verbreitet, muss der Dämon am Boden mit entflammten Holzpfehlen festgenagelt werden. Dieses Ritual ist bis heute in den Erzählungen über den Vampir lebendig geblieben, als die einzig wirksame Weise einen Untoten umzubringen beziehungsweise außer Kraft zu setzen.

Der Vampir ist aber nicht nur ein Dämon der Pest. Er ist auch – und womöglich vor allem – die Darstellung einer psychologischen Ambivalenz gegenüber dem Tod. Er verkörpert auf der einen Seite den Herzenswunsch, dass die verstorbenen Geliebten nicht wirklich tot sind. Es handelt sich um die Hoffnung, dass sie in zumindest einer Weise noch leben und noch einmal getroffen werden können. Eine solche Begegnung wäre aber auf der anderen Seite die Ursache der Angst und des Schreckens, weil diese Begegnung als widernatürlich wahrgenommen wird. So wird der dämonische Charakter dieser Figur immer deutlicher. Die Erscheinung der geliebten Verstorbenen verwandelt sich in die Qual eines blutgierigen Dämons, der die Lebenden bis zum Tode bringt. In diesem Zusammenhang gewinnt das Motiv der Gier nach Blut an Bedeutung. Das Blut stellt die Bedingung dar, mit dem Toten wieder in Kontakt zu treten. Es wird als Brücke verstanden, die das Reich der Lebenden und das Reich der Toten verbindet, eine materielle Darstellung dessen, was den Körper zum lebenden Wesen macht, also der Seele. Nur das Opfer des eigenen – so verstandenen – Blutes ermöglicht dem Toten, vorübergehend wieder lebendig zu sein, was sich aber durch die Angst vor einer solchen Begegnung unmittelbar in eine gewaltsame Enteignung des Blutes verwandelt.

Seit dem Mittelalter verbreiten sich in ganz Europa, in Verbindung mit dieser Dialektik von Sehnsucht und Angst, Erzählungen eines *exercitus mortuorum*, welches in den

ruhelosen Seelen der gerade Verstorbenen besteht. Die mittelalterliche Kirche sieht in solchen Darstellungen eine Art von Aberglauben, der das Überleben einer heidnischen Tradition ist. Dies führt zum Versuch, den Kult der Toten zu christianisieren beziehungsweise zu kontrollieren. In dieser Hinsicht werden zuerst die Beziehungen zwischen der Welt der Lebenden und der Welt der Toten „geregelt“, indem eine Unterteilung der Toten in „Heilige“ und solche, die diesem Stand nicht angehören, stattfindet. Nur die Heiligen können den lebenden Menschen auf Erden erscheinen, dies passiert lediglich durch Gottes Gnade. Jede andere Form der Erscheinung wird entschlossen abgelehnt. Auf diese Weise bleibt jedoch die menschliche Sehnsucht nach einer Beziehung zu den geliebten Verstorbenen unbefriedigt. Die Kirche musste also die Situation jener Toten regeln, die nicht zu den Heiligen zählten. Die Kirche löste die Problematik durch die Einsetzung des Allerseelentags und die Lehre des Purgatoriums. Gott selbst würde nun den Toten erlauben zu erscheinen, wobei eine Unterscheidung zwischen wahrhaften und trügerischen Erscheinungen aufrechterhalten wurde. Eine wahrhafte Erscheinung ist diejenige, die durch die *imaginatio* wahrgenommen wird, trügerisch ist diejenige, in der die Toten als *phantasma* durch die *phantasia* erscheinen. Das Purgatorium wird somit im christlichen Rahmen zu einer wesentlichen Quelle einer möglichen Aufrechterhaltung der Beziehung zu den Toten. Diese Lehre stellt die Art und Weise dar, wie die Kirche versucht hat, das Phänomen der Geister christlich zu integrieren und den heidnischen Traditionen zu entreißen (vgl. Barzaghi 2010, 49-52). Durch die christliche Regelung der Beziehungen zu den Toten fällt die beunruhigende und furchteinflößende Dimension einer solchen Begegnung aus, somit diese Lehre auch als Versuch gelesen werden kann, den Mythos des Vampirs außer Kraft zu setzen.

Der Vampir in der Aufklärung

Es ist paradoxerweise die Aufklärung, die Zeit des herrschenden Rationalismus, die dem Vampir neues Leben – oder zumindest eine neue Jugend – schenkt. Das 18. Jahrhundert kennt in Europa eine neue Welle des Vampirismus

und aktualisiert diese mythische Figur. Wie oben angedeutet, erscheint gerade in diesem Jahrhundert der erste monographische Traktat zum Vampir. Der Umstand, dass Voltaire in seinem *Dictionnaire philosophique* diese Gestalt ebenfalls nennt⁵, kann als Beweis für die Lebendigkeit des Vampirs in der Aufklärung gelten.

Der „Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit“ – wie Kant die Aufklärung bezeichnet (Kant 1784, 481) – besteht in erster Linie in einem Kampf gegen den Aberglauben, was nicht zuletzt auch die Lehre des Purgatoriums und der Geister betrifft. Werden die Tore des Purgatoriums geschlossen, so scheint die Befreiung der Geister und der Toten, die jetzt ohne Gottes Erlaubnis in der Welt umhergehen können, eine Folge davon zu sein. Dies ist selbstverständlich keine aufklärerische Theorie oder Lehre, da aus einer aufklärerischen und damit rationalistischen Perspektive diese Worte selbst als abergläubisch zu bezeichnen wären. Es handelt sich jedoch um eine Folge des aufklärerischen Kampfes im Bereich der Ängste und Phantasie des Volkes, das heißt im Bereich dessen, was in Anlehnung an Cassirer als „mythisches Denken“ (Cassirer 2010) bezeichnet werden kann.

Die Negation der katholischen Lehre der Toten im Purgatorium und ihre Reduktion auf einen bloßen Aberglauben greift in der Tat zu kurz, um eine alternative Antwort auf die Fragen und Ängste in der Beziehung zu den Toten darstellen zu können. Der Herzenswunsch nach einer weiteren Beziehung mit den geliebten Toten und die Angst, die eine solche Begegnung erwecken würde, können nicht durch eine rationalistische Erklärung ausgelöscht werden. Trotz des Rationalismus der Zeit suchen die Menschen weiterhin einen Kontakt mit den Toten und haben gleichzeitig immer noch Angst davor. Die kirchliche Lehre, die im Mittelalter die Beziehungen zwischen Lebenden und Toten geregelt hat, ist jetzt aber zunichte gemacht, was letztlich die Kraft der archaischen heidnischen Darstellungen wieder erweckt und befreit. Der Vampir taucht wieder auf und beginnt, seine Pestilenz erneut zu verbreiten. In der Zeit der Aufklärung findet eine echte Welle des Vampirismus statt, die bis in das 19. Jahrhundert andauert – 1832 wurden noch Prozesse und Hinrichtungen gegen Vampire registriert (vgl.

Barzaghi 2010, 21-27). Es ist gerade dieses Paradoxon der Entstehung beziehungsweise Wiederbelebung eines Aberglaubens durch den rationalistischen Versuch, den Aberglauben ein für alle Mal zu überwinden, das in diesem Kontext erlaubt, von dem Vampir als Schattenseite der Aufklärung zu sprechen. Das aufklärerische Projekt einer radikalen Entmythisierung hat paradoxerweise zu einer neuen und sogar pervertierten Form der Mythisierung und des Aberglaubens geführt. Dies kann möglicherweise auch als Teil der von Adorno und Horkheimer theorisierten und entfalteten Dialektik der Aufklärung interpretiert werden (vgl. Horkheimer und Adorno 1969). Eine mythische Figur, die im Mittelalter durch die Kirche und ihre Lehre außer Kraft gesetzt wurde, findet in dieser Zeit neues Leben und neuen Erfolg und wird dadurch zu einer – wenngleich unerwünschten – Seite dieser Epoche. Als ungewollte Folge kann aber der Vampir lediglich eine Schattenseite darstellen.

Zwecks argumentativer Vollständigkeit muss hier noch darauf hingewiesen werden, dass gerade die neue Verbreitung der Gestalt des Vampirs auch zum Versuch führt, diese Gestalt neu und anders zu denken, um sie in die rein rationale Rede integrieren zu können. Der Vampir wird somit in neue Zusammenhänge übertragen, die keine Verbindung mehr zu dessen Ursprung haben, nämlich in die Zoologie und in die Soziologie. Im Bereich der Zoologie findet sich die Arbeit von George-Louis Leclerc de Buffon. Er verwendet im Jahr 1762 zum ersten Mal den Namen Vampir, um ein Tier zu bezeichnen, das sich von Blut ernährt – nämlich eine Fledermaus (Buffon 1783, 69-71). Das ist insofern ein bedeutender Fall, weil hier der Mythos der zoologischen Natur den Namen gibt.

Auch im soziologischen Bereich gibt der Mythos der Realität einen Namen beziehungsweise eine Charakterisierung. In der Aufklärung wird der Vampir immer stärker polemisch mit den Reichen identifiziert, die das Blut der Armen aussaugen und die ursprünglich gute Natur des Menschen verderben. In dieser Hinsicht ist nach Rousseau *das Monster* vampirisch konnotiert, das als Erstes zu sagen wagte: „Dies ist mein“ (Rousseau 2008, 173).⁶ Eine ausführliche Betrachtung dieser soziologischen Übertragung des Motivs des Vampirs würde weit weg vom

Anliegen des Artikels führen, weshalb der kurze Exkurs nach dieser Erwähnung beendet wird und zu den Überlegungen über die Schattenseite der Aufklärung und über ihre Bedeutung für die Philosophie zurückgekehrt werden kann.

Eine neue Philosophie des Mythos

Die paradoxe Wiederbelebung des Mythos des Vampirs in der Aufklärung beziehungsweise die Remythisierung als Folge der Entmythisierung scheint ein Beweis der Notwendigkeit einer philosophisch neuen Auseinandersetzung mit dem Mythos zu sein. Die Tatsache, dass gerade in einer Zeit des reinen Rationalismus eine solche Art des Aberglaubens neue Kraft finden kann, zeigt den Mythos als eine tiefe Dimension des Menschseins. Dies fordert ein neues Verständnis und eine neue Wertschätzung der mythischen Realität. Wenn Cassirer zurecht meint, dass es „in der Auseinandersetzung mit dem mythischen Denken erst [...] der Philosophie [gelingt], zu der scharfen Fassung ihres eigenen Begriffs und zum klaren Bewußtsein über ihre eigene Aufgabe vorzudringen“ (Cassirer 2010, 1), zeigt sich, dass eine moderne hermeneutische Sicht nicht in einer vermeintlich radikalen Entmythisierung, sondern vielmehr in einem konstruktiven Dialog mit dem mythischen Denken bestehen sollte.

Der Vampir und seine neue Jugend in aufklärerischer Zeit sind Folgen einer zu kurz greifenden rein rationalistischen oder rein logischen Erklärung, um eine Antwort auf einige der bedeutendsten und beunruhigendsten Fragen der Existenz anbieten zu können. Einige der wichtigsten Fragen der Existenz betreffen eine Sphäre, welche im Grunde genommen nicht logisch reduzierbar ist und daher nicht in ein System integriert werden kann. Ein gutes Beispiel davon – neben der Figur des Vampirs als Gestalt der Dialektik von der Angst vor dem Tod und dem Wunsch, mit den Toten in Verbindung zu bleiben – ist die Unmöglichkeit, die Realität des Bösen logisch zu bewältigen oder die Dynamik der Freiheit zu systematisieren, wie die positive Philosophie Schellings und ihre Radikalisierung durch Pareyson sehr gut zum Ausdruck bringen (vgl. Coser 2018).

In der menschlichen Existenz gibt es einen Entzugsmoment, der sich jeder logischen und rationalen

Deduktion beziehungsweise Betrachtung widersetzt. Die Fragen, die ein solcher Entzugsmoment stellt, sind nicht durch einen rationalistischen Bewältigungsversuch zu beantworten, welcher nur zu einem Scheitern oder zu schweren Paradoxien führen kann – wie das von Kant betrachtete und von Gerhard Stremlinger vertiefte „Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee“ gut zeigt (Kant 1791; Stremlinger 2016).

Der Vampir in der Aufklärung kann somit als Hinweis auf die von Schelling durch die positive Philosophie und von Pareyson durch deren Fortführung und Radikalisierung angestrebte neue philosophische Zugangsweise zum Mythos verstanden werden. Diese neue Philosophie des Mythos reduziert ihn nicht auf eine Darstellung der Kindheit der Menschheit und versucht ihn nicht durch einen Prozess der Entmythisierung außer Kraft zu setzen, sondern versucht seine Wahrheitsinhalte zu interpretieren. Anders formuliert: Der Mythos des Vampirs und seine starke Präsenz in der Aufklärung sind Ausdruck einer Dialektik von Hoffnung und Angst. Diese Dialektik bleibt von der rationalistischen Sprache der aufgeklärten Wissenschaft unbehandelt und wird in den Bereich des Aberglaubens gezwungen. Dieser Zusammenhang weist darauf hin, dass es Schattenseiten in der menschlichen Existenz gibt, die sich einer logischen und rein rationalen Bewältigung entziehen und eine erzählerisch-symbolische Sprache brauchen, um ausführlich zum Ausdruck zu kommen. Diese Sprache, die letztendlich die Sprache des Mythos ist, sollte nicht als eine bloße Erzählung verstanden werden, sondern als Ausdruck eines besonderen Zugangs zur Wahrheit. Es handelt sich aber nicht um einen obskurantistischen Versuch, die Philosophie und die Theologie zu remythisieren. Was hier gesucht wird, besteht keineswegs in einem Rückfall in die Mythologie beziehungsweise in eine voraufklärerische Denkform. Es geht vielmehr um die Anerkennung der Nicht-Rationalisierbarkeit mancher Aspekte der Existenz und des Bedarfs einer anderen Sprache, um solche Aspekte tiefergehend entfalten zu können. Was nicht im triumphalen Licht der Aufklärung inbegriffen ist – daher eine Art Schattenseite darstellt – kann in einer erzählerisch-symbolischen Sprache die angemessenen Ausdrucksformen finden. Dies bedeutet weder Mythisierung noch Rückkehr zu

einer vorkantischen Metaphysik noch Entstehung des Aberglaubens. Ganz im Gegenteil sind die gegenwärtigen Philosophie und Theologie dazu aufgerufen, eine solche Schattenseite so zu betrachten, um solche Erzählungen für alle zugänglich zu machen, indem sie eine eigene Form der Hermeneutik des Mythos entwickeln. Dies wäre notwendig gerade um die Gefahr zu vermeiden, dass eine rein logische Bewältigung solche Aspekte nicht berücksichtigt und zulässt, dass diese sich in Richtung des Aberglaubens entwickeln – was in der Aufklärung in Bezug auf den Mythos des Vampirs tatsächlich stattgefunden hat. Es ist die derzeitige kulturelle Sensibilität selbst – mit ihrer „Sehnsucht nach dem Mythos“, die nicht zuletzt durch den globalen Erfolg von großen Erzählungen und modernen Mythen wie der Mythos des Vampirs oder die *Star-Wars-Saga* sichtbar wird (vgl. Coser 2012) – die die Philosophie und die Theologie dazu auffordert, den Mythos als Zugang zur Wahrheit zu betrachten und ihn philosophisch beziehungsweise theologisch zu interpretieren. Wie Blumenberg bemerkt, ist die „Grenzlinie zwischen Mythos und Logos [...] imaginär“ und ist der „Mythos selbst [...] ein Stück hochkarätiger Arbeit des Logos“ (Blumenberg 2019, 18). Diese neue Philosophie des Mythos sollte sich dessen bewusst sein. Außerdem sollte sie den Mythos als eine solche unerschöpfliche Quelle von möglichen Interpretationen der nicht rationalisierbaren Entzugsmomente der Existenz und der Realität verstehen, ohne auf die moderne Rationalität zu verzichten und ohne Anspruch, den Mythos zu überholen, zu ersetzen, zu Ende zu bringen oder vollkommen transparent zu machen. Es handelt sich also letztendlich weder um eine Entmythisierung noch um eine Remythisierung, sondern um eine offene und respektvolle Hermeneutik.

ANMERKUNGEN

¹ Sehr bedeutend für eine solche Aufwertung des Mythos ist vor allem die positive Philosophie Schellings, die in Werken wie *Philosophie der Mythologie* und *Philosophie der Offenbarung* betrachtet wird. Vgl. F.W.J. Schelling, *Sämtliche Werke*, hrsg. von K.F.A. Schelling, (Stuttgart-Augsburg: Cotta, 1856-1861), insbesondere die Bände XI-XIV, obwohl eine tiefgehende Auseinandersetzung mit dem Mythos den ganzen philosophischen Weg des

Philosophen aus Leonberg durchdringt. In der Philosophie der Gegenwart wird eine solche Aufwertung wieder aufgenommen, vertieft und radikalisiert von dem italienischen Philosophen Luigi Pareyson – der von dem wichtigen Schellinginterpret Xavier Tilliette sogar „Schelling redivivus“ genannt wird (Tilliette 2004, 260) – in seinem wichtigen Werk *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza* (Torino: Einaudi, 1995). Vgl. auch Luigi Pareyson, *Verità e interpretazione* (Milano: Mursia, 1971). Besonders hervorgehoben wird die Bedeutung Schellings innerhalb einer möglichen neuen philosophischen Mythostheorie in: Lothar Knatz, *Geschichte – Kunst – Mythos. Schellings Philosophie und die Perspektive einer philosophischen Mythostheorie* (Würzburg: Königshausen & Neumann, 1999). Eine besonders wichtige Auseinandersetzung mit dem Mythos und mit einer möglichen Mythostheorie in der Philosophie der Gegenwart findet sich in Blumenbergs *Arbeit am Mythos* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2019), wo der Gegensatz von Logos und Mythos abgelehnt und die Rolle des Mythos als Lebenshilfe stark hervorgehoben wird.

² Ihm sind in der Tat hunderte Filme gewidmet. Vgl. Paolo Mereghetti, *Il Mereghetti. Dizionario dei film* (Milano: Baldini & Castoldi & Dalai, 2017).

³ Ein Neudruck von diesem Text wurde 2006 von dem genuesischen Verlagshaus Castel Negrino herausgegeben.

⁴ *Nosferatu, eine Symphonie des Grauens*, Prana-Film G.m.b.H. 1922, Regie: Friedrich Wilhelm Murnau.

⁵ Voltaire hätte polemisch gesagt: „Von 1730 bis 1735 war von nichts anderem die Rede als von Vampiren, je mehr man verbrannte, desto mehr tauchten auf“. Vgl. Hans Meurer, *Vampire. Die Engel der Finsternis. Der dunkle Mythos von Blut, Lust und Tod* (Freiburg: Eulen Verlag, 2001), 7.

⁶ Nicht zu vergessen ist, dass Rousseau ein besonderes Interesse für diese Gestalt gezeigt hat und in seinem Brief vom 18. November 1762 an Erzbischof Beaumont unmissverständlich schreibt: „Wenn je in der Welt eine Geschichte bestätigt war, so ist es die Geschichte der Vampire. Nichts fehlt daran: Gerichtsakten, Zeugnisse von Notabeln, von Wundärzten, von Pfarrern und Magistratspersonen. Der gerichtliche Beweis ist einer der vollständigsten. Bei all dem: Wer glaubt an die Vampire?“

LITERATURVERZEICHNIS

Barzaghi, Mario. 2010. *Il mito del vampiro. Da demone della morte nera a spettro della modernità*. Soveria Mannelli: Rubbettino.

Blumenberg, Hans. 2019, *Arbeit am Mythos*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Buffon, Georges-Louis Leclerc de. 1783. *Naturgeschichte. Band VII*. Berlin: Ben Joachim Pauli.

Cassirer, Ernst. 2010. *Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil. Das mythische Denken*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.

Coser, Mattia. 2012. „Fame del mito. Riflessioni sul successo del genere fantasy.“ *Parola & Tempo* 11: 350-360.

_____. 2018. „L'ontologia della libertà di Luigi Pareyson. Itinerario verso una nuova mitologia?“. *Dialegesthai. Rivista di filosofia* 20. Verfügbar unter:

<https://mondodamani.org/dialegesthai/articoli/mattia-coser-01>
[letzter Zugriff 09.11.2020]

Franz, Albert. 1992. *Philosophische Religion. Eine Auseinandersetzung mit den Grundlegungsprobleme der Spätphilosophie F.W.J. Schellings*. Amsterdam-Atlanta: Rodopi.

Frazer, James George. 1994. *Der goldene Zweig. Das Geheimnis von Glauben und Sitten der Völker*. Aus dem Eng. von Helen von Bauer. Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt.

Guaccio, Francesco Maria. 2006. *Compendium maleficarum*. Genova: Gruppo Editoriale Castel Negrino.

Horkheimer, Max und Adorno, Theodor W. 1969. *Dialektik der Aufklärung*. Frankfurt am Main: Fischer Verlag.

Kant, Immanuel. 1784. „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?“. *Berlinische Monatsschrift* (Dezember 1784): 481-494.

_____. 1791. „Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee“. *Berlinische Monatsschrift* (September 1791): 194-225.

Knatz, Lothar. 1999. *Geschichte – Kunst – Mythos. Schellings Philosophie und die Perspektive einer philosophischen Mythostheorie*. Würzburg: Königshausen & Neumann.

Mereghetti, Paolo. 2017. *Il Mereghetti. Dizionario dei film*. Milano: Baldini & Castoldi & Dalai.

Meurer, Hans. 2001. *Vampire. Die Engel der Finsternis. Der dunkle Mythos von Blut, Lust und Tod*. Freiburg: Eulen Verlag.

Pareyson, Luigi. 1971. *Verità e interpretazione*. Milano: Mursia.

_____. 1995. *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*. Torino: Einaudi.

Pilo, Gianni und Fusco, Sebastiano (Hg.). 1994. *Storie di vampiri*. Roma: Newton & Compton.

Rousseau, Jean-Jacques. 2008. *Diskurs über die Ungleichheit*. (Ed. Meier). Stuttgart: UTB.

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph. 1856-1861. *Sämmtliche Werke*. Hrsg. von Karl Friedrich August Schelling. Stuttgart-Augsburg: Cotta.

Segal, Robert A. 2007. *Mythos. Eine kleine Einführung*. Aus dem Eng. von Tanja Handels. Stuttgart: Reclam.

Stoker, Bram. 1897. *Dracula*. London: Constable & Robinson.

Streminger, Gerhard. 2016. *Gottes Güte und die Übel der Welt. Das Theodizee Problem*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Tilliette, Xavier. 2004. *Schelling. Biographie*. Aus dem Fr. von Susanne Schaper. Stuttgart: Klett-Cotta.

Vattimo, Gianni. 1992. *Die transparente Gesellschaft*. Aus dem It. von Carolin Klein und Alma Vallazza. Wien: Passagen Verlag.

Žižek, Slavoj. 1996. *Der nie aufgehende Rest. Ein Versuch über Schelling und die damit zusammenhängenden Gegenstände*. Aus dem Eng. von Erik Michael Vogt. Wien: Passagen Verlag.

Mattia Coser is currently PhD Candidate in philosophy of religion at the University of Vienna (Austria) and teacher at the Melk Abbey High School (Stiftsgymnasium Melk). He is particularly interested in the problems of evil and suffering as well as in a philosophical hermeneutics of myth or a philosophical interpretation and theory of myths. He is also author of a monography (*Le figure del limite in Gisbert Greshake: male sofferenza e morte*. Trento: Tangram edizioni scientifiche, 2010) and of several articles on this subject.

Address:

Mattia Coser
Stiftsgymnasium Melk
Abt-Berthold-Dietmayr-Straße 1
A-3390 Melk, Austria
E-mail: m.coser@gymmelmk.ac.at

The *Zhuangzi* and Hermeneutics

Alexis Deodato S. Itao
Cebu Normal University, Philippines

Abstract

The *Zhuangzi* to this day continues to be a hermeneutical challenge in that it always calls for new and fresh interpretations. In the past thirty years, however, various scholars have argued in their studies that the *Zhuangzi* does not only pose a hermeneutical challenge, but also carries an implicit hermeneutics. My aim in this paper is to show that underneath its parables and rhetoric, fictional and imaginary characters, as well as its inclination towards relativism and skepticism, a Zhuangzian hermeneutics comparable to the hermeneutical theories of Paul Ricoeur and Hans-Georg Gadamer in the West subtly permeates the *Zhuangzi*. To attain this aim, I will first present and examine the three types of words in the *Zhuangzi* and do a Ricoeurian reading of these words. I will consequently identify the hermeneutics of skepticism implied in the *Zhuangzi* and argue that it is a hermeneutical approach that is dominant in the text. I will then contend that in addition to the hermeneutics of skepticism, the *Zhuangzi* also contains what I call a *perspectival hermeneutics* with a number of elements that echo Gadamer's hermeneutical theory.

Keywords: *Zhuangzi*, goblet words, hermeneutics of skepticism, Ricoeur, Gadamer, perspectival hermeneutics

1. Introduction

The *Zhuangzi*¹ has been known for millennia as a book that both amuses and bemuses its readers. On one hand, it is amusing because the *Zhuangzi*'s numerous aphorisms, fables, and metaphors are creatively flavored with wit and humor (Hansen 2017). Here is one passage from the *Zhuangzi*, for example, that I find very amusing because, personally, I cannot help but laugh whenever I read it:

Zhuangzi and Hui Shih were once strolling along a path which led across a small stream, when Zhuangzi turned to Hui Shih and said,

“Look how the fish are jumping; it seems to give them pleasure.” Hui Shi answered, “You are not a fish, so how do you know what gives them pleasure?” Zhuangzi said, “You are not I, so how do you know that I do not know what gives pleasure to the fish?” Hui Shih replied, “I am not you, and therefore do not know what you know and what you do not know. But one thing I do know for sure is that you are not a fish.” Zhuangzi said, “Let us return to the first question. You were asking me, ‘How do you know what gives pleasure to the fish?’ But this very question presupposes that I do know; otherwise you would never have asked how I know it!” (Zhuangzi 1994, 165)

According to Chad Hansen (1992, 265), the wit and humor in the *Zhuangzi* are what make it “irresistibly attractive” since with the brilliant inclusion of wit and humor² in the text, the *Zhuangzi* “attracts us like philosophical honey.” On the other hand, the *Zhuangzi* is bemusing because not all its aphorisms, fables, and metaphors are written in plain language; rather, they contain plenty of symbolisms and cryptic expressions whose meanings are open-ended (Coutinho 2017, 4), making “[t]he *Zhuangzi*... a protean text” and quite a confusing corpus (Van Norden 1996, 247). As Guy C. Burneko (1986, 393) attests, the *Zhuangzi* as a literary and philosophical text “is difficult and problematic. It is difficult because of its unexpected use of language and problematic because... [its] potpourri of anecdotes, symbols, ironies, paradoxes, metaphors, and bits of narrative lends itself to no tidy wrapper of meaning.” For this reason, the *Zhuangzi* to this day continues to be a hermeneutical challenge in that it always calls for new and fresh interpretations. In the past thirty years, however, various scholars have argued in their studies that the *Zhuangzi* does not only pose a hermeneutical challenge, but also carries an implicit hermeneutics or what Ming Dong Gu (2005, 119) aptly calls “Zhuangzi’s theory of hermeneutics”, which is a peculiar Zhuangzian approach (which I will elaborate in the later part of this paper) in interpreting words, language, human existence, the world, reality as whole, etc.³ As Yang Guorong (2008, 1) affirms, “[t]he examination of names and words constitutes an important aspect of the philosophy of *Zhuangzi*.” This typical Zhuangzian examination of names and words is essentially interpretive, and therefore, hermeneutical (Guorong 2008, 1). My aim in this paper is to show that underneath its parables and rhetoric, fictional and imaginary characters, as well as its

inclination towards relativism and skepticism, a Zhuangzian hermeneutics comparable to the hermeneutical theories of Paul Ricoeur and Hans-Georg Gadamer in the West subtly permeates the *Zhuangzi*. In a way, the overall hermeneutical task in this paper is in consonance with Friederike Assandri's hermeneutical study of ancient Chinese literature. Assandri (2010, 341) says,

There are several ways in which originally European hermeneutics found entrance in the study of Chinese intellectual history. For one, as strategies of reading ancient texts, hermeneutic principles of interpretation provided new perspectives in the interpretation of classical Chinese philosophical texts.... A more explicit approach to apply hermeneutics to the field of Chinese intellectual history consisted in asking for a "Chinese hermeneutic tradition," the hermeneutic strategies Chinese employed to explain their own historical and philosophical tradition.

Thus to attain the aim of this paper, I will first present and examine the three types of words in the *Zhuangzi* and do a Ricoeurian reading of these words. Such a Ricoeurian reading is mainly inspired by Ming Dong Gu's (2205, 119) claim that "Zhuangzi can be brought into a meaningful dialogue with contemporary theorists of hermeneutics." This is why in this paper I will be engaging Zhuangzi in a dialogue with two contemporary theorists of hermeneutics, viz., Paul Ricoeur and Hans-Georg Gadamer. I will consequently identify the hermeneutics of skepticism⁴ implied in the *Zhuangzi* and argue that it is a hermeneutical approach that is dominant in the text. I will then contend that in addition to the hermeneutics of skepticism, the *Zhuangzi* also contains what I call a *perspectival hermeneutics* with a number of elements that echo Gadamer's hermeneutical theory.

2. The Three Types of Words in the *Zhuangzi*

Alan Fox (1995, 23) argues that the *Zhuangzi* has been characterized "as advocating relativism, and there are certainly relativistic elements to be found. But unlike the more thoroughgoing forms of relativism, the text gives priority to certain attitudes and behaviors, and thus cannot accurately be dismissed as purely relativistic." These attitudes and behaviors,

especially when taken together – although we cannot definitely conclude yet from them that Zhuangzi is a pure relativist – constitute the hermeneutic theory of Zhuangzi. This is because these attitudes and behaviors mirror a specific way of interpreting things; they reflect a particular approach to reality. Central to this approach is the peculiar Zhuangzian use of language (cf. Vrubliauskaitė 2014, 75-90).

In Zhuangzi's employment of language, there are three types of words. Burton Watson translated them as "imputed words," "repeated words," and "goblet words" (Zhuangzi 1964). Imputed words refer to those high-impact words due to their being spoken by someone who is considered great, whether he or she be a real historical or a legendary personality. Repeated words are those which we are already familiar with; they are words whose meanings we tend to readily accept and believe because of our familiarity with them. Goblet words, meanwhile, refer to

[those] words whose meaning changes, which Zhuangzi describes as 'words that are no-words.' This kind of [words] constantly refreshes itself, and therefore more accurately conveys meaning. It fills and empties, and thus more closely mirrors the distinction necessary for understanding (Fox 1995, 24).

In his study of Zhuangzian language, Youru Wang (2004, 196) argues that goblet words contain the two other types of Zhuangzian words because in his view, it is "only within the general scope and function of goblet words that we gain a better understanding of the role of ... [imputed words and repeated words]." So since goblet words encompass the two other types of words, it is important to possess a clearer grasp of what goblet words signify and how they are used in the *Zhuangzi*.

In the original Chinese, goblet words are called as *zhiyan* (卮言) (cf. Fried 2007, 145-170). Burton Watson (1964, 303, translator's note 1) reasons that the most appropriate translation for this term would be "goblet words"; this is because for him, *zhiyan* is like a wine vessel "that tips when full and rights itself when empty." Kuang-ming Wu (1988, 2) supports this Watsonian translation because he likewise believes that

Chuang Tzu's' goblet words are words requesting us to change, to be judged and transformed, so that we become as nothing, absolutely nimble and flex-ing with things. A goblet is an empty vessel that tips itself as it accommodates wine, a funnel that lets through anything that comes in.

Moreover, in his article titled "Goblet Words and Indeterminacy: A Writing Style that is Free of Commitment," Wai Wai Chiu (2015, 255-272) claims that part of the obscurity of the *Zhuangzi* can be traced to Zhuangzi's penchant for goblet words. The constant presence of goblet words throughout the text accounts for the lack of plain language in the *Zhuangzi*. As a result, "figurative language is prevalent in the text, including simile, metaphor, implicature, irony, hyperbole, and parable. They all serve to obscure the position of the text and leave ample room for conjecture" (Chiu 2015, 257). This preference for the use of goblet words indicates that the author/s of the *Zhuangzi* wrote with a certain purpose, and that is: for the text to be always open to different interpretations and for its author/s to be under no obligation to explain in clear-cut language the meaning that the text conveys (Chiu 2015, 257).

In Chapter 2 of the *Zhuangzi*, we can read:

Words are not just wind. Words have something to say. But if what they have to say is not fixed, then do they really say something? Or do they say nothing? People suppose that words are different from the peeps of baby birds, but is there any difference, or isn't there? (Zhuangzi 1964).

The passage above is a clear indication that for Zhuangzi, the meanings of words constantly change: one moment a particular word means this thing, another moment it means that thing. This is the reason why Zhuangzi consistently adopts a skeptical attitude towards words and language in general (cf. Ivanhoe 1993, 639-654). He is not being a skeptic just for the sake of being a skeptic; rather, he is being realistic about the fluid nature of language. In the *Zhuangzi*, language – especially those which comprise of goblet words – are symbols with an inexhaustible layer of meaning (cf. Doeringer 1993, 5-28). As Wolfgang Teubert (2015, 422) succinctly puts it, "Language is, more than anything else, the means to communicate symbolic content."

From a Ricoeurian perspective, words are an essential component of language; they make up language for by and large, words stand as the symbol of our thoughts, feelings, reality, etc. (Ricoeur 1974, 76). Due to their symbolic character, words are by nature polysemic. As Ricoeur (1974, 76) himself declares, “All words used in ordinary language have more than one meaning.” But aside from being polysemic, words, insofar as they are symbols, are also opaque. (Ricoeur 1967, 15). Their underlying meanings are not always readily evident. On account of the polysemy and the opacity of words, then, there is always a need for hermeneutics. As Emerita Quito (1990, 85) avers, “where symbols are involved, interpretation becomes necessary.” It is for this reason that Ricoeur (1970, 27) himself “decided to define, i.e. limit, the notions of symbol and interpretation through one another.” It is the task of hermeneutics to bring to light the hidden meanings of symbols or, in Zhuangzian terminology, goblet words.

Reading the *Zhuangzi* through the lens of Ricoeurian hermeneutics, goblet words perfectly fit into the category of Ricoeur’s notion of symbols. This is so since goblet words, like how Ricoeur understands symbols, are both polysemic (they do not hold fixed meanings) and opaque (they have multiple layers of meanings) (cf. Wang 2004, 195-218; Fried 2007, 145-170). Now from a Ricoeurian viewpoint, the vast array of goblet words that run through the entire *Zhuangzi*, inasmuch as they are by nature polysemic and opaque, call for a hermeneutics of suspicion. The hermeneutics of suspicion, true to its name, is interpretation characterized by doubting (cf. Scott-Baumann 2009, 97). While it primarily doubts the surface meaning of symbols, it also involves doubting ourselves – we, who act as interpreters – in order to destroy our prejudices and arrive at an unbiased interpretation (Scott-Baumann 2009, 68). This Ricoeurian hermeneutics of suspicion is also very much present in the *Zhuangzi*, albeit with a slightly different name: the hermeneutics of skepticism. In his article “Goblet Words: The Chuang-tzu’s Hermeneutic on Words and the Tao,” John Allen Tucker (1984, 24) implies that the hermeneutics of skepticism is the only fitting mode of interpretation when it comes to

goblet words, meaning to say, vis-à-vis goblet words, the best attitude will always be that of a skeptic.

In the next section, I am going to explore deeper Zhuangzi's hermeneutics of skepticism.

3. The Zhuangzian Hermeneutics of Skepticism

Zhuangzi's hermeneutics of skepticism primarily applies to language. But for Zhuangzi, such hermeneutics also very much applies to all things in general. In a famous⁵ story in Chapter 2 of the *Zhuangzi*, we can find an anecdote that strongly depicts Zhuangzi's skeptical attitude:

Once Chuang Chou dreamt he was a butterfly, a butterfly flitting and fluttering around, happy with himself and doing as he pleased. He didn't know he was Chuang Chou. Suddenly he woke and there he was, solid and unmistakable Chuang Chou. But he didn't know if he was Chuang Chou who had dreamt he was a butterfly, or a butterfly dreaming he was Chuang Chou. Between Chuang Chou and a butterfly there must be some distinction! This is called the Transformation of Things (Zhuangzi 1964).

In my interpretation of this famous story, there is an implicit necessity here to constantly apply a hermeneutics of skepticism towards everything, be they dreams, real experiences, and even more so goblet words. Zhuangzi's skepticism, however, is not what you might call a "nihilistic skepticism" because he never denies that things, words, dreams, and experiences do have meanings. Rather, his hermeneutics of skepticism is one that shares some resemblance to the hermeneutics of suspicion of Paul Ricoeur. For Ricoeur, the hermeneutics of suspicion is a way of interpreting language and reality wherein one initially doubts given meanings. In the *Zhuangzi*, such a hermeneutics permeates the whole corpus in that Zhuangzi either questions things or lets us question our understanding of what is said in the text (cf. Ivanhoe 1993, 639-654). In the following dialogue between Nie Que and Wang Ni, for instance, we can notice that the kind of skepticism at play between these interlocutors have a striking resemblance to Ricoeur's hermeneutics of suspicion.

Nie Que: Would you know something of which all things agreed
"That's it"?

Wang Ni: How would I know that?

Nie Que: Would you know what you did not know?

Wang Ni: How would I know that?

Nie Que: Then does no thing know anything?

Wang Ni: How would I know that? However, let me try to say it — “How do I know that what I call knowing is not ignorance? How do I know that what I call ignorance is not knowing?” (Zhuangzi 1986, 58).

I suppose that the above passage, while containing the characteristic skeptical style of the *Zhuangzi*, could be read as implying a hermeneutics of suspicion. The dialogue hints of a certain skepticism – the uncertainty whether one has really ignorance or knowledge – that clearly employs a method of suspicion akin to Ricoeur’s, that is, the doubting not only of one’s interpretation but also of oneself as the interpreter. And as further proof that the Zhuangzian hermeneutics of skepticism shares some affinity with the Ricoeurian hermeneutics of suspicion, here is another passage from the *Zhuangzi* where the same skepticism is employed, a skepticism that is laden with a hermeneutics of suspicion.

How do I know that to take pleasure in life is not a delusion? How do I know that we who hate death are not exiles since childhood who have forgotten the way home? Lady Li was the daughter of a frontier guard at Ai. When the kingdom of Chin first took her the tears stained her dress; only when she came to the palace and shared the Ring’s square couch and ate the flesh of hay-fed and grain-fed beasts did she begin to regret her tears. How do I know that the dead do not regret that ever they had an urge to life? Who banquets in a dream at dawn wails and weeps, who wails and weeps in a dream at dawn goes out to hunt. While we dream we do not know that we are dreaming, and in the middle of a dream interpret a dream within it; not until we wake do we know that we were dreaming. Only at the ultimate awakening shall we know that this is the ultimate dream. Yet fools think they are awake, so confident that they know what they are, princes, herdsman, incorrigible! (Zhuangzi 1986, 123).

In my Ricoeurian reading of the above passage, it indicates the need to adopt a skeptical attitude because we may be under a delusion or in a dream state from which we have not yet awakened. In fact, “How do I know” appears in the passage twice, right at the beginning, denoting a skeptical attitude that combines an attitude of suspicion. And yet, just as Ricoeur’s hermeneutics of suspicion is not the end-all and be-all of his

hermeneutics of symbols, in the *Zhuangzi*, the hermeneutics of skepticism does not signify a dead-end. While Ricoeur's hermeneutics of suspicion gives way to the hermeneutics of faith – the hermeneutics that is characterized by believing and by listening to what the symbols really intend to convey (Itao 2010, 8) – Zhuangzi's hermeneutics of skepticism gives way to a perspectival hermeneutics, that is, the hermeneutics that gives primacy to one's perspective in any interpretive endeavor.⁶

In the next section, I will attempt to go in-depth on the perspectival hermeneutics found in the *Zhuangzi*.

4. The Zhuangzian Perspectival Hermeneutics

Donald Sturgeon (2015, 893) claims that perspectivism is “a recurring theme in the *Zhuangzi*.” This more than indicates that Zhuangzi is a perspectivist thinker (cf. Tan 2016, 100-121) or, in the words of Ewing Chinn (2007, 207), “a *perspectival realist*.”⁷ According to Tom Connolly (2011, 487, 492), there are two ways of looking at Zhuangzian perspectivism: first, as the reductionist view that what I know is just “one perspective among many”; and second, as a method that “is practiced precisely for the sake of attaining a greater level of objectivity in our knowledge.” As a method, perspectivism further suggests

open-ended modes of interpretation... a general ability to assimilate information and respond to the world... a tool for thinking rather than a thought itself... [that] determines no truth-conditions of its own, but provides a way of organizing and navigating among thoughts (Elisabeth Camp quoted in Chung, 2017, 12).

Thus, in general, what I would like to call as the Zhuangzian *perspectival hermeneutics* is no other than a method of interpretation that is aimed at “greater knowledge” (*dai zhi*).⁸ Such hermeneutics can be found throughout the *Zhuangzi*, and in my view, its role and function is to balance the hermeneutics of skepticism that is equally prevalent throughout the Zhuangzian corpus. Whereas the hermeneutics of skepticism proceeds via the path of doubting, the hermeneutics of perspectivism proceeds via the path of openness (cf. Camp quoted in Chung 2017, 12). In other words, from the viewpoint of Zhuangzi, any interpretation – be it of

texts, language, reality, etc. – can be valid in that, whether I am for or against it, it still springs from a particular perspective which I ought to respect. Let's take the story of the Peng Bird – the very story which opens the *Zhuangzi* – as our example. Zhuangzi recounts that the Peng Bird, whose gargantuan size makes it fly way higher than the smaller flying creatures, is being laughed at by the cicada and the dove. The two, being far and way smaller than the Peng Bird, can neither reach the same altitude nor match the speed of the Peng Bird; so what they do instead is to laugh at the giant bird. But then, Zhuangzi immediately informs us that such action (the two smaller flying creatures laughing at the giant Peng Bird), is wrong. "What do these two creatures understand?" Zhuangzi asks. "Little understanding cannot come up to great understanding; the short-lived cannot come up to the long-lived" (Zhuangzi 1994, 2).

Based on the explications above, the employment of the Zhuangzian perspectival hermeneutics connotes that I remain open to other possible meanings and that I can enlarge my limited point of view by merging my perspective to, or by appropriating, another's perspective (cf. Sturgeon 2015, 903). This is where this Zhuangzian hermeneutics echoes some elements from Gadamer's hermeneutical theory. As Ming Dong Gu (2005, 1) notes, Gadamerian hermeneutics "entails a sense of openness in interpretation." In addition, in Gadamer, every perspective is called a horizon and it refers to "the range of vision that includes everything that can be seen from a particular vantage point" (Gadamer 1975, 302). That is to say, every horizon "designates everything that can be seen from a particular position" (Johnson 2000, 32). In short, "a horizon is the interpreter's perspective, his particular viewpoint" (Itao and Benitez 2011, 3; Warnke 1987, 82). In order to arrive at understanding, Gadamer holds that my horizon should fully merge into the horizon of the other (this can be a text, language, object, etc.) so that there would be a "fusion of horizons" (Gadamer 1975, 306). In a similar vein, the Zhuangzian perspectival hermeneutics equally calls for the same Gadamerian fusion of horizons in order to acquire a larger

perspective or a better and richer point of view (Connolly 2011, 492).

5. Conclusion

As I have shown in this paper, the *Zhuangzi* is not only a hermeneutical challenge that poses numerous interpretive difficulties but it is also a rich hermeneutical reserve in that it houses two hermeneutical methods that permeate the Zhuangzian corpus: the hermeneutics of skepticism and perspectival hermeneutics. These two, in my opinion, are not really opposed to each other because they complement and balance one another. The Zhuangzian hermeneutics of skepticism is very much similar to Ricoeur's hermeneutics of suspicion while the Zhuangzian perspectival hermeneutics carries certain resemblance to Gadamer's hermeneutical theory.

Although it is not really within the scope of this paper to enter into the on-going conversation whether or not Zhuangzi is really a skeptic, still I would say that, based on the discussion in this paper, Zhuangzi can simply be considered to have skeptical views (which are more hermeneutical than epistemological) but he cannot and can never be considered as a total skeptic. The *Zhuangzi*, in my view, is not a book of skepticism; rather, if we go beyond its cacophony of skeptical innuendos, we will find that the *Zhuangzi* is a book of openness. It is a text that invites us to broaden our horizons and enlarge our understanding.

NOTES

¹ When rendered in Italics in this paper, the term *Zhuangzi* refers to the classical Chinese book. When not rendered in Italics, the term Zhuangzi refers to the sage, the supposed author of the book named after him. Scholars, however, seem to agree that the *Zhuangzi* is not a work of an individual person, but mostly likely of a team of ancient philosophical writers

² Burton Watson (1983, ix) explicitly claims that "there is the incomparable wit and humor that lie at the very heart of the *Chuang-tzu*."

³ See also Guy C. Burneko (1986, 393-409); Wolfgang Teubert (2015, 421-444); Lin Ma and Jaap van Brakel (2016, 575-589); Chen Guo and Ying Zhang (2018, 47-61).

⁴ My usage of the phrase “hermeneutics of skepticism” in this paper is adopted from Victor H. Mair (2001, xii) who first christened the hermeneutics in the *Zhuangzi* as a “skeptical hermeneutics.”

⁵ In his book *The Butterfly as Companion: Meditations on the First Three Chapters of the Chuang Tzu*, Kuang-ming Wu (1990, 89) reveals that the “Butterfly Story” in the *Zhuangzi* is famous because for many subsequent Daoists, this story has been used over and over for meditation purposes owing to its open-endedness and richness in possible meanings.

⁶ See Tim Connolly (2011, 487-505); Donald Sturgeon (2015, 892-917); Ewing Y. Chinn (2007, 207-220); Christine Abigail L. Tan (2016, 100-121); Erki Lind (2014, 145-154).

⁷ Emphasis by Chinn.

⁸ This is Tom Connolly’s view which I am also adopting in this paper. For further reading see, Connolly (2011, 492).

REFERENCES

Assandri, Friederike. 2010. “Introduction: Daoism and Hermeneutics.” *Journal of Chinese Philosophy* 37 (3): 341-345, doi: <https://doi.org/10.1111/j.1540-6253.2010.01589.x>.

Burneko, Guy C. 1986. “Chuang Tzu’s Existential Hermeneutics.” *Journal of Chinese Philosophy* 13 (4): 393-409, DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1540-6253.1986.tb00021.x>.

Chinn, Ewing Y. 2007. “Zhuangzi and Relativistic Scepticism.” *Asian Philosophy* 7 (3): 207-220.

Chiu, Wai Wai. 2015. “Goblet Words and Indeterminacy: A Writing Style that is Free of Commitment.” *Frontiers of Philosophy in China* 10 (2): 255-272.

Chung, Julianne Chung. 2017. “Taking Skepticism Seriously: How the *Zhuangzi* Can Inform Contemporary Epistemology.” *Comparative Philosophy* 8 (2): 3-30.

Connolly, Tim. 2011. “Perspectivism as a Way of Knowing in the *Zhuangzi*.” *Dao* 10: 487-505.

Coutinho, Steve. 2017. *Zhuangzi and Early Chinese Philosophy: Vagueness, Transformation and Paradox*. London: Routledge.

Doeringer, Franklin M. 1993. "Imaging the Imageless: Symbol and Perception in Early Chinese Thought." *Journal of Chinese Philosophy* 20 (1): 5-27. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1540-6253.1993.tb00130.x>.

Fox, Alan. 1995. "Zhuangzi (Chuang Tzu)." In *Great Thinkers of the Eastern World*, edited by Ian P. McGreal, 21-26. New York: HarperCollins Publishers.

Fried, Daniel. 2007. "A Never-Stable Word: Zhuangzi's *Zhiyan* 卮言 and 'Tipping Vessel' Irrigation." *Early China* 31: 145-170.

Gadamer, Hans-Georg. 1975. *Truth and Method*. 2nd revised ed. Translated by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall. London: Sheed and Ward.

Gu, Ming Dong. 2005. *Chinese Theories of Reading and Writing: A Route to Hermeneutics and Open Poetics*. Albany: State of New York University Press.

Guo, Chen and Ying Zhang. 2018. "Zhuangian Literary Hermeneutic from Perspective of 'Words of Three Kinds' 三言." *Advances in Literary Study* 6: 47-61. DOI: [10.4236/als.2018.62006](https://doi.org/10.4236/als.2018.62006).

Guorong, Yang. 2008. "Names and Words in the Philosophy of *Zhuangzi*." *Frontiers of Philosophy in China* 3 (1): 1-26.

Hansen, Chad. 1992. *A Daoist Theory of Chinese Thought: A Philosophical Interpretation*. Oxford: Oxford University Press.

Hansen, Chad. 2017. "Zhuangzi." *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2017 Edition). Edited by Edward N. Zalta. <https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/zhuangzi/>.

Itao, Alexis Deodato S. and Jiolito L. Benitez. 2011. "Textual Intercourse: Gadamer's Penetration into the Depths of Understanding." *IAMURE International Journal of Multidisciplinary Research* 2 (1): 1-10.

_____. 2010. "Paul Ricoeur's Hermeneutics of Symbols: A Critical Dialectic of Suspicion and Faith." *Kritike: An Online Journal of Philosophy* 4 (2): 1-17. http://www.kritike.org/journal/issue_8/itao_december2010.pdf.

Ivanhoe, Philip J. 1993. "Zhuangzi on Skepticism, Skill, and the Ineffable Dao." *Journal of the American Academy of Religion* 61 (4): 639-654.

Johnson, Patricia Altenbernd. 2000. *On Gadamer*. Belmont: Wadsworth Thomson Learning.

Lind, Erki. 2014. "Chinese Perspectivism: Perspectivist Cosmologies in *Zhuangzi* and *Journey to the West*." *Folklore* 59: 145-164. DOI: [10.7592/FEJF2014.59.lind](https://doi.org/10.7592/FEJF2014.59.lind)

Ma, Lin and Jaap van Brakel. 2016. "A Theory of Interpretation for Comparative and Chinese Philosophy." *Dao: A Journal of Comparative Philosophy* 15 (4): 575-589.

Mair, Victor H. 2001. "Prolegomenon." In *The Colombia History of Chinese Literature*, edited by Victor H. Mair, xi-xiii. New York: Colombia University Press.

Quito, Emerita S. 1990. *The Philosophers of Hermeneutics*. Manila: De La Salle University Press.

Ricoeur, Paul. 1967. *Symbolism of Evil*. Translated by Emerson Buchanan. Boston: Beacon Press.

_____. 1970. *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*. Translated by Denis Savage. New Haven: Yale University Press.

_____. 1974. *The Conflict of Interpretations: Essays in Hermeneutics*. Edited by Don Ihde. Evanston: Northwestern University Press.

Scott-Baumann, Alison. 2009. *Ricoeur and the Hermeneutics of Suspicion*. London: Continuum International Publishing Group.

Sturgeon, Donald. 2015. "Zhuangzi, Perspectives, and Greater Knowledge." *Philosophy East and West* 65 (3): 892-917. DOI: [10.1353/pew.2015.0064](https://doi.org/10.1353/pew.2015.0064).

Tan, Christine Abigail L. 2016. "The Butterfly Dream and Zhuangzi's Perspectivism: An Exploration of the Differing Interpretations of the Butterfly Dream against the Backdrop of Dao as Pluralistic Monism." *Kritike: An Online Journal of Philosophy* 10 (2): 110-121.

https://www.kritike.org/journal/issue_19/tan_december2016.pdf

- Teubert, Wolfgang. 2015. "The *Zhuangzi*, Hermeneutics, and (Philological) Corpus Linguistics." *International Journal of Corpus Linguistics* 20 (4): 421-444. DOI: <https://doi.org/10.1075/ijcl.20.4.01teu>.
- Tucker, John Allen. 1984. "Goblet Words: The Chuang-tzu's Hermeneutic on Words and the Tao." *Chinese Culture* 25 (4): 19-33.
- Van Norden, Bryan W. 1996. "Competing Interpretations of the Inner Chapters of the *Zhuangzi*." *Philosophy East and West* 46 (2): 247-268. DOI: [10.2307/1399405](https://doi.org/10.2307/1399405).
- Vrubliauskaitė, Aušra. 2014. "Language in Zhuangzi: How to Say Without Saying?" *International Journal of Area Studies* 9 (1): 75-90.
- Wang, Youru. 2004. "The Strategies of 'Goblet Words': Indirect Communication in the *Zhuangzi*." *Journal of Chinese Philosophy* 31 (2): 195-218. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1540-6253.2004.00150.x>.
- Warnke, Georgia. 1987. *Gadamer: Hermeneutics, Tradition and Reason*. Stanford: Stanford University Press.
- Watson, Burton. 1964. Translator's note to Zhuangzi, *Chuang Tzu: Basic Writings*. New York: Columbia University Press.
- Watson, Burton. 1983. Foreword to *Experimental Essays on Chuang-tzu*. Edited by Victor H. Mair. Hawaii: University of Hawaii Press.
- Wu, Kuang-ming. 1988. "Goblet Words, Dwelling Words, Opalescent Words: Philosophical Methodology of Chuang Tzu." *Journal of Chinese Philosophy* 15 (1): 1-8.
- _____. 1990. *The Butterfly as Companion: Meditations on the First Three Chapters of the Chuang Tzu*. Albany: State University of New York Press.
- Zhuangzi. 1964. *Chuang Tzu: Basic Writings*. Translated by Burton Watson. New York: Columbia University Press.
- _____. 1986. *Chuang Tzu: The Seven Inner Chapters*. Translated by Angus C. Graham. London: George Allen and Unwin.

_____. 1994. *Wandering on the Way: Early Taoist Tales and Parables of Chuang Tzu*. Translated and edited by Victor H. Mair. New York: Bantam Books.

Alexis Deodato S. Itao is a faculty member at the College of Arts and Sciences, Cebu Normal University, Philippines. Main interests: hermeneutics and postmodern philosophy. Recent publications: (1) 2020. "The Problem of Standardized Education in the Light of Richard Rorty's Concept of Contingency," *RTH - Research Trends in Humanities, Education & Philosophy* 7: 51-66; (2) 2018. "Ricoeur's Hermeneutics: Transforming Political Structures into Just Institutions...," *Recoletos Multidisciplinary Research Journal* 6 (3): 21-30; and (3) 2018. "The Incarnation of the Free Spirits in Nietzsche...," *Kritike* 12 (1): 250-276.

Address:

Alexis Deodato S. Itao
Department of Social Sciences, College of Arts and Sciences
Cebu Normal University
Osmeña Boulevard, Cebu City, 6000 Philippines
Email: itaoa@cnu.edu.ph

Two Understandings of Wonder and Their Heideggerian Roots: Alexandru Dragomir and Anton Dumitriu

Ioan Ciprian Bursuc
“Alexandru Ioan Cuza” University of Iasi

Abstract

The question concerning the meaning of philosophical wonder has generated a lesser known but nonetheless significant debate during the last century, especially since Martin Heidegger addressed it and maintained that *thaumazein* is the fundamental disposition (*Grundstimmung*) of the Greek inception of thinking. This article brings forth a draft of two accounts on *thaumazein*, given independently by two Romanian philosophers, each of them is rooted in their own sense in Martin Heidegger's thematizations. For this purpose, the first part of the article consists of a genealogical outline of Heidegger's take on the problem which aims at indicating its essential developments. The later part is based on an analysis of the two interpretations which in turn seeks to uncover both the Heideggerian legacy and their original contributions.

Keywords: thaumazein, philosophia mirabilis, philosophy of wonder, Alexandru Dragomir, Anton Dumitriu, Heidegger's Romanian reception

The meaning of *θαυμάζειν* puzzled Martin Heidegger during all the periods of his thinking, even though this matter did not reach a proper development until his later texts. In the overall picture of Heidegger's thinking, the *wonder*-theme was neither a core question, nor a peripheral line of inquiry. Nonetheless, it played a significant supporting role in the development of fundamental topics such as the origin of

*Acknowledgement: This work was supported by a grant of the Romanian Ministry of Research and Innovation, CCDI – UEFISCDI, project number PNIII-P1-1.2-PCCDI-2017-0686 / No. 52PCCDI/2018, within PNCDI III.

philosophy, questioning or thinking itself. The first brief mention is to be found as early as 1919, as he indicates in *KNS*. There, he ponders on the fact that the commonplace understanding of the essence of *the interrogative comportment* was usually put in terms of a volitive *drive* or *desire for knowledge* (“*Trieb nach Erkenntnis*” und “*Wissen-Wollen*”) that itself originates in *θαυμάζειν* – *astonishment and wonder* (“*Staunen und Sichverwundern*”) (Heidegger 1999, 67; 2008, 53-54). Dissatisfied with the traditional assessment, Heidegger furthers in the following courses up to *Being and Time* two intertwined lines of questioning the grounding experience of wonder and its counterparts by submitting them to a twofold critical destruction of the connotations acquired in the Aristotelian posterity and in the Pauline-Augustinian tradition.

In brief, Heidegger’s original exegesis of Aristotle’s texts disregards both the psychological-volitive model of depicting *θαυμάζειν* as the origin of philosophy, as well as the model according to which wonder names a mere causal impetus that brings forth our lack of knowledge, thus opening the act of questioning and dissipating in this process. Heidegger portrays Aristotle as a *proto-phenomenological thinker* that has the merit of grounding the beginning of his ontology in *the primordial experience and meaningfulness of producing* (*ποιήσις*)¹. On the other hand, Aristotle’s ontology mimics the hierarchy instilled by his conception of the divine, according to which the supreme type of activity consists in a pure contemplation of itself. Thus, for Aristotle the fundamental dynamic of human life and implicitly the highest form of human understanding is *Σοφία* realized as *θεωρεῖν* – a pure, objective, abstract, unaffected – way of seizing and articulating the world. The impact of this paradigmatic shift of meaningfulness from an involved dealing with the world in productive concern to a detached theoretical attitude has been a recurring point of interest for Heidegger throughout his work. The shift itself is the core element – the first “misguided” phenomenological reduction – that predetermined the entire metaphysical tradition of the Western philosophy.

What role does wonder play in this whole narrative? First of all, for Heidegger this shift of focus that occurred during the time of Plato and Aristotle represents the genesis of the tradition of understanding *θαυμάζειν* as a transitory disposition that simply “kick-starts” the search for knowledge and needs to be abandoned when the end is met. If originally *θαυμάζειν* named the experience of encountering the strangeness of immediate and familiar beings, Aristotle directs it to the furthest *causes and principles* “τῶν πρώτων ἀρχῶν καὶ αἰτιῶν” (Aristotle 1975, 172 [Met. 1.982b9]) – *the ultimate viewpoints (Hinsichten)* “in which beings can in themselves be defined” (Heidegger 2002, 138). Thus, for Aristotle *θαυμάζειν* refers to a psychological precipitant to the cognitive drive for knowledge that in the best scenario opens the theoretical pursuit of the grounding principles. Heidegger goes beyond this epistemic framework and argues at an ontological level that due to this disengagement that occurs in *αχολή* (*leisure* or *sojourning*) the “free” *wonder* falls prey to “the fallen care”, loses its original disclosive power and disintegrates into autonomous ordinary tendencies that aim at accessing the aspects of things.

The topic of *the fallen care* – understood as the fundamental tendency of life to dissipate into impersonal modes of being – belongs to Heidegger’s early confrontation with the implicit ontology of the Judeo-Christian tradition. In this sense, Heidegger distinguishes between the dimensions of *fallen wonder* expressed by its latinized formulae: *curiositas* – curiosity and the original Greek *θαυμάζειν*. During his phenomenological decade, the destruction of the Augustinian moral-epistemic interpretations of curiosity as a vice, as well as *the destruction* of Aristotle’s theoretical wonder, became the premises for the development of Heidegger’s own take on the problem. In *SuZ* 1927, Heidegger thoroughly develops the existential of curiosity in the 36th paragraph, but when it comes to *θαυμάζειν* he merely indicates that it refers to a sort of “*contemplation that wonders at being... to the point of not understanding*” (Heidegger 1977a, 229; 1996, 161]), a type of contemplation that has nothing in common with the fallen curiosity. It is plausible that he projected an unravelling of the

authentic *θαυμάζειν* for the second part of his *magnum opus*, the part which has remained unwritten.

Ten years later, in a lecture course from the winter semester 1937-1938 (Heidegger 1992, 151-197), Heidegger returns to the question concerning the meaning of *θαυμάζειν* that he left for the most part unanswered. This text finally provides the much-anticipated end of his destruction of the phenomenon. This is achieved by a clear delimitation of wonder (*Erstaunen*) from curiosity (*Neugier*), amazement (*Sichwundern*), marvelling (*Verwundern*), admiration (*Bewundern*), astonishment (*Staunen*), and awe (*Bestaunen*). Here, Heidegger gives an extended thematization of *θαυμάζειν* in thirteen features that effectively reverses “the reduction” of wonder that occurred with Plato and Aristotle. Therefore, *θαυμάζειν* names *the basic disposition* (*Grundstimmung*) that determined *the first beginning of thinking* in the Western tradition, an attunement that overturns the relation of familiarity with the immediate beings which become most unusual. “What alone is wondrous: beings as beings.” (Heidegger 1994,145). *Θαυμάζειν* dis-poses the Dasein into a space without entrance or exit, in which the only option becomes *the essential thinking*, the genuine questioning of being in *unconcealedness* (*ἀλήθεια*). Heidegger reckons that this grounding experience was limited only to the first thinkers, our historical epoch could not retrieve their harmonic attunement with the being. His later mentions of wonder in the 1955 conference: *What is Philosophy?* (Heidegger 2006, 22-23; 2003, 79-81]), or in the 1969 *Le Thor Seminare* (Heidegger 1977b, 331; 2012, 38]) stem from this text and reach the same conclusions.

To sum up, through the destruction of the Greek and Judeo-Christian traditions Heidegger aims in the early writings at the ontological core of wonder, as an *existential*, but succeeds into unfolding only its fallen counterpart, namely curiosity. In his later thought he brings some light on the problem but settles on indicating the ontological determinations of *θαυμάζειν* belonging exclusively to the inception of Greek thinking.

*

Apart from the fact that Alexandru Dragomir² (1916-2002) and Anton Dumitriu³ (1905-1992) were both highly trained professional thinkers that were forced to spent most of their lives in a totalitarian society, they have little in common. Dragomir's thinking stems from the metaphysical-phenomenological traditions of philosophy while Dumitriu was committed to the history of logic and epistemology. The only legitimate perspective that can bring together the two thinkers is that their writing bears proof of some of the earliest reception of Heidegger in the Romanian philosophy. Although their texts are worthy of an extended analysis, we will focus exclusively on the topic of *θαυμάζειν*.

1. Alexandru Dragomir's wonder at *the world we live in*

In a series of private conferences held in 1988, intitled *About the world we live in*, Dragomir briefly addresses the problem regarding the origins of the theoretical thinking and the appearance of the intellectual way of life in the Greek world. In the central focus of his analysis stands the A29 Diels-Kranz fragment, attributed to Anaxagoras, according to which "...the aim of life is *θεωρία*, and that from it [is born] freedom" (Dragomir 2016, 134). Dragomir reads *θεωρία* in the sense of "understanding the world" and *ἐλευθερία* as *the inner freedom* derived from autonomous thinking. The establishment of this radical kind of relation with the world signifies the birth of a new human type: the intellectual – "someone who values the intellect more than anything and who considers knowledge to be the sole purpose of human life" (Dragomir 2016, 136). This inception that on a large scale predetermined the course of our entire history and preconfigured the *world we live in*, had two immediate consequences. Firstly, the intellectual – in the name of his freedom – tends to oppose the previous social, political, and religious order. Secondly, due to *a latent possibility*, the intellect is inclined "to proclaim its own absolute supremacy" (Dragomir 2016, 137), thus instilling a deviation of the human

being. At this point, Dragomir is indebted to the Nietzschean reading of the beginning of rationality and goes further in arguing that through this *coup* the intellect becomes *the tyrant* of human being. As a result, the intellect fails its purpose as *guide* in order to become the mere *producer* of science and technology. Moreover, following Heidegger, Dragomir traces this shift in Aristotle's articulations of the emergence of science where the latter argues that the purpose of the highest form of knowledge is knowledge itself. In order to prove that the ultimate knowledge has no practical outcome Aristotle advances two genealogical explanations regarding its conditions of possibility: the autonomous *Σοφία* starts from *οχολή* (leisure) and *θαυμάζειν* (wonder). Same as Heidegger, Dragomir comprehends *οχολή* as *an inner disposition* that induces a halting in *the flow of life*, a transgression of the immediate concern. In the same way, *Θαυμάζειν* indicates a complementary disposition that *inter-rupts* the flow of life and instates the object of wonder in the central focus of our attention. Here, Dragomir seems to be on the same page as Heidegger, wonder and leisure are no mere emotional or mental states but *existentials*, fundamental structures of our Dasein. Although Dragomir lacks Heidegger's dual representation of wonder (fallen-authentic) and his *destructive* method, he has the merit of confronting a question his mentor left unanswered.

If wonder begins with the realization of the *strangeness of world* and the more we go back in time, the more intense this disposition is, than what counts as its origin and why were the first Greek thinkers better equipped to be attuned to it than us?

“For me, this sensation of strangeness is based on three things: (1) the belief that the world is made; (2) the belief that, given that it is made, it is not made by us; (3) and the belief that, since we did not make it, we cannot understand it either. On the other hand, the world of technology does not inspire fear in me, and does not cause me truly to wonder, precisely because this world is made up of technological products that we ourselves made; and since we have made them, we understand them; and since we understand them, they no longer seem as strange to us as the plants, the animals, and the mountains, which we did not make. Thus, my wonder before them is no longer so intense” (Dragomir 2016, 140).

In other words, the assumption that *the world of nature* is made by something other than us grounds *the wonder-worthy* fundamental strangeness. As far as our understanding is shaped by the things we made and the *non-made* reality is incomprehensible, the only way to approach *the world of nature* remains to consider it similarly made. In a note explaining this thought, Dragomir points out that the assumption that “*reality is something made*” (Dragomir 2016, 140) is central to the Greek understanding of the world, to the Christian worldview, but also to the modern scientific worldview (the hidden belief behind the idea of law of nature is that someone made them). Moreover, Dragomir adds that even the correspondence theory of truth silently assumes this belief.

In Heidegger’s meta-narrative of the history of being, *Θαυμάζειν* refers in a strict sense only to the *first beginning of philosophy*, when it played the role of the unifying fundamental disposition that *in-formed the essential thinking* of the Greeks. But Heidegger never justifies in a direct way why *Θαυμάζειν* belonged exclusively to the relation of the first Greek thinkers with the world and why this type of basic disposition is forever lost? Dragomir gives this question a powerful answer by bounding the decline of wonder to the progressive abandonment of the world of nature and also to the loss in our time of the belief that reality is made.

2. Anton Dumitriu’s *philosophia mirabilis*

In 1974 Anton Dumitriu publishes in spite of harsh censorship a peculiar book even by today’s standards: *Philosophia mirabilis. An attempt into an unknown dimension of the Greek philosophy* (Dumitriu 1974). In this text, Dumitriu gives course to an ambitious project to unify and systematise Aristotle’s metaphysics and to an honourable extent he succeeds in depicting a complete picture. Dumitriu wrote with a didactic intent thus his exegesis is worthwhile but unfortunately this text was never translated into English. The surprising fact is that the logician Dumitriu assumes here a critical dialogue with Heidegger (one of the forbidden philosophers for the most part of the Romanian totalitarian

communist regime) on the matter of understanding Greek thinking. The extent of his critique of Heidegger need to be deciphered within a hermeneutical attitude of generosity, especially since Dumitriu had access only to the 1954 edition of “*Vorträge und Aufsätze*” (Heidegger 2000) and to the 1956 Neske edition of the “*Was ist das – die Philosophie?*” (Heidegger 2006). Nonetheless, this limited reception created the conditions for an original project.

Being unaware of Heidegger’s early readings of Aristotle and having at disposal only a few of his renderings of the presocratic thinkers, Dumitriu adopts Heidegger’s ontological framework of understanding the fundamental disposition of wonder. The problem he encounters is that in the traditional interpretation of Aristotle, *Θαυμάζειν* is nothing more than a passing pathos that brings into attention our ignorance on a matter and thus activates our drive to become knowledgeable. In contrast, for Heidegger this *pathos* names the ἀρχή of thinking in its *fullest sense*, as a *governing principle*. “The pathos of wonder thus does not simply stand at the beginning of philosophy, as, for example, the washing of his hands precedes the surgeon’s operation. Wonder (*Erstaunen*) carries and pervades philosophy” (Heidegger 2003, 81). Additionally, in one of the central lines of *What is Philosophy?* conference, Heidegger argues that the archetypal “object” of wonder could not be the everyday paradoxes or difficulties but “the fact that being is *gathered together* in Being” (Heidegger 2003, 49). If Dumitriu in his attempt *to recover the original and authentic meaning of philosophy* is to keep the Heideggerian view of wonder, how could it be reconciled with the traditional perspective he previously endorsed?

Firstly, Dumitriu argues that Heidegger’s reading of Aristotle is ground-breaking but missed the deeper sense of the Greek wonder. According to Dumitriu, Heidegger only accurately described the passive aspect of wonder in the sense of the disposition throughout which the beings are attuned and opened to their being. Instead, Dumitriu believes that *Θαυμάζειν* also contains an active meaning, on the grounds of its archaic descendance from *θαῦμα* – miracle. Accordingly,

philosophy starts from the shock or trauma (*θαῦμα*) of actively realizing *the miracle of being*, and only when it comes to articulating this grounding experience the permanent tension of wonder (as Heidegger described it) is necessary.

Consequently, Dumitriu claims that Greek theoretical philosophy is essentially two sided. On the one hand, the first philosophers understood thinking as a “*thaumasia philosophia* (θαυμάσια φιλοσοφία)” – *a philosophy of miracle* – i.e., the active experience of the miracle of being that determines and changes the ontological status of *Sophos*; on the other hand, thinking necessary becomes knowledge about being, thus a “*philosophia mirabilis*” – *a philosophy of wonder* (Dumitriu 1974, 155). Ultimately, in a dark irony of the history of reception, Dumitriu arrives at the conclusion that Heidegger did not think through the event of being. Still, Dumitriu’s intuition that *Θαυμάζειν* conserves a glimpse of the Homeric *θαῦμα* is reasonable and the attempt to make sense of Aristotle noetic philosophy by organizing it around this idea is also worth considering. Unfortunately, the contingencies of history restricted their development and impact.

*

In conclusion, although the two understandings outlined here have a limited scope of applicability in Heideggerian studies, these early interpretations are meaningful because they advance the question regarding the connotations of *Θαυμάζειν*. The fact that both of them independently assumed Heidegger’s ontological framework and pursued paths of developing it, despite their limited access to his writings, bears testimony of the potential impact of Heidegger’s thinking on the way to a philosophy of wonder.

NOTES

¹ “For the primordial sense of being is *being-produced* (Hergestelltsein)” (Heidegger 2002, 144).

² The main biography of Alexandru Dragomir was written by Gabriel Liiceanu (2004, 17-65). We assume that Dragomir had access to most of Heidegger’s published writings prior to 1943, at least during his two years of doctoral studies in Freiburg (1941-1943).

³ For a introductive biography of Anton Dumitriu see Stanciu (2013, 407-425). The *History of Logic* (Dumitriu 1977) is the only translated writing of Anton Dumitriu.

REFERENCES

Aristotle. 1975. *Metaphysics*. Edited and translated by W.D. Ross. Oxford: Clarendon Press.

Dragomir, Alexandru. 2016. "The world we live in." Translated by James Christian Brown. Switzerland: Springer (*Phaenomenologica* 220).

Dumitriu, Anton. 1974. *Philosophia mirabilis. Încercare asupra unei dimensiuni necunoscute a filosofiei grecești*. Bucharest: Editura enciclopedică română.

_____. 1977. *History of Logic*. Volumes I - IV. Translated by Duiliu Zamfirescu, Dinu Giurcăneanu, Doina Doneaud. Tunbridge Wells, Kent: Abacus Press.

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

_____. 1977b. *Vier Seminare*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. [GA 15]

_____. 1992. *Grundfragen der Philosophie: Ausgewählte „Probleme“ der „Logik“*. Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman. [GA 45].

_____. 1994. *Basic questions of philosophy: selected „problems“ of „logic“*. Translated by Richard Rojcewicz and André Schuwer. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.

_____. 1996. *Being and Time*. Translated by John Stambaugh. Albany, New York: State University of New York Press.

_____. 1999. *Zur Bestimmung der Philosophie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. [(KNS-Kriegnotsemester 1919; GA 56-57]

_____. 2000. *Vorträge und Aufsätze*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. [GA 7]

_____. 2002. *Phenomenological Interpretations in connection with Aristotle: An indication of the hermeneutical situation*. Translated by John Van Buren. In *Supplements: from the earliest essays to Being and Time and beyond*, ed. by John Van Buren. New York: State University of New York Press.

_____. 2003. *What is Philosophy?*. Translated by William Kluback and Jean T. Wilde. Lanham: Rowanand Littlefield Publishers.

_____. 2005. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. [GA 62]

_____. 2006. "Was ist das – die Philosophie?". In *Identität und Differenz*, 3-27. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. [GA 11].

_____. 2008. *Towards the Definition of Philosophy*. Translated by Ted Sadler. London: Continuum.

_____. 2012. "Four Seminars." Translated by Andrew Mitchell and François Raffoul. Bloomington: Indiana University Press.

Liiceanu, Gabriel. 2004. "The Notebooks from Underground." Translated by J.C. Brown. *Studia Phaenomenologica* IV (3-4): 17-65.

Stanciu, Diana. 2013. "Anton Dumitriu, the 'Axiomatic Culture' and the 'Crisis of the West'". *European Review of History: Revue européenne d'histoire* 20 (3): 407-425.

Ioan Ciprian Bursuc is a research assistant at "Alexandru Ioan Cuza" University of Iasi. His research interests are the history of metaphysics, phenomenology and hermeneutics.

Address:

Ioan Ciprian Bursuc
"Alexandru Ioan Cuza" University of Iasi
Department of Philosophy
Bd. Carol I, 11 700506 Iasi, Romania
Email: bursuc.ioanciprian@yahoo.com

Book Forum

**Book Forum on *Estetica e natura umana*:
Questions by Simona Chiodo, Roberta Dreon, Shaun
Gallagher, Tonino Griffero, Jerrold Levinson,
Claudio Paolucci, Richard Shusterman: Replies by
Giovanni Matteucci**

Gioia Laura Iannilli, Stefano Marino (eds.)
University of Bologna

Giovanni Matteucci, *Estetica e natura umana. La mente estesa tra percezione, emozione ed espressione* (Carocci editore, Roma 2019, 272 pages).

Keywords: aesthetics, human nature, experience, mind, pragmatism, phenomenology, cognitivism

Introduction

From a certain point of view, the relation between the study of the human mind and the philosophical field that, ever since Baumgarten's "baptism" in the 18th century, we have been used to call "aesthetics" is as old as philosophy itself. For example, it may perhaps sound thought-provoking, but at the same time it is true, that it is possible to find Aristotle's "aesthetics" – in the original meaning of a theory of perception, referred to the etymology of the word deriving from the Greek *aisthesis* – more in his work *Peri Psychēs* (*De Anima*) than in his work *Peri poietikēs* (*De Poetica*). And it is also uncontroversial that, for example, Kant's aesthetics – or, more precisely, his transcendental foundation of a critique of the aesthetic power of judgment – rests, as far as its general significance is concerned, on his broader analysis of all the faculties of the human mind (faculty of cognition; feeling of pleasure and displeasure; faculty of desire) as connected to

the specific faculties of cognition (understanding; power of judgment; reason), and must be properly contextualized in such an analysis of the human mind, as nicely explained in § IX of the Introduction to his third *Critique*.

At the same time, however, it is also certainly true that the growing and seemingly unceasing “compartmentalization” and “specialization” of human knowledge, especially in the last two centuries, has progressively led aesthetics and the philosophy of mind (like all other philosophical sub-disciplines, of course) to somehow establish themselves as autonomous and, in a sense, separate fields of inquiry, with little or no communication between them: a process, the latter, that probably has also been favored by the primacy, in the last centuries, of a quite narrow conception of aesthetics that only defined it as the philosophy of the Fine Arts and thus confined “the aesthetic” in the realm of “the artistic”. Anyway, although this process has probably been characteristic of the main part of the 20th century, over the past few years it has been possible to observe how aesthetics and some new theories of the mind have been not only crossing paths again but also increasingly benefitting from each other in terms of an expansion of their *foci* and scope. Yet, just like in any newly established (or, say, newly re-established) relationship, misunderstandings and shortcomings are always possible, and it is not an easy task to “make things work”, when certain “old habits” still prevail – like that, as we said, of limiting aesthetics only to the philosophical interpretation of works of so-called High Art, and of considering aesthetics and the philosophy of mind as autonomous, separate and non-communicating fields of investigation.

In this context, we consider it intriguing and stimulating to observe how Giovanni Matteucci’s recent book *Estetica e natura umana. La mente estesa tra percezione, emozione ed espressione* (Carocci editore, Roma 2019) ambitiously aims to bring together on the same ground – namely, a study on human nature – the tenets of the two

fields of research mentioned above, and to show that things are actually easier than they seem, so to speak. This “easiness”, though, comes about only after having built a very complex and articulated path addressing both consolidated and recent, more original conceptions, both traditional and unconventional, challenging views. The path outlined in the book *Estetica e natura umana* and some recent articles by Matteucci is aimed at re-establishing the continuity that exists between various aspects and modalities connoting human experience: a continuity, the latter, that according to Matteucci has been undermined by a centuries-long dualistic philosophical attitude towards human nature as such.

On this basis, we thought it stimulating for scholars of philosophy, for readers of “Meta” and for the author himself, to put his original philosophical conception to the test, so to speak, by planning and organizing a book forum with some questions asked by distinguished philosophers of our time working on both aesthetics and the philosophy of mind, and with the detailed replies provided by Matteucci. The complexity underlying Matteucci’s recent philosophical research is thus attested, beside his writings, by the wide-ranging questions raised by the discussants involved in this Forum: Simona Chiodo, Roberta Dreon, Shaun Gallagher, Tonino Griffero, Jerrold Levinson, Claudio Paolucci, Richard Shusterman. The topics and problems called into question by each of them, according to their specific competence, span from the relation to the traditions of pragmatism and phenomenology to enactivism, from the question of aesthetic properties to the role of the body in aesthetic experience, from the relation between perception and language to technology, just to mention a few of them. In our view, as editors of this book forum, the discussants’ questions and the replies provided by the author ultimately prove how flourishing, rich and full of potential, also for further discussion, this field of research currently is.

Précis of the research: Aesthetics and Human Nature: Extended Mind and “Experience-with”

Giovanni Matteucci
University of Bologna

This book forum revolves around a volume published in Italian (Matteucci 2019a) and other related essays in English (Matteucci 2018, 2019b, forthcoming) whose main concern is to describe aesthetic experience in its characterizing aspects. This topic is approached in the light of some positions that have emerged recently in various fields, primarily concerning theories of the mind and evolutionary studies. These are stances that are strongly incompatible with the traditional schemes through which human experience in general has been described for a long time (and still often is described). Such recent approaches seek to overcome an underlying dualist approach that has been consolidated since Cartesian modernity. In this regard, the thesis I advocate is that the aesthetic is a privileged test bed for this overcoming, given the peculiar relational character that is nested in it and that too often is instead neglected.

The implications of this neglect are manifold. On the one hand, the lack of an in-depth study of the interactional nature of the aesthetic leads those who carry out empirical investigations on this experiential modality to reductively equate its scope with a culturally compromised artisticity, precisely in an era like ours in which the very notion of art itself seems to have entered a crisis to the point of almost losing a great part of its exemplary function. Today the aesthetic is experienced largely and meaningfully far beyond that secluded cultural sphere which for two centuries has been seen as its ideal territory. Hence the impression of asphyxiated circularity that derives from neuroscientific researches that aim at defining the specificity of aesthetic experience through lab investigations in which subjects are exposed to objects that are presumed to have a univocal and unquestionable artistic status, while it is actually hardly more than conventional. On the other hand, the persistence of a certain faithfulness to schemes drawn from the modern

gnoseological dualism seems to be a decisive obstacle preventing aesthetics from actually accepting in its agenda issues deriving from new conceptions of the mind and human nature that are implied by the most recent studies in cognitive sciences and evolutionary studies. They are in fact schemes that at most try to restore only downstream the relational tenor of the aesthetic, *de facto* sterilizing its operative efficiency.

Against this neglect, I try to discuss some elements that, in my view, can contribute to overcome the traditional paradigm according to which the human experience must be traced back to a contrasting relationship between the horizon of subjectivity and the horizon of objectivity. I refer to this traditional paradigm with the formula “experience-of”, since it equates every experiential interaction, even the aesthetic one, with a cognitive relation in the strict sense of an agent, i.e. the bearer of experience, to a content that is external and extraneous to her/him. Among the many corollaries of this paradigm are the subordination of the description of aesthetic experience to the description of cognitive experience, and therefore the focus on issues related to judgment, representation, evaluation, etc., i.e. all forms in which we could say that the experience *of* an object by a subject takes place. Relevant implications of this paradigm are views of perception, emotion and expression that are projected onto the aesthetic on the basis of their conformity to cognitive needs, at most measuring the gaps between them and these standard needs. The result is, however, the concealment of the peculiarities of the aesthetic, as if its purpose was to serve knowledge and conceptual thought, perhaps in order to disclose some new or unprecedented horizons.

I therefore contrast the paradigm just mentioned with a very different one, which I refer to with the formula “experience-with”. According to this conception, experience is first of all a situated interaction, involving an organism and its surroundings, endowed with its own structures and modes of meaningfulness already for how it develops in sensible textures. Aesthetic processes are accordingly understood as immersive practices that do not primarily serve to define or categorize but rather to perceive and feel, not to formulate theories about the world but rather to carry out the environmental interaction.

This is how I try to describe the complex articulating of the practices of perceiving, (emotional) feeling, and expressing as a development of that organism's condition of intimate involvement in the material processes in which the surrounding environment unfolds. I refer to this "material engagement" (see also Berleant 2000 and Malafouris 2013) with the notion of "collusion", aiming to indicate that one is implicated in an experiential arc as a vector of a field, according to the metaphor of the game or *ludus* from which also the "allusion" (the character of invitation to the game that the field has with its connotations) and the "illusion" (the constrained moving about within the field, the playing along with the latter) derive.

In order to emphasize in the most powerful way the peculiarities of this paradigm, especially in comparison with the traditional one, my argument often accentuates the reasons for their contrast. However, the traits which on the theoretical level thus contrast two different paradigms, on the experiential level must be considered as pairs of terms between which a relationship of mutual indeterminacy must be established. They are poles of dynamic distinctions (starting from couples such as thematic-operative, predicative-antepredicative, judgment-perception, propositional-expressive, etc.). Indeed, nothing excludes that all these cases are about mutually irreducible elements that nevertheless persist over the same domain and that therefore complement and sustain each other in the concreteness of the phenomena.

The emphasis on the specific aspects connoting this paradigm is aimed at clarifying a fact that I consider essential. It seems to me that precisely in these praxes of *aisthesis* and in these practices of the aesthetic, in fact, the coupling between organism and environment that qualifies the human mind as enactive (rather than contemplative), embodied (rather than spiritualized), embedded (rather than abstract) and therefore extended (rather than intracranial), surfaces in a "primitive" way (in the sense of something which is underivable from something else). In the aesthetic device *Homo sapiens* finds – so to speak – a prototypical dialogical partner that makes it that cooperative and "collusive" being that also supports its ability to design a knowledge and experience of the world, but that first

of all makes it co-evolving with its own ecological niche and unavoidably jointed with the latter.

The aesthetic is therefore understood here as that particular dimension in which the human being is trained to have an experience “with” the world before an experience “of” it. Insofar as they are aesthetic, this is what so-called works of art disclose. What happens when, while reading a novel, we intensely savor the emotions of the narrated scenes yet without personally feeling them, or when, while listening to a piece of music, we follow a meaningful enveloping texture that cannot be formulated with clarity and distinction in propositional terms? In such cases we find ourselves immersed in a dynamic field of *expressive correspondences* which is populated by vectors that overwhelm us the more we feel them as “our own”. In such situated interaction, that is, we take part expressively, without however being able to claim that we are the ones who cognitively govern what happens despite the fact that we are clearly actively engaged in it. The contents of the environment operate as an integral part of that same mind which we also feel we belong to. It is an extended mind, which we carry out by enacting its expressive potential.

If understood in this experiential sense, the paradigm of the extended mind thus finds in the aesthetic the evidence it needs to lose the character of a metaphysical assumption that many of the critiques raised against it have been based upon. The aesthetic turns out to be a primitive occurrence of that “parity principle” that is the kernel of the extended mind, since this principle is felt and directly practiced in it. It almost plays a role of a “sensible” guarantor of the inseparability of mind and world claimed by the cognitive paradigm of the extended mind: as an experience “in the flesh” of a primary coupling, the aesthetic can offer that felt evidence without which the extended mind is reduced to either a metaphysical ambition or an exhausted metaphor. Yet, this applies as long as we conceive of the aesthetic not as a property or a state, but as a relational modality, i.e. in its “adverbial nature”, which makes it elusive every time one attempts to determine its specific function, especially from a cognitive point of view.

This approach is tantamount to amending the model of the extended mind from its canonical functionalist connotation and takes on a distinctive enactivist characterization, which is articulated in structures that possess “performative and operative nature”. In other words,

the mind is extended when it is aesthetic. Irreducible to mere functionality, the aesthetic primitively expresses the experiential (and not the ontological) cell of our mind, of which it is hence a factor of extension, an “extensional functor” between organism and environment: it appears when the organism feels itself both active and passive by participating in an environment which it feels as equally active and passive in a unitary, at least possible, horizon of sense. In musical terms, it is a cadenza shared between soloist and orchestra in which, in every single moment we cannot but sense how boundaries, established roles are porous and evanescent. Something creative, apparently: as an extended mind *Homo sapiens* dwells on this aesthetic threshold, forced by its own nature to creativity (Matteucci 2019b, 179-180; cf. 2019a, 57-58).

On the other hand, the undeniably at least intersubjective status of the aesthetic suggests that the latter cannot be reduced to mere subjective contingency. Therefore, it's either one thing or the other. It could be per se a cognitive content that can be determined thematically, but then we should show how this cognitive determination could take place, while modern aesthetics has actually failed in doing this, both *a parte subiecti* and *a parte obiecti*. Otherwise, it should be understood as a potentially transversal factor with respect to human experience, which in some cultural contexts is elevated to a content that can also be cognitively determined, for example as artistic. The adoption of the model of the extended mind in an enactivist sense through the paradigm of the experience-with seems to me a way to take the second path. The first step is to recognize how – experientially – the root of the extension of the mind has (at least: also) a *primitive* aesthetic character, that is, not derivable from the cognitive dimension but not necessarily foundational with respect to it.

In this analysis aesthetic experience proves to be “perceptualization” rather than “conceptualization”: a way to make perceive and sensible, an acting through explorative orientation, rather than a way to categorize and judge. This has led me to take an analytical-material approach, investigating

processes that immanently constitute the praxis of *aisthesis* so to speak horizontally, without assuming layers or levels hierarchically arranged on a vertical axis, both top-down and bottom-up. One way in which I characterize this approach is by saying that it tends to be phenomenological, and thus alternative to the various and more or less explicit forms of transcendental criticism and of empiricism that are often prevailing today and that, in my opinion, fail in grasping the primitive collusiveness of the extended mind as experience-with.

My research therefore moves within apparent boundaries and may even appear incomplete and lacking compared with what is normally expected from an aesthetic theory. It is not primarily concerned with evaluation, pleasure, representation, definition of art, etc., that is, with a great part of the content of the current agenda of aesthetics. The reason for this absence is that I believe that those issues become preconditions for the aesthetic discourse only on the basis of the option, which I counter, of the unilateral adoption of the experience-of paradigm. If anything, I rather think that we should address these issues starting from the aesthetic practices that I have tried to describe.

Recurrent topic of the research, then, is the comparison between the prevailing antepredicative and non-judicative, or sub-judicative, mode of experience in *aisthesis* and the one that prevails in the field of knowledge and conceptual determination, that is, judicative propositionality. Also in this case, the distinction should be understood as a dynamic polarization, and not as a relationship between straightforwardly alternative planes. The difference is between the dense, thick texture and the discrete, thin configurations of the same experiential interaction. It is possible to observe all this as reflected in the analysis of aesthetic utterances, in which linguistic, predicative and propositional forms are used outside their canonical function to express the “overall” (non-atomic, “internal” or nuclear) content of the sensible interaction between the organism and the environment. Such a phenomenon somehow summarizes the main features of the experience-with specifically differing from those of the experience-of, showing

how the aesthetic constitutes a field of tension through which nature becomes human for *Homo sapiens*.

The expression “human nature” takes on a special meaning here. It does not denote the essence, or essential endowment, of a particular entity, but rather the way in which *Homo sapiens* shapes itself in the exploratory relationship with its own world, so as to translate the environmental setting it interacts with into something extensively “own”, contributing to the co-evolution of its ecological niche. Human is that nature that integrates itself into the extended mind because the organism and the surrounding environment that immanently emerge from their correlation equally belong to it. In other words, human is that nature potentially enacted thanks to aesthetic-expressive devices that are established within the “material collusion”. The model of the extended mind, then, leads to an extended conception of human nature itself.

I am extremely grateful to the various colleagues who have paid attention to my work by participating in this book forum. Their questions encouraged me to go deeper into aspects that are useful to critically test the perspective that I have tried to outline. The questions raised are often intertwined, and I apologize in advance, should some of my replies be repetitive. Moreover, some elements of my colleagues’ rich questions could not be addressed in my replies. Going into further details and considering a number of further implications would have required the formulation of theses and arguments far exceeding what was suitable for this context.

I asked the editors of this book forum to arrange the questions and my replies by following the alphabetical order of the discussants’ names, but with one exception. The question that will be considered at the end, in fact, requires an open perspective, as it were, that is particularly useful for a non-definitive conclusion and therefore for a sort of re-opening of the discourse that I was able to develop in the texts considered here.

Finally, I would like to sincerely thank the journal “Meta” and its editors for welcoming the idea of this book forum, and, with particular fondness, I would like to thank Gioia Laura Iannilli and Stefano Marino for having organized and edited it.

Questions to Giovanni Matteucci

Roberta Dreon (Cà Foscari University of Venice)
Shaun Gallagher (University of Memphis)
Tonino Griffero (University of Rome “Tor Vergata”)
Jerrold Levinson (University of Maryland)
Claudio Paolucci (University of Bologna)
Richard Shusterman (Florida Atlantic University)
Simona Chiodo (Polytechnic University of Milan)

1. Roberta Dreon to Giovanni Matteucci

Giovanni Matteucci's book *Estetica e natura umana* (2019a) presents a rich theory of the aesthetic in human experience, connecting at least three major strands of inquiry: the legacy of John Dewey's pragmatist aesthetics, phenomenological theories about perception and the relation between experience and judgment, and recent debates in post-cognitive science, eventually supporting a radical view of the mind as embodied, embedded, enacted, and extended.

Influenced by Dewey, Matteucci's basically favors an anti-subjectivist and anti-dualist idea of experience that he labels “experience-with” and contrasts with the more traditional view that he calls “experience-of”. Very roughly, the latter conception is based on the opposition between two kinds of entities, a subject and an object, and considers cognition as the pivotal relation in order to connect the two poles; by contrast, the former conception gravitates around an organism's embedment within an environment, which the organism itself belongs to and interacts with rather than simply standing before reality and its objects. By adopting a reframed conception of experience of this kind, Matteucci conceives of the aesthetic as a mode of experience where the “material engagement” and the profound “collusion” of the perceiver within a perceptive field is intensified and becomes manifest (or expresses itself) by exhibiting its usually functional structures (Matteucci 2019a, 48). Consequently,

artistic practices and experiences – such as, for example, reading a novel or carefully listening to a musical piece, almost being absorbed by it – represent cases of stronger and self-manifesting entanglement and “collusion”, rather than the sole and exhaustive objects of aesthetic theory. A third pivotal claim of the book is that aesthetic perception and aesthetic feeling are the two practices by which the holistic structures of an experience become explicit without being objectified – at least, this is how I understand the author’s words.

Given this general theoretical framework, I find Matteucci’s proposal stimulating on many levels.

First of all, if the peculiarity of the aesthetic features in experience do not properly consist in embedment, “collusion” or material engagement, but are constituted through the coming into appearance of this very structure of experience, one cannot state that experience is pervasively aesthetic (Matteucci 2019a, 48). In the case of more cognitively oriented interactions, such as formulating a judgment, they do not primarily focus on an experience as a whole; rather, they require an analytical working out and breaking up into discrete units of the whole of “experience-with”, although they derive from the latter. This is even the case with habitual actions and behaviors, where everything works as usual and no obstacle interrupts the interaction: for example, when I am riding a bicycle, my practical collusion with the bike and with the street that I am crossing does not come in the foreground. Of course, when I enjoy riding my bike with my family on a Sunday morning, I focus on the specific integration of my experience, but this case is different from that of using my bike to reach the train station and go to work.

One further point deserving attention concerns the practical or enactive meaning of “aesthetic perception”, considering that it is conceived as a mode of perception that consists of making the aspects of an “experience-with” manifest without translating them into a predicative form.

One related question regards a clarification of the intertwined relation between aesthetic perception and feeling in “experience-with”. How are they connected? Are they mutually conditioning aspects of an “experience-with”, or are they

abstracted elements of a primarily affective perception that one can only differentiate later and for the sake of theory?

Beyond these specific questions, my main interest lies in the following issue: is there any space and role left for cultural naturalism in Matteucci's theory of the aesthetic in experience, that is, a form of non-reductive naturalism characterizing both Pragmatism and Enactivism, as well as Phenomenology (at least in Merleau-Ponty's approach)? Although the author mentions organic-environmental interactions as the core of "experience-with" at the beginning of the book, later the Husserlian notions of perceiver and field of perception seems to prevail, and it remains unclear how the author's conception of the aesthetic is related to life within an environment.

In other words, how should we understand the aesthetic as a manifestation of the basic "collusion" characterizing human experience connected with struggling, moving, and acting in the natural and naturally cultural space that is the peculiarly human world? And where is the place of language to be found, given that the human niche has developed not only aesthetically but also through language? Can propositional judgments be assumed as the standard for linguistic practices and, consequently, still be opposed to aesthetic perception and feeling? I wonder whether a number of linguistic interactions, in turn, could be better understood as forms of collusive, materially entangled "experience-with". What I have in mind here are the kinds of practices studied by anthropologists, developmental psychologists, and evolutionary linguistics, that have come to focus on language as a means to build and maintain bonds, share attention, make things in common and pursue purposes, share pleasure and suffering, and that function in a formulaic and holistic fashion, rather than analytically.

I think that, although Matteucci once states that aesthetic perception and language are at least co-primitive (Matteucci 2019a, 60), a more flexible approach to language than the one supported by Husserl's treatment of judgment could better support the kind of natural continuity toward which all three of his inspiring intellectual traditions tend.

Giovanni Matteucci: *Reply to Roberta Dreon*

I am grateful to Professor Dreon for providing an accurate synthesis of the theoretical framework of my research. In particular, Dreon is right to say that a “pivotal claim” of my proposal is that “aesthetic perception and aesthetic feeling are the two practices by which the holistic structures of an experience become explicit without being objectified”. I would add, in this regard, that the non-objectifying explicitation at stake here is tantamount to the operative texture of experience becoming conspicuous and striking, according to a spectrum that goes from saliency to blatancy, in phenomena that populate a complex field spanning everyday life and spectacularized aestheticization.

In the central passages of her contribution, Dreon calls attention to some points that I find converging on an equally important issue: the peculiarity of the aesthetic and its characterization with respect to ordinary experience. This is a question that is also raised by other contributions, and which in fact is transversal in relation to my research. In fact, if one describes aesthetic experience while dismissing any specific content determination, doesn't the aesthetic end up coinciding with experiencing in a vague and generic sense?

In my opinion, the inderivability from specific contents, whether they are specific properties of the object or specific states and attitudes of the subject, shows that the aesthetic consists in a peculiarly relational connotation. To put it very briefly: aesthetic is in the first place neither an objective content one has experience of, nor a subjective content that one assumes when having experience of something; aesthetic is, rather, a way in which the interaction between organism and environment is established, in which subjective and objective polarities emerge primitively in an expressive correspondence. It is in this sense that I recognize an *operative* dimension to the aesthetic. “Operative” is understood here in a phenomenological sense, as that which acts in the constitution of a phenomenon without being thematically identifiable and yet in an indispensable way. As a matter of fact, it does so in such a way as to lose its processual and institutive peculiarity at the very moment in which it is translated into a thematic content. From

a positive point of view, it could also be said that – just like the aesthetic – what has an operative nature always eludes any definition and determination that one may attempt to provide of it, by demanding that a further processuality be carried out and that, once determined and thus fixed, would turn out to be an empty shell.

It is in this sense I maintain that the aesthetic is pervasive with respect to experience as a whole. In paraphrasing a passage in which I state this (Matteucci 2019a, 48), Dreon omits the adverb “potentially” that is actually decisive for me (“As a particular relational modality, the aesthetic is [at least potentially] pervasive...”). In fact, I believe that the potential/actual nexus is very useful to describe the relationship between operative and thematic that I have in mind in my characterization of the aesthetic. The operative components are characterized by the way in which (*how*) they are staged or enacted. Consequently, “aesthetic” is not the perception of something peculiar, but it is the perceptual praxis whose constitutive operativity saturates the scene, i.e. when what prevails over any functionalization is the expressive correspondence in which one finds oneself entangled in the experience with the environment. That such a “collusion” can be found in every real perceptual act, although according to different degrees of actuality/potentiality, does not seem to me an argument that proves my thesis wrong. Rather, it strengthens it: everywhere human experience takes place, a potential significance is presumed to precede any dichotomous relationship, any denotative meaning. The latter is reached, if anything, when the material collusion is aimed at a determination. But then the collusive elements flow back into a merely tacit operativity, to allow room for a thematic and cognitive configuration. Thus perceiving becomes ascertaining or recognizing and is no longer exploring. The thematic, therefore, does not inhabit a different world than the operative. It is a journey through the same territory that requires segmentation according to particular syntactic configurations. It makes discrete what operates as material density within a mere sensible manifestation.

The other side of the coin is that the aesthetic always appears on the verge either of flowing back into tacit operativity or ending up in thematic determinations. It always seems to be on the verge of disappearing, as everyone who pondered the fragility of beauty knows well. This is very important in order to describe the dimension that Western culture has attributed to the Fine Arts over the past three centuries. In that dimension, thematic contents (religious beliefs, philosophical ideas, properties of materials and forms, psychical contents and so on) are anything but irrelevant. But all these contents have an aesthetic sense to the extent that they sustain the course of the manifestation without making the thematization they carry with them prevail. Therefore there can exist a non-aesthetic art, in which the thematizing and conceptual (or even ideological) gesture surmounts the sensible exploration. When, instead, art is aesthetic, in a poem – as has been authoritatively observed – even the copula “is” no longer holds the value of a copula, and yet still keeps its efficacy.

As I would say also in response to the second part of the last issue tackled by Dreon, just like any human artifice, language is an ancipital device. Besides being a functional tool for cognitive determination when it plays a mainly denotative role, it is well known that language also unfolds expressive power in its aesthetic performativity. The last chapter of my book (Matteucci 2019a, 201 ff.) therefore traces language back to an expressive praxis of *aisthesis*, of which it is perhaps the most complex form. In that context, I thus speak of “elocutory enunciation” (Matteucci 2019a, 239-243) precisely to illustrate this performative capacity of the language to perceptualize, which runs parallel to its capacity to conceptualize. By virtue of it, even propositionally packaged contents, so to speak, can preserve or take on aesthetic force when they support the course of an experience-with. And here it doesn’t even make sense to ask the question of the distinction between nature and artifice. By participating in an extended mind, *Homo sapiens* embodies its own nature through the artifice, it realizes its own biology through its own culture. Its ecological niche are the expressive devices that the human organism is materially

engaged with. It is a whole texture of expressive correspondences, which “environs” the human being. Human is a nature that acts as a device, which is enacted in its significance before being identified with its meanings. The power that language has in establishing social bonds, recalled by Dreon, is due to a co-operativity that implies this collusiveness having an aesthetic matrix.

That is why I insist on the historical-material dimension of the apriori as a texture in which expressive practices are sedimented. In this sense, I emphasize how *aisthesis* expressively inheres not in a “matter” but rather in a “material”, which “bears the signs of cultural elaboration, the sensory partitions, the relics of discarded grammars that are recycled as syntactic components, the sedimentations that co-constitute a form of life as an aesthetic niche, i.e., the vestiges that human nature manifests: the material and historical apriori of the extended mind” (Matteucci 2019a, 205). It is no coincidence that, rather than merely speaking of “perception”, I opt for the formula of “perceptual praxis”, or even of perception as a “praxis of *aisthesis*”, as to accentuate its pertaining to the form of life that, in my opinion, is shared even by language in its perceptual performance, or of expressive perceptualization, as I would also say with reference to Merleau-Ponty’s *Phenomenology of Perception* and *Prose of the World*. On the other hand, I do not rule out the possibility that such a conception of the material-historical apriori involves a revision of Husserl’s notion of *Lebenswelt*. The latter seems to me to be much more than a pre-scientific common sense. It is interwoven with expressive practices and the related know-how that every propositional articulation of experience presumes. Thus, the key notion of expressiveness allows a double amendment, of both perception and language, since it recognizes in both of them aesthetic (or vital, one might say) praxes that operate in the material correspondence of a situation (Dewey) and a form of life (Wittgenstein).

2. Shaun Gallagher to Giovanni Matteucci

Professor Matteucci addresses a number of complex questions about the aesthetic. I want to focus on the specific issue of aesthetic experience. I endorse Matteucci's proposal to characterize the aesthetic as involving a shift from an "*experience-of*" some object to an "*experience-with*", which can signify a kind of participatory experience, or I would want to say, a kind of enactive performance. There are, however, different interpretations of "*experience-with*" possible. Matteucci describes it sometimes in terms of a game, a *ludus* (the object al-ludes, the subject col-ludes); but on a Gadamerian reading, this would come along with the idea that the experience is one of being lost or entirely absorbed in the play. Alternatively, one might take "*experience-with*" to be a return to a specific conception of empathy (*Einfühlung*), à la Theodor Lipps, or more recently the mirror neuron version of basic empathy defended by Vittorio Gallese; but this interpretation would go towards an internalist view and against the extended mind view with which Matteucci aligns.

My question is whether we can get to a conception of aesthetic experience as "*experience-with*", in a more direct way by starting with performance, as in the performing arts (dance, musical performance, acting), but also extending to athletics and even everyday skilled activity. That is, instead of taking the typical or standard starting point of asking what is aesthetic experience for the observer of an artwork, that is, asking about the observer-audience perspective, we start by asking what is the aesthetic experience of the dancer, or the performing musician, or the actor portraying a character. In the performance neither the dance, the music, nor the character is an object; rather than an "*experience-of*" the dance, music, character, they are rather enacted by the performer. In this kind of enactive performance, which has to be fully embodied (not just a brain event), the performer, in some instances, has some form of aesthetic experience, which in principle does not equate to absorption or being lost in the flow (as someone like Dreyfus might think). Rather, the aesthetic experience of the performer would be an "*experience-with*" the dance, the music, the character. On the face of it, however, this looks very

different from what might count as the aesthetic experience of the observer or audience, unless, perhaps, one would think that observing is itself a skilled performance to some degree.

Giovanni Matteucci: *Reply to Shaun Gallagher*

I believe there are many converging points between me and Professor Gallagher. In particular, I owe much to his proposal to specify the model of the extended mind in an enactivist key by retrieving pragmatism, in order to avoid aporias which are instead unavoidable in a functionalist key (Gallagher 2017, 48-64). This strategy involves the retrieval of the notion of “situation” drawn from Dewey, which he presents very clearly as follows:

the situation is not equivalent to the environment. That is, it is not that the organism is placed in a situation. Rather the situation is constituted by organism-environment, which means that the situation already includes the agent or experiencing subject. In this regard, for example, if I am in a problematic situation, I cannot strictly point to the situation because my pointing is part of the situation. I cannot speak of it as some kind of objective set of factors because my speaking is part of it. My movement is a movement of the situation. Accordingly, the trick to solving a problematic situation is not simply to rearrange objects in the environment, but to rearrange oneself as well – to make adjustments to one’s own behaviors. Indeed, any adjustment one makes to objects, artifacts, tools, practices, social relations, or institutions is equally an adjustment of oneself (Gallagher 2017, 55-56).

Shortly afterwards Gallagher adds:

As extended and enactive, the mind is *situated* in the way that Dewey defines this notion. The situation includes not just our notebooks, computers, and other cognitive technologies, and not just the social and cultural practices and institutions that help us solve a variety of cognitive problems, it also includes *us*. We are *in the world* in a way that is not reducible to occupying an objective position in the geography of surrounding space, and in a way such that the world is irreducible to an abstraction of itself represented in one’s brain. We, as minded beings, are definitively “out there”, dynamically coupled to artifacts, tools, technologies, social practices, and institutions that extend our cognitive processes (Gallagher 2017, 59-60).

Now, if it is true – as Gallagher (2017, 58) observes – that “in many regards much depends on how we understand the

coupling relation between organism-environment”, I believe that characterizing this relation in an aesthetic sense allows to best avoid functionalist representationalism. “Situation”, indeed, is tantamount to what I have often called “field”, to which I attribute the ownership of the processes that take place in it (as Gallagher writes: “My movement is a movement of the situation”). A situation does not depend on a foundation that is either subjective or objective and that would already presume a context within which the cognitive thematization takes place, i.e. the “pointing” mentioned by Gallagher. In the field of experience-with subject and object emerge by virtue of a correspondence that dynamically shapes each of its vectors, and therefore the two potential poles towards which it extends, through the ways of acting and operating of the vectors themselves, according to the basic principle of enactivism. And only this aesthetic primitiveness explains its potential criticality. A situation *manifests itself* as problematic, in the appearance that is carried out in it, according to a coupling that coincides with living in a network of plastic references that reveal the aspects of the dynamic field that is being inhabited. In its appearing under certain aspects, the situation is an expressive correspondence that underlies an extended mind.

Thus, the environment also manifests itself as an aspect of the situation, as a nature that becomes human. It operates as a relational vector and not as an entity looming over a subject. On the other hand, when the organism plays along with the situation, it finds itself established for how it manipulates expressive devices, according to a material collusion where (the practices with) the objects are what shapes the so-called subjects more than the other way around. Therefore each situation is more than merely biological. It implies a configurative artificiality; an expressiveness that, as such, is already cultural and social.

Consequently, my response to the questions raised by Gallagher’s contribution could be a simple and convinced declaration of approval. It certainly is for what concerns the enactive performance that occurs in material collusion. My analysis of the constitutive creative principle of the praxes of *aisthesis* adequately shows, I think, how I do not consider such

an experience to be equivalent “to absorption or being lost in the flow”, especially if this means simply recognizing a mere passivity of the subject. The immersive character of the aesthetic experience is not a “getting lost”, but the articulation of a know-how, the exercise – that is – of a competence in a situation resembling the exploration of an unprecedented scenario in which one has to orient her/himself. I therefore find the examples of the dancer and the musician offered by Gallagher perfectly fitting. In some recent investigations on improvisation meant as a practice of resonance I have moved exactly in this direction.

By the way, I precisely wanted to make reference to this by interweaving the “al-lusion” of the manifestation of a field and the “col-lusion” through which its vectors, even subjective ones, respond to it. These are two elements that I have borrowed and freely adapted from Pierre Bourdieu, who nicely explains the analytical-material constitution of a *habitus* and therefore what I deem being the principle of sedimentation, both in the felt body and in the surrounding environment, of an ecological niche. If so, then the notion of *ludus* loses the traits of ontological transcendence that it instead has for Gadamer, or the features of simulative practice that it takes on for the new theorists of empathy. It is rather a staging of the same field operativity.

Finally, I believe that the performative character of the aesthetic is certainly present also on the side of the so-called observer, so I would drop Gallagher’s caution at the end of his contribution. Also in this case what is at stake is the exercise of a know-how, and therefore a “skilled performance”, which is always aesthetic rather than cognitive. What one aims to get from an *aesthetic* experience as such is not the acquisition once and for all of the (knowledge of a) given. The overall content of the aesthetic experience is its own carrying itself out.

Therefore, as I sometimes say, what captures us aesthetically never ceases to fascinate us and induces us to reiterate experiences, in some cases even obsessively. The source of gratification is the way in which the collusion is realized each time, not the outcome to which it leads as a determination of an internal content. We listen to musical

pieces of which we know every dynamic, we reread poems of which we know every syllable by heart, we look at paintings of which we could reproduce every square millimeter – just as we reactivate the same device to perform the same activity when we are gratified by performing it. The “playful” nature of the aesthetic lies not least in this intrinsic performativity, which stands for the enactment of a significance that makes the meanings that are recruited expressive.

3. Tonino Griffero to Giovanni Matteucci

It is surprising how almost completely different bibliographies may sometimes lead to develop almost completely different theories. Notwithstanding the existence of several similarities between Matteucci’s insightful and far-reaching aesthetics understood as an “analytic-material phenomenology” (Matteucci 2019a, 112), based on the model of the “experience-with” rather than “experience-of” (or “knowing-how” rather than “knowing-that”), and my “pathic aesthetics” relying on the experience of “being subject-to” rather than “being subject-of” (or “feeling-how” rather than “feeling-that”), I can’t silence the existence of some differences between us.

The latter range – to mention just a few – from aesthetics’ current need to overcome certain traditional shortcomings (i.e. concerning connectivity, for him; resonance, for me) to the rejection of the simple identification of aesthetics with (allegedly great) art; from the development of a field-approach leading to a situative-environmental aesthetics that emphasizes the importance of appearances as such to the refusal of transcendental and only intracranial approaches; from the defense of an anti-intentionalist phenomenology and the cognitive impenetrability of aesthetic experience (often non-thematic) to the suspicion towards all kinds of neuro-aesthetic reductionism that are still based on a subject/object dualism; from fostering aesthetics as perceptual exploration of indiscreet surroundings (Matteucci 2019a, 159) to the denial of a merely metaphorical and/or anthropomorphic explanation of emotional characters, up to conceiving of a relationship (an in-between) that precedes the mutually related poles and that constitutes them rather than being constituted by them as their outcome

(with the “only” difference that, for me, their emergence is still aesthetic and does not already represent a transition to the representative-cognitive dimension, as argued by Matteucci).

There are still other theoretical focuses that our aesthetic theories apparently share, although developing them differently (also due to a different philosophical terminology). For example, I would not go so far as to consider *qualia* as “without subjectum, without support” (Matteucci 2019a, 152), since they undoubtedly change when their material components – as real sub-atmospheric generators – change and tinge the whole in a fairly different way. Nor is it enough for me to explain *qualia*’s ecstatic spreading through an adverbial form and, however, not applying it also to seemingly objective attributes (Matteucci 2019a, 52): for me, also “fragile” could radiate an atmosphere of caution that is irreducible to its chemical-physical properties.

However, instead of pointing out differences on specific points, I mostly prefer here to focus on the mood that permeates the book. It exudes a (perhaps excessive) pragmatic-performative-relational euphoria and, as a result, a sort of fear for everything that is relatively (ontologically) stable and relatively (phenomenologically, but also culturally) transcendent.

a) This certainly explains the underestimation of art, of the (metaphysical) reasons that lie behind the modern genesis of aesthetics, of its pedagogical and social role, which Matteucci only attributes to aestheticization (Matteucci 2019a, 35), as well as the delusion of being able to manage manifestness in the absence of (what he calls somewhat ironically) deep structures in existence (Matteucci 2019a, 71).

b) It is not enough to simply claim this to effectively get rid of the “haunted circle” of “psychologism, logicism and ontologism” (Matteucci 2019a, 100), nor is it enough to play well the same game of contemporary aestheticization and thus be able to “reduce [its] alienating and dystonic excesses” (Matteucci 2019a, 139, fn. 12) without any normative instance.

c) Beside this, I also note a somewhat stereotypical image (even in the eyes of my “pathic” aesthetics) of the cognitive sphere that sometimes seems to emerge. Since it is

possible that, almost through a rebound effect, the cognitive, in turn, arouses an affectively connoted perception, I would raise some doubts both about the idea that the way from the affective to the cognitive is unidirectional and irreversible (“the more effective the content of the experience-with, the more indeterminate the content of the experience-of”: Matteucci 2019a, 65), and about the idea that the “facts” are only those explained by the natural sciences and not the first-personal and affective ones (which are for me the “facts” above all – since it is only to them that we owe the absolute certainty of their being-in-the-world).

d) Of course, considering my topics, I “have” to say something about Matteucci’s treatment of my atmospherology (especially Matteucci 2019a, 157 ff.), which – it has to be said *a limine* – certainly does not aim to systematically define the status of aesthetics but just to offer an interpretation of the aesthetic niche (in the broadest sense) through a brand-new radical affective externalism. The way I use to talk about “quasi-things” is not meant to propose any kind of dogmatic reification, but only to ascribe to feelings poured into the surrounding space – a spatial dimension, the latter (namely, the lived space and not the geometric-physical one, of course), that is strongly underestimated by the book in favour of only mental “scenarios” – an agency normally attributed to subjects and objects. Several passages in the book try to explain the irrefutable experience of the non-coincidence between feeling and affective involvement (for example: a face appears threatening to me even though I do not feel threatened, etc.), as well as the fact (Matteucci 2019a, 195) that the “same” emotion can give rise to different forms of effectiveness (in my terms: to different felt-bodily resonances). In doing so, however, Matteucci seems to rely on a hardly usable *adaequatio* criterion (“in the absence of a compatible tuning intonation the affection would not go to the target”) (Matteucci 2019a, 164) and, what is worse, excludes the most inspiring atmospheric experience: feeling the authority of atmospheres regardless of own perceptual conditions and their expansively getting the better of other coexisting feelings. This authority cannot be kicked

down to a perception of bistable figure (a good cue which I intend to treasure, anyway!) or a result of a “peaceful” relationship. In the attempt not to identify the affective either with a subjective or with an objective state, the book underestimates the absolute involvement, here translated in the weakened form of a “collusion” and “participation” and explained through a dispositionalism that is totally alien to an emotional phenomenology aimed at emphasizing both the atmospheres’ quasi-objectivity and the absolute (that is, not merely self-attributing) subjectivity that the felt body’s involvement solely is able to attest. The quasi-thingly aggression of pain or of a threatening sky – which is “aesthetic” inasmuch as it goes beyond, respectively, medical epistemology and weather-forecasting – is not an experience that one simply “participates” to. Nor can the deep tension hovering over a conflictual meeting be paraphrased (see Matteucci 2019a, 143), except in a very reductive-subjective way, as “X perceives tensely”. Considering the aesthetic as an assurance of the coevolution of organism and environment, it is then reductive to understand an immediate affection as dependent on what is only indirectly accessible.

My main objection, however, concerns the (felt) body, the great absentee in this – in other respects – meritorious and large-scale project. Instead of an embodied, enactive and situated (extended) mind, one should actually speak of an extended felt-bodilyhood understood as intercorporeality or felt-bodily communication (or interaction). By talking about the mind (as if we knew, phenomenologically, what it really is) or the organism, at best (as if we could consider it independently of its just anatomic inspection), and not about the felt (or lived) body, in my view the book ends up escaping the main subject of any phenomenological aesthetics. Everything here is fluid, relational and put back to the praxis as a catch-all justification. Nevertheless, at the end of the day this could also be an irreducible difference in the way we develop our basic (and, as such, not rationally justifiable) *Stimmungen*.

Giovanni Matteucci: *Reply to Tonino Griffero*

While I have nothing to add with regard to the similarities that Professor Griffero points out, I find it difficult to understand how to respond to the various objections that he makes. If they mean that my research does not fall within atmospherology, I have no problem to admit it. The very perspective of a “pathic aesthetics” advocated by Griffero, which draws from a living “subject-to rather than subject-of” corporeality, is problematic for me. What I see in it is a simple reversal of modern gnoseologism, in which one merely changes the sign of a dualist division that, in my opinion, the aesthetic calls into question. This is what the attempt to start from the relationship as such, as an experiential dimension and not as an ontological entity or reality, aims at, recognizing that the aesthetic concerns the phenomenology of experience rather than the ontology of the world. Perhaps this is the underlying reason for Griffero’s particular reading of my research, which he blames for what he calls a “pragmatic-performative-relational euphoria”. On the contrary, my ambition would be to describe the praxes of *aisthesis* in their ambivalent active/passive dimension, as I tried to show, and not only to declare.

I am not surprised, however, to learn that the aesthetic cannot be reduced to an atmosphere. This could actually mean that an atmospherology does not describe the aesthetic as such. As a matter of fact, my reference to atmospherology emerges during an articulated analysis of the aesthetic implications of emotional experience. The pressing question in that context is: what makes an emotional experience *aesthetic* and why is there apparently a privileged link between the *aesthetic* and the emotional? To this end, emotion is described in its performative, manifestative and extended components, rather than as a “quasi-thing”. And if what makes an emotional experience aesthetic appears to be something different from its (presumed? verified?) being atmospherical, then this perhaps supports the idea that talking about emotions as quasi-things presupposes the adoption, using reversed values, of the modern canon, which mortifies precisely the aesthetic component of experience.

As for the single questions that Griffero lists, I would like to clarify what follows. *Ad (a)*: It was not my intention to underestimate art, but to invite to consider art also from the point of view of the aesthetic before considering it from the perspective of the modern cultural ideology of the Fine Arts. And this was in no way meant to disregard art's pedagogical and social role. Rather, the question of aestheticization is introduced to show how strikingly and evidently today the aesthetic has exceeded the limited sphere of the Fine Arts. This forces us to rethink the aesthetic/artistic pair which, I believe, has been entrenched in recent centuries' thought. *Ad (b)*: The question of the "normativity" eventually involved in aesthetics is not evaded, but rather largely discussed, I think. The point is that it is dealt with in those operative, and not thematic terms that I deem congruous with the aesthetic. Thus this question plays, for example, a crucial role in the chapter of my book on creativity, where I advocate the opportunity to replace the usual reference to rules (whether determining or reflecting) with a reference to the tendential constraints of the manifestation and experiential exploration (in particular see: Matteucci 2019a, 104-109; 2019b, 170-171). *Ad (c)*: I absolutely do not aim to support an alleged one-sidedness and irreversibility in the relationship between the aesthetic and the cognitive, or even between the phenomenal and the factual, so much so that I speak of "primitives" that are largely intertwined, to the point of mutually sustaining each other (as in the examples available in Matteucci 2019a, 146-148). *Ad (d)*: I have already commented on my only partial convergence with atmospherology. I must clarify, however, that I do not believe that my position can be reduced to the criterion of *adaequatio*. However, this is not due to the fact that I fear this ghost that haunts every twentieth-century hermeneutics, as it were, but is rather connected to the performative and enactive character of the extended mind on which I insist. The passage quoted by Griffero (taken from Matteucci 2019a, 164) concerns a relationship that stands out by itself as expressive correspondence, and therefore as "resonance" – a principle underpinning the last chapter on expression and which elsewhere I have explored explicitly in these terms. But it is

precisely because of this relational characterization that I confirm my reluctance to speak of “quasi-things”, as well as those quasi-subjects that seem to me to be ontologized bodies, for a description of aesthetic experience. Aesthetic resonance is not the rumble that occurs in the empty hollow of a sound box (such as the lived body, subject to an atmosphere, would be); it is rather the material vibration of a harmonious plane that is carried out in the very manifestation of the vectors that enact the phenomenon by corresponding to the collusive field.

The general final objection raised by Griffero confirms what has already emerged. Starting from the body would imply to start from a *relatum*; it is the blind alley that even Merleau-Ponty’s *Phenomenology of Perception* cannot help ending up in. Describing a relationship that also recruits the full corporeality as its own vector is a different enterprise. And it is precisely in this relationship that the “extended mind” lies, certainly neither in a disembodied spirit nor in a physiological, cerebral or visceral endowment. And so I try to remain faithful to a conception of phenomenology as description of institutive relational structures rather than more or less material instituted entities, of phenomena rather than facts.

4. Jerrold Levinson to Giovanni Matteucci

My understanding of Professor Matteucci’s views is based on the papers Matteucci (2018) and (2019b), plus a careful reading of sections of Chapter 2 (“Il paradigma dell’esperienza-con”) and Chapter 4 (“Il precepire estetico”) of his book (Matteucci 2019). Given the pitfalls of communication across different languages and differing philosophical traditions, the risks of misunderstanding are of course far from negligible.

1. One of the central ideas in Professor Matteucci’s novel approach to aesthetic experience is the notion of *experience-with* an object in contrast to *experience-of* an object. The distinction is characterized by Matteucci along roughly these lines: while *experience-of* implies distanced apprehension of preexisting perceptual content, *experience-with* implies being made to perceive in a way that is not specifiable prior to and outside of the experience itself. When one has *experience-of* an object, neither the subject nor the object is changed; when one has

experience-*with* an object, by contrast, subject and object are altered in the process and partly fuse with one another, giving rise to something that does not antecedently exist.

The notion of *experience-with* an object, which Matteucci regards as fundamental to an experience being an aesthetic one, arises naturally from an ecological-phenomenological view of perception familiar to us from the writings of figures such as John Dewey, Edmund Husserl, Maurice Merleau-Ponty, Ludwig Wittgenstein, and James Gibson. It is good to be reminded that aesthetic experience is often a complex affair, involving aspect perception, horizons of consciousness, response to affordances, and the like—that aesthetic experience is more than a mechanical registering of fixed, already constituted appearances.

Matteucci's analysis of aesthetic experience as consisting centrally in *experiencing-with* foregrounds above all aesthetic experience's *interactivity*, its conscripting of imagination, exploration, and conjecture to a more pronounced degree than other perceptual experiences. But is not all perceptual experience interactive to some extent? Does not all such experience involve give and take between subject and object, in which both subject and object find themselves temporarily transformed in the course of their interaction?

More importantly, in my view Matteucci fails to recognize that such interaction can be conceived as a way of *discovering* the aesthetic or artistic or expressive properties of the object experienced, rather than a process in which those properties are *created*, where such properties are understood as something like powers or dispositions to affect in particular ways subjects that engage with them. From my perspective, it is precisely by *interacting* with an object – perceiving it under various aspects, focusing it in different ways, being affected by it, that one comes to *know* it, including knowing what *properties* it has.

I submit that Matteucci's brief for the deep interactivity of aesthetic experience need not deny that there is a sustainable distinction between subjects and objects. Nor that objects have aesthetic and artistic properties when not being experienced. Nor that experience involving an object may be at once both an *experiencing-with* an object (whereby the subject cooperates with

and is transiently entangled with the object) and an experiencing-*of* the object (whereby the subject is positioned to discern the properties actually possessed by the object).

2. Matteucci rejects the thesis of aesthetic properties as higher-order perceptual properties, supervenient on lower-order ones, instead proposing that aesthetic properties so-called are in reality just non-aesthetic properties functioning differently in aesthetic contexts – contexts in which there is experiencing-with objects – which novel functioning he labels *intervenience* (see Matteucci 2019a, 148-151). But the examples adduced to illustrate this position, such as the properties of *blueness* and *angularity* that some paintings of Matisse or Klee exemplify, do not support the position, since this simply overlooks that ‘blue’ and ‘angular’ are *ambiguous* predicates, having both a *non-aesthetic*, or literal, employment, and an *aesthetic*, or metaphorical employment. Ontological differences, such as between properties of fundamentally different kinds, do not disappear because one chooses not to recognize them.

3. Matteucci shows himself to be an enthusiastic embracer of the Extended Mind paradigm of mental life (EMP), as opposed to a more Classical or Cartesian paradigm of it. The EMP holds, in brief, that the mind is more than the brain, or even the brain-body complex, and that it extends to entities outside that complex, that is, outside the embodied person. On the EMP, the mind includes tools, devices, and props that aid in perception, cognition, emotion, or memory. Entities such as computers, cell phones, journals, notebooks, calculators, search engines, the cloud, and so on.

But even if one fully accepts the EMP, it is still perfectly possible to distinguish the subject so extended from a given object with which it interacts and thus experiences. To say that two things, X and Y, interact, that they respond to or react to or affect one another, does not in itself entail that X and Y are no longer distinct, does not render inevitable dissolution of the distinction between X and Y.

Furthermore, should we accept the EMP as understood by its proponents – that is to say, in a strong sense, whereby mentality is taken to extend literally to inanimate objects, rather than just a metaphor that brings into relief important

aspects of the way human beings now cognitively interact with and impact the world around them? I for one am inclined to respond in the negative.

4. I return in conclusion to Professor Matteucci's preferred conception of the aesthetic, which he opposes to more traditional ones, a conception that is well expressed in these quotations from the paper "Implications of Creativity" cited above. "It is the modality in which the interaction between an organism and its environment takes place that qualifies an experience as aesthetic, and not properties of either the organism or the environment in themselves" (Matteucci 2019a, 172). "The aesthetic designates an organism-environment interaction so integrated as to generate a kind of collusion or interpenetration between them" (Matteucci 2019a, 173).

But is this not true of *every* case of successful perception? That there is this sort of integration, interpenetration, or interactivity? It seems to me that the distinctive character of *aesthetic* perception, which perhaps resides in the species of *attention* it involves, has been missed. Interactions in which an object is involved vary in *character* or *focus*, in what they invite us to attend to and in what way, and it is that, in my view, which makes them *aesthetic* or not (see on this my essay Levinson 2016, and particularly endnote 7).

Giovanni Matteucci: *Reply to Jerrold Levinson*

Professor Levinson points out that experience-with, as I describe it, would imply a process of transformation of both subject and object: "when one has experience-*with* an object [...], subject and object are altered in the process and partly fuse with one another, giving rise to something that does not antecedently exist". I thank him for drawing attention to this aspect. It is something that my research perhaps evokes but in fact neglects to discuss, thus lending itself even more to criticism of partiality. However, I would call this neglect programmatic, so to speak. I do not delve into what changes in the subject and/or in the object for a precise reason that is very important to me. Saying that subject and/or object are "altered" in the course of experience-with would logically imply to believe that these two polarities are already "genuinely" constituted

before the experiential interaction. And this is precisely the point, as I have tried to reiterate extensively in previous answers while talking about the primitive relational operativity of the aesthetic as expressive correspondence.

In this sense, the aspects that we categorize in judgment as aesthetic properties operate expressively in the in-between of a correspondence (cf. Ingold 2015, 154), they *inter-vene*: they deserve this qualification as long as they unfold an aesthetic potential. Therefore I am not only talking – as Levinson would hope – about a “discovery”, but actually not even about a “creation” of aesthetic properties. One would otherwise run the risk of tracing aesthetic perception back to an ascertainment of something that is thematic, to an act that is cognitive or, in any case, functional to knowledge. On the contrary, I believe that the perceptual praxis is aesthetic insofar as (it is a matter of degree!) it is not resolved in the mere ascertainment. So-called aesthetic properties are not discovered or created, but rather *expressed* in the praxis of perceiving and feeling as aspects of the manifestative field: they are embodied in cor-responding perceptualizations of gestural, verbal and behavioral configurations, which reveal not so much what they are but how they operate – in other words, by further articulating their operativity. It is the way in which (i.e. *how*) we look at a painting, or listen to a musical piece, that testifies whether we know *how* to perceive with it, that is, whether we correspond to what thus intervenes to connote the situation. In my opinion, Frank Sibley’s seminal essay on aesthetic concepts indicates a similar path, especially in its second part, when it deals with the way the critic must operate in order to be *aesthetically* effective in her/his practice of “perceptualization”, and not of “conceptualization” (see Sibley 2001, 13 ff.). I believe that these pages should be read in continuity with the analysis of performativity carried out by Austin’s linguistic phenomenology, a crucial hidden reference for Sibley.

The problem is therefore not whether it is legitimate to attribute to an object certain properties of some order instead of another. Simply because it obviously is. One possible outcome is nevertheless the assessment of more or less intersubjectively working properties of the perceptual interaction. One can

always attempt to transfer the knowing-how which is intrinsic to the aesthetic in a technical knowing-how or even in a knowing-that. The problem is, if anything, to understand in what sense aesthetic experience embodies this knowledge. Now, as I see it, knowing-that and a technical knowing become aesthetically relevant to the extent that they restore their own operativity as aesthetic knowing-how. Knowing the physical or factual properties of a color, a sound, a linguistic construction can be a requirement for working according to a certain style. However, the aesthetic experience of that color, sound, or text consists in the way the device operates as a manifestation, and not as a given that is determined by cognitive or technical contents. On the contrary, the history of artistic failures often attests how technique and knowledge, if reduced to their thematizing character, can prevent the aesthetic manifestation from taking place. Let us just think of how difficult it is to perform a musical piece even once it has been thoroughly “studied”, despite the easiness shown by some musicians (including some who are not really high-skilled) in making it extraordinarily working in spite of imperfections, and sometimes even by virtue of them. So I agree with those who maintain that an intrinsic part of art is a certain “imperfection”, provided this is a sign of the fact that it is the density of the field that sets the standard details of a material and never a purely ideal completeness. In this sense, although not beyond these limits, I would say that the density of the field “prevails” over the determination of the details. And it is precisely in this light that I would recommend understanding my refusal to assume an ontological perspective in my analysis of aesthetic properties.

I would consider the predicates that Levinson then defines as “ambiguous” as, rather, “bistable predicates”. As Sibley clarifies when, in the aforementioned essay, he comes to consider aesthetic terms of which “we cannot say that these are learned by a metaphorical shift” (Sibley 2001, 22), these predicates too are as little ambiguous as little metaphorical. What is missing, in fact, is a “more literal” way of expressing what they say. The aesthetic use of such predicates reveals, in this sense, an “inter-venient” potential, i.e. operative within the experiential field, which is to be articulated in further

corresponding sensible praxes. This is not a matter of ascertaining an internal content, but of an overall content that cannot be totally reduced to non-aesthetic thematization. Transforming the dynamic tension between the operative (aesthetic) and the thematic (non-aesthetic) into an ontological difference between properties of different hierarchical levels is already an act of thematization. It would be the same as transforming the illocutionary force of a performative utterance into a (element of) constative propositional content, where it is instead a matter of experience *with* the utterance. Nevertheless, such hypostatization is still possible, and even legitimate for the construction of a theory or even a science, while it remains reductive with respect to the density of the experiential field. My hypothesis is that such is the general nature of aesthetic pseudo-predication, as I explain in the last chapter of the book where I deal with the similar operativity (or inter-venience) connoting also the so-called aesthetic judgments and so-called aesthetic descriptions.

As for the third question from Levinson, I would like to underline again that the conception of the Extended Mind paradigm that I support is enactivist, not functionalist, as it has often been instead the case, since the now canonical proposal of Clark and Chalmers. Functionalistically, the mind “extends” itself because some of its functions are attributed to portions of the external world, i.e. to the scaffoldings or supports that we find in the external world (as in the famous example of Inga and Otto’s notebook). From an enactivist approach, instead, I would speak of extended mind as a specification of what John Dewey meant when he recalled that “mind is primarily a verb” (Dewey 1987, 258). Much debate on the notion of the mind starts from the neglect of this indication. Considering this verballity means – or at least it may mean – emphasizing the modality rather than the substantiality of the mind. Mind is the mode of operation that involves in its own field the expressive continuity that is a coupling of organism and environment rather than a substantial entity that acts on body and world. In this sense, it is primitively (also) a relationship of correspondence that is embodied in non-thematizing environmental explorations. This is why I believe that, when we

speak of an extended mind, the idea that a mind which is intracranial first, and only then “gets extended” in order to include portions of the outer world, is misleading. And this is also why I believe that the paradigm of the extended mind has much more than a merely metaphorical meaning, given its ability to properly describe the collusive relationality on which judicative and cognitive acts are grafted. As Peirce wrote, “it is no figure of speech to say that the alembics and cucurbits of the chemist are instruments of thought, or logical machines.” (Peirce 1887, 168)

5. Claudio Paolucci to Giovanni Matteucci

The Extended Mind theory has been connected, by Andy Clark himself, to a theory of perception based on Predictive Processing (PP). The main idea is that the brain and the mind try to anticipate the world by using previous knowledge stored both in the brain and the environment. This is why percepts, according to Clark, are always conceptualized, since perception is not the sampling of the features of the external world, but the effect of the creative activity of the brain that uses concepts and meanings in order to generate the perceptual flow. This view is known to have some important scientific and empirical data to rely on. In *Estetica e natura umana*, Matteucci rather opts for the idea of “Perceptual Praxis”, whose main feature is to be not finalized and functional to knowledge or cognition. So, given the focus on action that both the PP and the Perceptual Praxis seem to share, which is the relationship with meanings, habits and previous knowledge that perception has in Matteucci’s view, grounded on the “cognitive disengagement” (Matteucci 2019, 111) of perception and aesthetics?

The idea of experience introduced in this book (“experience-with”) is extremely original. However, at least in some parts of the book, it seems to be traced back to somehow classical oppositions: (i) the phenomenological opposition between “predicative” and “ante-predicative”, with the correlative primacy of the second term over the first; (ii) the overthrowing of the Kantian relation between experience and judgement (see Melandri and Piana’s quotations in chapter 4). In my opinion, Matteucci’s notion of “experience-with” and his version of the “Extended Mind” grounded on the “prototypicality”

of the aesthetic have the power of overcoming these old oppositions. For instance, the “experience-with” and the extended mind have their prototypical embodiment in aesthetics, but we can also find them in every other dimension of our experience, not only in his aesthetic aspects (the Extended Mind theory was introduced mainly as a theory of beliefs and propositional attitudes). This paves the way for a continuity between “aesthetics” and “noethics”, between experience and judgement, and from my point of view there is no need to trace back all those original ideas to old ways of thinking and to old oppositions coming from phenomenology and Kantian philosophy.

Giovanni Matteucci: *Reply to Claudio Paolucci*

I do not have much to add to what has already been said, in order to reply to Professor Paolucci’s observations. On the contrary, he grasps in a very effective way the passage from a functionalist key to an enactivist key in the conception of the paradigm of the extended mind when he emphasizes the shift that is due to the transition from “predictive processing” to “perceptual praxis”, glimpsing in this the change of scenery from cognitive experience in the proper sense to aesthetic experience.

Also with regard to the opposing couples that Paolucci correctly lists, I would like to refer the reader to what has been said in some previous replies. I would just add that there is continuity between operativity and thematization, the same way in which the discrete set of natural numbers and the dense set of rational numbers are infinite. For example, the range between 0 and 10 represented on a straight line describes the same extensional range regardless of whether the digits are considered symbols of either natural or rational numbers, and yet according to distinct orders for density/discreteness, or even for a distinct texture – for a distinct relational mode of possible exploration. Similarly, the potential of aesthetic density still innervates propositional predication, but it is expressed the more it emancipates itself from its own denotative function. On the basis of this relationship, in the final chapter of the book I carry out an analysis of linguistic expression, talking about para-propositionality, para-evaluation and para-description as

aesthetic uses of what has a propositional, evaluative and descriptive form.

I therefore agree to a certain extent that this means parting from “old ways of thinking and [...] old oppositions coming from phenomenology and Kantian philosophy”. The continuity between experience and judgment recalled by Paolucci probably contradicts a doctrine based on the modular faculties of the mind. Yet, from a phenomenological point of view it remains crucial to distinguish between density and discreteness, and therefore between ante-predicative field and predicative configuration. There must be some residuality in the passage from the one to the other, if – as Umberto Eco wrote – we must recognize that “in the magma of the *continuum* there are lines of resistance and possibilities of flow, as in the grain of wood or marble, which make it easier to cut in one direction than in another” (Eco 1999, 53). I would say that the main topic of my research is precisely the “processing waste” generated by the predicative treatment of the experiential material, so to speak, convinced as I am that there is a potential for meaning that nurtures the propositional meaning itself as expressive. Therefore, I consider the material analytics that I try to carry out as a way of practicing a non-continuistic (and perhaps *à rebours*) reading of what is already largely to be found in Husserl’s phenomenology, following a direction that is not canonically genetic but – so to speak – archaeological.

6. Richard Shusterman to Giovanni Matteucci

I should begin my question with a clarification. In your critique of the subject/object dualism you see in what you call the aesthetic “experience-of” (in the chapter “The (Aesthetic) Extended Mind”) you identify the distinction I make between transformative and demarcational theories of aesthetic experience as the first example of such a dualism. However, my transformative/demarcational distinction is not to contrast theories that emphasize the subject’s experience versus the object and its properties; it is rather to contrast theories that seek to transform our understanding and concept of aesthetic

experience and art versus theories that seek simply to define or demarcate the extension of our established concept of aesthetic experience or of art. Either of these two kinds of theory could emphasize either the subject or the object in aesthetic experience (cf. Shusterman 1997; 2006; 2019).

I come now to my main line of questioning, which involves some sub-questions. The basic question is whether you would be satisfied with replacing the subject/object dualism of aesthetic experience with a new dualism of “experience-of” and “experience-with” or whether you prefer a monistic theory where only “experience-with” would be seen as valid for understanding aesthetic experience (because you think “experience-of” is contaminated with old-fashioned dualism). Would you agree that there are a broader range of different conceptions of aesthetic experience that reflect and serve the different forms and purposes that aesthetic experience takes (a view I’ve in fact proposed)? Or would you insist that there are only the two concepts of aesthetic experience that you outline and that we should ultimately reject the dualistic one for the new one of “experience-with” that you argue is more suited to contemporary culture’s preoccupation with experiencing art and other aesthetic matters collectively through social media and “selfies”. Don’t you find something redeeming in the traditional view that respects the alterity of the art object as something that gives more power and edification to aesthetic experience and that generates more enlightening art criticism? (I think here also of Adorno’s emphasis on the enigmatic character of the art object and its challenge to “selfie” subjectivity, hardly a subjectivity he would endorse). To sum up my question, given the complex variety of aesthetic experience (including the complexity of the multiple, overlapping social fields in which it takes place) would not a broader conceptual pluralism be useful? Besides the different conceptions I’ve analyzed elsewhere, but following your interesting prepositional approach, could we perhaps also embrace an “experience-in”, an “experience-on”, or even an “experience-off”?

Giovanni Matteucci: *Reply to Richard Shusterman*

I owe Professor Shusterman an apology. In fact, I did not do justice to his seminal essay on aesthetic experience (Shusterman 1997), while using it exclusively to draw a scheme that I consider exemplary for introducing positions that emerged later, leaving aside his intentions and rich insights, and even more so regardless of some further developments in his research. The reason, however, is that I found his approach well suited to bring out a dichotomous polarization that persists in contemporary aesthetic reflections. So, I would say that mine was a clumsy manner of paying tribute to the excellent clarity of his argumentation.

As for Shusterman's questions, I have already had the opportunity to point out that I do not see the distinction between "experience-of" and "experience-with" as a dualism, if by this is meant the stance of two mutually exclusive principles. Hybridization phenomena are indeed recurrent, and I think that *Homo sapiens* stands out for its ability to manage the interweaving between primitive antinomic instances (and hence not juxtaposed ones, although seemingly contradictory if conceived of as fixed) even on the same sensible-perceptual level. In order to explain this interweaving, I often refer to the gestalt-switch of bistable perception or even to the "twofoldness" dear to Richard Wollheim. These phenomena only find a proper explanation when one is able to gather the different levels that intersect in them. We make an experience with the famous duck-rabbit image only when every figural ascertainment fails, by grasping in the internal contents of a perception *of* it (now as duck, now as rabbit) the aspects of an overall manifestation that takes place in the experience that we have *with* it, that is, when the switch is enacted. This becomes possible only if the relationship does not concern ontological determinations (which, if contradictory, would necessarily exclude each other) but operative modes that are carried out in the same experiential arc. The fixed contradiction thus becomes a principle of mutual indeterminability, which as such is capable of accepting both the primitive instances that I emphasize, while at the same time restoring them in their perceptualizing operativity. What happens when, in seeing a

human being covered by an animal's skin, we experience *with* it the apparition of a divinity, or even when, in seeing and manipulating the display of a touch-screen device, we experience *with* it a virtual match of some sport, seems to me a good explanation of the phenomenon. As a matter of fact, moreover, today's designers (like all artists have always done) are familiar with the problem, since they try to design experiences by producing certain interfaces.

Finally, as to the question of the plurality of experiential modes, from a factual point of view I agree with Shusterman's suggestion, but at the same time I think that, from a strictly phenomenological point of view, this is not relevant. If, with Dewey, we consider experience as the interaction between organism and environment, it's either one of the two following things. When we want to describe this interaction, we can start from the distinction between organism and environment as already constituted entities; if so, then the interaction has to be considered phenomenologically extrinsic, as the tenet of "experience-of" does (which, in fact, tries to reconnect downstream what had been previously disjointed). Otherwise, we can start from a description of the relationship as a "situation", as a field from which organisms and environment tend to emerge. This complex instituting process does not have the features of a categorial determination. As shown in a perhaps not univocal but anyway certainly accentuated manner by the first phases of development of a human being, it rather has the traits of the expressive correspondence that shapes an extended mind, since, in place of something merely external, the environmental vectors populate the same situation in which a sense of the self is being shaped. Then, however, experience has to be conceived of starting from the intrinsic nexus that binds to the same field all the vectors acting in it. This is precisely what I try to capture through the formula "experience-with". Phenomenologically, experience-of cannot but being considered as extrinsic and experience-with as intrinsic.

When, on the other hand, we aim to describe factual forms of experience, then we can certainly find various and further articulations, expressed by the wide range of prepositions that, not by chance, are made available to us by

natural languages. But for each of these concretizations the question remains whether they are “experiences-of” or “experiences-with”, or combinations of them. I would also add that, in my opinion, the sense of otherness is even more radical in experience-with, precisely because it arises through continuity. The texture that I have tried to describe in my writings reveals a perception that generates salience, that makes itself be felt as a shudder interrupting all automatisms precisely because it is not cognitively dominated but rather appears. In its aesthetic meaningfulness it is both a promise and a threat, as it is charged with an expressive appeal, so much so that it awakens the maximum “tenderness for things”. Identifying, and therefore violent, is rather, on its part, the experience of, even in the form of the “religion of modern art” that a philosopher like Adorno abhorred, perhaps even more than the mass art produced by the culture industry that he famously disliked.

7. Simona Chiodo to Giovanni Matteucci

Matteucci’s book offers a major contribution to the development of a philosophical perspective that, first, attributes a crucial role to the aesthetic when it comes to shaping our complex experience of the world and, second, actually overcomes the dualism between the human as the (experiencing) subject and the world as the (experienced) object. More precisely, Matteucci’s notion of “experience-with” can even strengthen the very philosophical notion of extended mind, in that “[a]esthetic statements, after all, make possible the experience of the immanent background, of the emotional *habitus* (*Stimmung* or mood) of an extended mind’s field of experience” (cf. Matteucci 2019a, 245; my translation).

I think that this philosophical perspective is promising, and my question to the author is a kind of provocative boost, as it were, to ask to what extent the aesthetic, as it is thought of by him, may provide us with tools that, paradoxically enough, may even risk to be atrophied in Western culture, which (as I am trying to argue in my current research) has been hypertrophying for millennia, on the contrary, what we define as *logos* (sometimes literally against other human resources).

In order to do that, I would like to start from an example of something that really happened to me. A few years ago, a member of my family was told by the staff of a good public hospital that she could have the chance to run a genetic test, since in her family there were cases of a specific cancer. The hospital used a protocol to distinguish those who could run it from those who could not run it. The first step was to fill a questionnaire on the health history of the family. I helped the member of my family fill it: several data were necessarily imprecise, whether because they were not available at all or because we could not remember them. The second step was the analysis of the questionnaire we brought back to the hospital. Finally, we got an official letter from the hospital in which it was literally written down that, according to the “predictive algorithm” that processed the data of the questionnaire, the member of my family could not have the chance to run the genetic test, since her risk to be genetically predisposed to suffering from that specific cancer was not high enough. Of course, the decision of the “predictive algorithm” was meaningful not only for her, but also for her relatives (starting from me). As for the member of my family, she did not know what an algorithm is precisely, like most people of her age. Yet, accordingly to the circumstances in which she had heard about algorithms, she thought that an algorithm is something that we can rely on, being more reliable than a human being. As for me, even if I knew something more about what an algorithm is (starting from its constitutive limits), I realised that my first reaction was the reassuring thought according to which I could have avoided checking my health yearly, i.e., feeling anxiety yearly, waiting for the results of the tests. I may sum this experience up by saying that we both thought, at least at the beginning, that an algorithm may happen to be more reliable than a human being (doctors included), since the former can be absolutely stable and the latter can be absolutely unstable (for instance, the latter can make a mistake for the most idiosyncratic emotional reasons).

This is quite a typical Western bias, which may be quite wrong, as well as quite dangerous. In any case, the fact that a letter, and not a doctor, says that an algorithm (and, in

particular, a “predictive algorithm”), and not a doctor, has the power to decide that someone cannot have the chance to run a genetic test, is most meaningful for both epistemological and ethical reasons.

Now, let us try to add some possible aesthetic reasons. In particular, I want to stress what follows: contemporary medicine seems to progressively make protocols absolute, and to consequently risk, first, to end up neglecting precious resources that a human being has and an algorithm has not, and, second, to end up atrophying these precious resources. More precisely, we may think that a doctor, differently from an algorithm, can understand, somehow intuitively, that something is going wrong with her patient from the look on her patient’s face, for instance. In this case, the doctor knows something that may be crucial even if she cannot say precisely what and why, or even if all she can say is only that it is a matter of a kind of feeling.

My question to the author has to do with this “intuitively”, with this “kind of feeling”: according to Matteucci’s philosophical view, what may be the meaning of this “intuitively”, of this “kind of feeling”, which may be crucial? More precisely, what may be the meaning of relying also on the doctor as a human being, and not only on “predictive algorithms”? More provocatively, are we allowed to think that, beside the aesthetic (or even included in the aesthetic), there are human resources that we are progressively not only neglecting, but also atrophying, by even arriving to think of them as a kind of taboo in Western culture? Should we try (even courageously) to name them, also through our philosophical tools? And should we think that, after all, it may be a nonsense to invest billions of Euros or dollars on algorithms and almost nothing on the most embarrassing mysteries of the human mind, i.e., on what is remarkably far from *logos*?

(After all, even Goodman wrote in *Languages of art* that “[i]n daily life, classification of things by feeling is often more vital than classification by other properties: we are likely to be better off if we are skilled in fearing, wanting, braving, or distrusting the right things, animate or inanimate, than if we perceive only their shapes, sizes, weights, etc. And the

importance of discernment by feeling does not vanish when the motivation becomes theoretic rather than practical". Yet, it may be necessary to go even one step further).

Giovanni Matteucci: *Reply to Simona Chiodo*

As explained above in the *Précis of the research*, I suggested to leave Professor Chiodo's contribution last because it raises fundamental problems and various kinds of perspectives that exceed at least in part the limits of the research I have done so far.

A first question concerns the way appearances should be considered. To see in someone's face that "something goes wrong" can mean, on the one hand, understanding what appears as an expression of an emotionally connoted relational mode, as one could say by recalling Dewey's analysis of emotion in *Art as Experience* (for example: Dewey 1987, 48-50 and 70-76), or as an *Abschattung*, to recall the analysis of passive syntheses carried out by Husserl. In this case, in fact, what appears is a complex of "aspects" (in a phenomenological sense) in which an experiential interaction unfolds. So "sensing a discomfort" means being able to articulate a response capable of triggering a manifestation that, within these boundaries, results to be shared as a whole. There are relational therapies that increase the well-being of patients by leveraging this experience-with, as happens with narrative medicine or, more fundamentally, in structures that host terminally ill patients. Here the disease ceases to be a mere nuclear content to be tackled only cognitively (with medical techniques and sciences) and becomes again a collusive experiential field. However, it would be naive to argue that, in such contexts, the content of medical knowledge is set aside or forgotten. Instead, it becomes (or perhaps returns to be) operative more than (or beyond) being thematic, integrating itself into expressive correspondences.

On the other hand, instead, to see in someone's face that "something goes wrong" can mean considering the appearance a mere symptom instead of an aspectual complex. In this case, a trait that canonically characterizes the experience-of, that is, the contraction of the appearance in the lower form of a

substantial being that would only be “behind” it, resurfaces. This is what we try to delegate to purely formal algorithms and protocols, since it is an internal content of experience that can be more easily translated into a propositional and judicative form. Then, “sensing an aspect” comes to mean performing an act of interpretation, not a “perceiving-as”, as Wittgenstein would say. Thus, the experiential dynamism of the phenomenon is lost and, with it, its aesthetic significance. There is no doubt that Western culture, especially as far as its model of knowledge is concerned, has tended to privilege this experiential mode, and the risk of atrophy underlined by Chiodo lies in this, I believe. But it is precisely in this sense that I believe that aestheticization also offers an antidote to the reduction to quantitative functionalism that is embodied by today’s rampant commodification processes. When it is aesthetic, the sense of otherness carries an ethical force far more compelling than in the simple cognitive acquisition.

A second issue concerns an underlying humanism that inspires Chiodo, but which runs the risk of being regressive. The infinite negotiation between qualitative and quantitative does not occur independently of the artifice. On the one hand, I honestly would not feel reassured just because a diagnosis is made by a human being rather than a machine. On the other hand, those who work in the field of computer sciences know well that artificial intelligence systems are not only computational devices. As the phenomenon of deep learning shows, more and more elements of qualitative density are emerging in the complex processes that artificial devices realize with much greater efficacy than human beings, and for reasons that will remain unparalleled whatever science *Homo sapiens* will ever be able to acquire. Phenomena of this type could even be understood as unexpected cases of experience-with, disturbing precisely to the extent that one would rather confine the device to a docile experience-of that is cognitively controllable. This is almost like saying that humanism moves equally in the shadow of mere instrumental knowledge, except that it aims ideologically to claim a mythical and residual ineffability of the Human.

It is not therefore a matter of repudiating algorithms, or of contrasting them with “the Human”. Algorithms are also ways of making nature human, even in the inhumanity of such nature where devices are considered only in terms of their quantitative and determinant/determinable performance. They are instead configurations that discretize the dense field of experience to which they give expression – like any artifice, starting from language, of which Plato, not by chance, stigmatized the written form. There is a problem only if we rely on the fetish of the written word instead of relying on the speaking word (possibly even written and anonymous, or even mechanical!), so to speak – even as far as algorithms and their still largely unexplored aesthetic potential are concerned.

REFERENCES

- Berleant A. 2000. *The Aesthetic Field. A Phenomenology of Aesthetic Experience*. Christchurch (New Zealand): Cybereditions.
- Dewey J. 1987. *Art as Experience, The Later Works, 1925-1953*. Volume 10. Carbondale (IL): Southern Illinois University Press.
- Eco U. 1999. *Kant and the Platypus*. San Diego (CA): Harcourt Brace.
- Gallagher S. 2017. *Enactivist Interventions. Rethinking the Mind.*, Oxford: Oxford University Press.
- Ingold T. 2015. *The Life of Lines*. London-New York: Routledge.
- Levinson J. 2016. “Toward an Adequate Conception of Aesthetic Experience.” In *Aesthetic Pursuits*, by J. Levinson, 28-46. Oxford: Oxford University Press.
- Malafouris L. 2013. *How Things Shape the Mind. A Theory of Material Engagement*. Cambridge (MA): The MIT Press.
- Matteucci G. 2018. “The (Aesthetic) Extended Mind: Aesthetics from Experience-of to Experience-with.” *Proceedings of the European Society for Aesthetics* 10: 400-429.
- Matteucci G. 2019. *Estetica e natura umana. La mente estesa tra percezione, emozione ed espressione*. Roma: Carocci editore.

Matteucci G. 2019b. "Implications of Creativity: A New Experiential Paradigm for an Aesthetics of the Extended Mind." In *The Extended Theory of Cognitive Creativity: Interdisciplinary Approaches to Performativity*, edited by A. Pennisi and A. Falzone, 163-181. Berlin: Springer.

Matteucci G. (forthcoming). "Aesthetic Perception as a Praxis of the Extended Mind".

Peirce C. S. 1887. "Logical machines." *American Journal of Psychology* 1 (1): 165-170.

Shusterman, R. 1997. "The End of Aesthetic Experience." *Journal of Aesthetics and Art Criticism* 55 (1): 29-41.

Shusterman. R. 2006. "Aesthetic Experience: From Analysis to Eros." *Journal of Aesthetics and Art Criticism* 64 (2): 217-229.

Shusterman. R. 2019. "Aesthetic Experience and the Powers of Possession." *Journal of Aesthetic Education* 53 (4): 1-23.

Sibley F. 2001. "Aesthetic Concepts." In *Approach to Aesthetics. Collected Papers on Philosophical Aesthetics*, by F. Sibley, 1-23. Oxford: Clarendon Press.

Addresses:

Gioia Laura Iannilli / Stefano Marino

Department for Life Quality Studies

University of Bologna

Corso D'Augusto 237, Rimini, Italy

E-mail: gioialaura.iannilli2@unibo.it; stefano.marino4@unibo.it

Giovanni Matteucci, Prof. PhD

Department of Philosophy and Communication Studies

University of Bologna

Via Zamboni 38, Bologna, Italy

E-mail: giovanni.matteucci@unibo.it

Critical Review

Sentir les choses divines. Sur l'esthétique théologique

Florin Crișmăreanu
Université « Alexandru Ioan Cuza » de Iasi

John Panteleimon Manoussakis, *Dumnezeu după metafizică: o teologie estetică* [God After Metaphysics: A Theological Aesthetic], traduction en roumain de Cristian Vechiu, Oradea, Ratio & Revelatio (col. Epoché), 2018, 290 p.

Title: Feel the divine things. On theological aesthetics

Keywords: feeling, beauty, senses, God, Theology, Metaphysics, infinity

Le discours sur l'esthétique théologique a été relancé dernièrement de manière cohérente par des penseurs contemporains de premier ordre, comme David Bentley Hart (n. 1965) et John Panteleimon Manoussakis (n. 1972). Dans leurs textes, les deux auteurs se revendiquent explicitement de l'œuvre fondamentale du théologien catholique Hans Urs von Balthasar (1905-1988), *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik* (Bd. 1: *Schau der Gestalt*), qui considère que « le christianisme est la religion esthétique par excellence » (Balthasar 1965, 181). Donc, en tant que chrétiens, nous sommes donc condamnés à la beauté qui, finalement, sera aussi notre salut (Dostoïevski).

* Acknowledgement: This article was supported by a grant of the Romanian National Authority for Scientific Research, CNCS-UEFISCDI, project number PN-III-P1-1.1-TE-2019-0610, within PNCDI III.

** Après avoir été soumis à l'évaluation à la revue *Meta*, ce compte rendu a été publié dans une version roumaine dans la revue *Convorbiri literare*, nr. 10 (298), 2020, pp. 160-163.

Je considère comme parfaitement justifiée cette reprise contemporaine du discours théologique sur la beauté, puisque *φίλοκαλία*, en tant que « l'amour de ce qui est beau », devrait constituer le point de départ de toute théologie chrétienne ; la beauté n'est pas une simple notion parmi d'autres, mais bien une « category indispensable to Christian thought » (Hart 2003, 16).

Toutefois, peu à peu, l'intérêt pour la catégorie du beau a glissé dans un plan secondaire, et cela non seulement en théologie. « Beauty has fallen into considerable disfavor in modern philosophical discourse, having all but disappeared as a term in philosophical aesthetics » (Hart 2003, 15). Parmi les possibles causes de cette situation on pourrait compter le fait que le rapport entre le sensible et l'intelligible, entre le créé et l'incrée a été, à un moment donné, renversé. Selon l'avis de D.B. Hart, la notion de *beau* (*pulchrum*) a été éclipsée, jusqu'à la disparition, par le *sublime* kantien, qui est ainsi devenu la catégorie esthétique par excellence.

Chargée d'une forte signification symbolique, la problématique du beau occupe une place importante dans les écrits des Pères de l'Église. Par exemple, Denys l'Aréopagite reprend avec force une idée platonicienne présente dans *Le Banquet*, 211d ; *Timée*, 87c : « Tout ce qui est bien, sans nul doute, est beau » (Platon 1985, 221) et il affirme que « le beau est identique au bien » (Dionysius Areopagita 1990, 150-151). On peut identifier ici l'un de ces moments où le rapport mentionné ci-dessus subit un renversement : à la différence des écrits patristiques où la beauté de la création est entendue comme simple reflet de la beauté divine, dans les textes des scolastiques de langue latine, la beauté de la création acquiert une certaine autonomie, il ne faut plus contempler l'archétype, car la création est belle en elle-même. Dorénavant, on offre à ceux qui désirent une distinction nette entre les deux plans, sensible – intelligible, créé – incrée, un point de départ pour leur argumentation.

Quatre ans après la parution du livre signé par David Bentley Hart, *The Beauty of the Infinite: The Aesthetics of Christian Truth* – et sans mentionner cette contribution –, John Panteleimon Manoussakis – professeur à Boston College, mais aussi diacre (1995), prêtre (2011) et archimandrite de l'Église

Orthodoxe de Grèce – publie en 2007 l'ouvrage intitulé *God After Metaphysics: A Theological Aesthetic*, dont la version roumaine a été récemment publiée par les Éditions Ratio & Revelatio de Oradea. Le texte dont nous discutons est ouvert par la Note du traducteur (p. 5-8), où le lecteur est averti que « *Dieu après la métaphysique* s'adresse à un public initié ». Dans la même section, on nous explique de manière docte les raisons pour lesquelles on a laissé de côté les traductions roumaines du *Corpus Dionysiacum* (dont la première appartenant à Cicerone Iordăchescu et Theofil Simenschy, et la seconde réalisée par Dumitru Stăniloae), « les deux versions présentant des carences (par endroits) insurmontables ». Pour les citations de l'Écriture on fait appel à une édition de 2015, avisée par le Synode de l'Église Orthodoxe Roumaine, mais le nom du Sauveur est, tout au long du livre, écrit « Isus Cristos », pour des raisons philologiques inconnues. En revanche, pour que tout le monde soit content, la variante « Iisus Hristos » est utilisée dans les cas où il s'agit de textes déjà traduits en roumain.

Le volume de J.P. Manoussakis est structuré par trois sections, inspirées de la *Première épître de Jean* 1, 1 (traitant, en ordre, de : *la vue, l'ouïe, le toucher*), qui incluent, à la leur tour, huit chapitres divisés par sous-chapitres. Ce qui paraît intéressant est le fait que, dans son ouvrage, le professeur de Boston College renverse l'ordre du péricope invoqué : « Ce qui était dès le commencement, ce que nous avons entendu, ce que nous avons vu de nos yeux, ce que nous avons contemplé et que nos mains ont touché du Verbe de vie ». Donc, probablement pour des raisons méthodologiques, auteur choisit de privilégier le paradigme grec au préjudice du sémite, de sorte que la vue devient prioritaire, tandis que l'ouïe passe au plan second. L'auteur de l'ouvrage que nous analysons trouve dans les toiles du peintre flamand Jan Brueghel l'Ancien (1568-1625) un argument en faveur de l'esthétique théologique. Brueghel a peint, entre autres, les *Allégories des cinq sens*, dont trois seulement sont considérées par J.P. Manoussakis : l'*Allégorie de la vue*, l'*Allégorie de l'ouïe* et l'*Allégorie du toucher* (tous les trois tableaux sont peints environ 1618), correspondant aux trois sections de son livre.

En quelque mesure, on pourrait dire que, là où Jean-Luc Marion fait appel à l'*icône* afin d'expliquer toute sorte de choses, J.P. Manoussakis recourt à l'herméneutique de ces *toiles* du peintre flamand. Il est évident pour tout le monde que le sens de la vue a toujours été privilégié par la pensée métaphysique occidentale. Il est quand même important de préciser que cette vue, à travers la peinture, renvoie à quelque chose situé au-delà de ce que les yeux peuvent voir (le peinture ou l'iconographie fournissent deux exemples). Dans la seconde section, consacrée au sens de *l'ouïe*, le professeur de Boston College affirme, à juste titre, que « Philosophy has dealt rather awkwardly with hearing, for her dominion was that of the eye » (2007, 112, trad. 161). Il me semble que sur ce point précis l'auteur du volume recensé fait un pas en avant par rapport aux démarches similaires entreprises par Jean-Luc Marion, dont la présence, explicite ou implicite, est à trouver à (presque) chaque page du volume *Dieu après la métaphysique*.

La troisième section, celle où l'on analyse le sens du *toucher*, a comme point de départ un passage de l'œuvre d'Aristote *De anima*, 432 a, là où le philosophe grec affirme que « l'âme est-elle analogue à la main : comme la main est un instrument d'instruments » (Aristote 1966, 87). Ce qui signifie que l'âme non seulement contemple les idées, mais elle les appréhende aussi bien. Dans ce contexte, un exégète, Stanley H. Rosen, considère que « it is not sight, but touch, which is the most philosophical of the senses, because touch is prior to, more general, and more intimately related to *ta pragmata* than sight. "Seeing" is just a kind of touching. We grasp the forms of the things which are, and thereby know them: touch is the differentiation of forms which is the necessary condition for knowing. Knowing is touching » (Rosen 1961, 132).

La question qui régit l'ouvrage de J.P. Manoussakis est la suivante : « How can we think God *after* metaphysics? » (« Comment peut-on penser Dieu *après* la métaphysique ? »). Une pareille question pourrait être comprise comme un exercice, une hypothèse de travail, qui possède un certain sens dans un univers de discours. Plus précisément, on pourrait considérer comme justifiée une pareille interrogation dans ce paradigme qui cherche à penser l'*après*-quelque chose (le

christianisme, la métaphysique, l'humanité et ainsi de suite). Il y a aussi bien, à mon avis, assez de gens qui n'ont pas pensé à se rapporter à Dieu de cette manière.

Pourquoi ne pourrait-on « penser » Dieu *après* avec la métaphysique ? Et pourquoi faudrait-il « penser » Dieu par rapport à la métaphysique ? N'oublions pas l'injonction de L. Wittgenstein : « don't think, but look! » (Wittgenstein 1958, 31). D'autre part, J.P. Manoussakis affirme que « we cannot but get a glimpse, *kat'analogian*, of the divine mode of existence » (2007, 37; trad. 63).

Est-il possible de transposer une pareille démarche dans un discours conceptuel ? Des questions similaires sont pertinentes et, à mon avis, même le lecteur le moins avisé serait à même de les formuler. En définitive, quelle possible relation pourrait-il exister entre un *Dieu vivant* et un *concept métaphysique* ? Le mémorial de Pascal fonctionne parfaitement à ce niveau comme un disqualification *a priori* de toute relation possible. J.P. Manoussakis nous dit d'emblée, assez clairement, que « God who is better understood by the doxological language of praise and in the music of hymns rather than by the systematic *logos* of theology » (2007, 2; traduction roumaine 19). Et alors, si les choses en sont ainsi, est-ce que cela signifie que Dieu serait plus facile à comprendre à travers le *logos* de la métaphysique ? Ne disaient-ils les Pères de l'Église qu'il convient de se servir prudemment (sinon *jamais*) de nos concepts et de nos catégories relatives à Dieu ?

De nos jours, on peut se rapporter à Dieu de la même manière dont les chrétiens l'ont fait depuis toujours, en absence de la métaphysique. Selon les Écritures, c'est *le Christ*, et non *le concept* qui fait connaître le Père (*In* 14, 5; *I Tim* 2, 5; voir aussi en ce sens les pages que J.P. Manoussakis dédie à cet aspect, p. 52 *sqq.*) La Bible nous le dit clairement : « Il est l'image du Dieu invisible, Premier-né de toute créature » (*Col* 1, 15). En tout cas, la tentative de « articulate philosophically an experience of God » (2003, 34; trad. 60) peut rester étrangère à certains d'entre nous, si l'on n'explique pas ce qu'on comprend par « philosophie » et ce que l'on envisage quand on prononce le nom de « Dieu ».

Afin d'offrir une réponse à la question initiale, l'auteur recourt à un mélange de phénoménologie et d'herméneutique, assaisonné de références aux textes patristiques de langue grecque (Grégoire de Nysse et Denys l'Aréopagite sont les autorités le plus souvent invoquées). Cette recette a été préalablement vérifiée par Jean-Luc Marion, non sans succès. Pourtant, malgré sa structure, le livre de J.P. Manoussakis ne peut être considéré comme un ouvrage académique dans le sens étroit du terme, mais on pourrait plutôt la décrire comme un essai, comme une tentative que les lecteurs vraiment avisés, les érudits, pourraient négliger sans grande chose à perdre.

Il y a cependant une série d'aspects qui ont attiré mon attention en ce qui concerne la version roumaine de l'ouvrage de J.P. Manoussakis. En voilà quelques exemples : J'ai remarqué le fait que quelques titres des ouvrages anciens et médiévaux sont écrits en anglais (par exemple, à la p. 32 *et passim*). A mon avis, dans le cas où l'on ne garde par les titres originaux, en latin, l'option de la traduction est acceptable, mais non en anglais, vu que c'est une édition roumaine. Ensuite, lorsqu'ils sont quand même traduits, les mots des titres sont écrits, tous, avec des majuscules – par exemple : *A Cincea Meditație Carteziană* (p. 33 *et passim*) –, ce qui contrevient aux normes linguistiques du roumain.

A la page 55, le nom de Maxime le Confesseur est écrit d'une manière bizarre pour le roumain, à savoir dans la variante « Maxim Confesor » ; dans la note 59 on cite l'*Épître XV* de saint Maxime le Confesseur, qui, heureusement, est traduite en roumain, sans qu'on mentionne cela. Selon la même logique incompréhensible, la note 47 de la p. 166 en original : « In Maximus's *Epistula XV* ("On the Common and the Particular, i.e., on the Essence and the Hypostasis"), PG, 91 (556 AC) » est tronquée, inexplicablement, comme il suit : « În Sf. Maxim Confesorul, *Epistula XV*, PG, 91 (556 AC) » (p. 226, n. 59). On est soulagé quand même parce qu'on a pris soin de marque qu'il s'agit d'un saint (« Sf. »), et que celui-ci este bien « Confesorul » (même si en roumain il est connu comme « Mărturisitorul »).

J'ai été également surpris de trouver à tout pas des toponymes et des anthroponymes dans leur variante anglaise,

par exemple : « Pergamon », « Henry din Ghent », « Gregory of Nyssa » ; toujours incorrecte en roumain est l'option pour l'anthroponyme « Toma d'Aquino ». De même, certains titres d'ouvrages apparaissent en anglais, comme *Epistle*.

D'autre part, il est difficile de comprendre pourquoi le traducteur choisit la variante « *Pseudo-Dionisie Areopagitul* », tandis que l'auteur lui-même a préféré la version « *Dionysius the Areopagite* » (probablement à cause d'une erreur de PAO, dans l'édition de 2007 de l'ouvrage de J.P. Manoussakis il apparaît souvent la graphie incorrecte « *Aeropagite* » ; erreur que reprend, étonnamment, le traducteur roumain ; voir, par exemple, p. 241 *et passim*).

On peut comprendre le fait que les écrits qui nous sont parvenus comme attribués à Denys l'Aréopagite ne sont pas unanimement goûtés. On peut aussi bien comprendre que les versions roumaines de ces écrits ont leurs limites et qu'on peut les considérer, à un moment donné, comme obsolètes (c'est le cas d'ailleurs de toute traduction), mais je ne peux pas accepter qu'on modifie le texte d'un auteur quand on choisit de traduire ses textes. Pourquoi faire cela, si l'auteur n'a pas voulu utiliser le « *Pseudo* » et, plus encore, éliminer de la bibliographie les références sous le nom de l'Aréopagite ? Cela s'apparente à une censure ou à un parti-pris idéologique.

Je n'arrive non plus à comprendre pourquoi le titre utilisé par J.P. Manoussakis, *Commentary on the Song of Songs*, soit traduit en roumain par : *Tâlcuire amănunțită la Cântarea Cântărilor/ Commentaire détaillé au Chant des Chants* (p. 136). Pourquoi « *amănunțită* » (« *détaillée* »), si l'original ne dit que *commentary* ? Pourquoi recourir au titre choisi par le traducteur roumain de cet ouvrage (le père D. Stăniloae) qui a traduit, parmi beaucoup d'autres, les écrits attribués à Denys l'Aréopagite ? Ici également, la note de la p. 137, par laquelle on renvoie à l'édition publiée en 1982, est erronée, car les pp. 105-106 n'incluent pas le fragment de *Tâlcuirea/ Commentaire* de Grégoire, qui commence à la p. 113, à retrouver dans la collection *PSB* 29 (Grigorie de Nyssa 1982, 113-330).

Il y a ensuite toutes sortes de changements de topique dans la traduction analysée par rapport à l'édition originale. Par

exemple, des termes grecs n'apparaissent plus là où il faut, mais après d'autres mots. Par exemple, à la p. 137 on lit : « Căutarea lui Dumnezeu (ζήτησις)... » ; or, dans le texte en anglais, le terme grec est placé correctement après « searching » (p. 94). Dans la traduction, *Siloam* (*Shiloh* en hébreu) est rendu tantôt par « scăldătoare », tantôt par « spălătoare » ?! (210-211). Il pourrait s'agir aussi aussi bien d'une *piscine* (pourquoi pas ?!). Qui est-ce qui serait scandalisé par cette option du traducteur ?

A la fin du volume on trouve la bibliographie, où, de manière tout surprenante, on indique souvent uniquement les éditions roumaines de certains ouvrages cités par le professeur de Boston College. Il aurait été normal de préciser les éditions que l'auteur a utilisées, en y ajoutant, entre parenthèses, les références des versions roumaines, là où elles existent.

Un lecteur non-avisé qui parcourrait la bibliographie pourrait croire que J.P. Manoussakis a utilisé, par exemple, la traduction réalisée par Eugen Munteanu aux *Confessions* de Saint Augustin. Qui plus est, on a complètement éliminé de la bibliographie les écrits attribués à Denys l'Aréopagite (édition Suchla). Dans les références correspondant à l'auteur Pavel Florenski, le traducteur ajoute deux autres ouvrages (traduits en roumain) que l'auteur de *God after Metaphysics* ne cite pas. Les œuvres de Martin Heidegger incluses dans la bibliographie ont un statut tout spécial. En premier lieu, un critère quantitatif – il y a 22 titres dans l'édition originale, tandis que dans la traduction on ne compte plus que 21.

Ensuite, l'ordre dans l'édition roumaine semble ne respecter nul critère : des éditions de Heidegger en allemand entremêlés avec des traductions en anglais et en roumain, sans le moindre effort de respecter la topique de l'édition originale ou un critère chronologique (ou de toute autre nature).

On remarque aussi que ni le critère tacitement assumé par le traducteur (mentionner les versions roumaines des ouvrages cités par J.P. Manoussakis) n'est pas respecté, puisque, par exemple, le livre de Marie-José Mondzain est traduit par Măriuca et Adrian Alexandrescu : *Imagine, icoană, economie. Sursele bizantine ale imaginarului contemporan* (București : Sophia, 2009). De même, le texte d'Origène *De principiis* a été traduit en roumain par Teodor Bodogae, dans

Scrieri alese, vol. III, București : EIBMOBOR (PSB 8), 1984. C'est le cas aussi de l'ouvrage de Proclus *Elemente de teologie*, traduit en roumain par Alexandru Anghel (București : Herald, 2007). On ne mentionne ni la traduction du volume signé par Paul Ricœur, *Conflictul interpretărilor: Eseuri de hermeneutică* (trad. par Horia Lazăr, Cluj-Napoca : Echinoc, 1999). On a la même situation pour Richard Rorty, dont l'étude *Contingentă, ironie și solidaritate* (București : All, 1998) a été traduite par Corina Sorana Ștefanov. Le livre de Ch. Yannaras, *Persoană și eros* (București : Anastasia, 2000) a bénéficié de la traduction de Zenaida Anamaria Luca. Le texte *Creație și euharistie* (București : Ed. Bizantină, 1999) du Métropolitain Ioannis Zizioulas a été lui aussi traduit en roumain par Caliope Papacioc etc.

Parfois, dans la traduction parue en 2018 on reproduit y compris les fautes de rédaction présentes dans l'édition originale (bien trop nombreuses, malheureusement), comme, par exemple, dans le cas de l'ouvrage de Felix Ó Murchadha, où le nom du philosophe allemand M. Heidegger est écrit avec un seul **g**, dans les deux éditions. On trouve une situation similaire pour l'article signé par Karl Rahner, « Le début... », où le terme « début » est écrit avec la majuscule **D** dans les deux éditions. Ou chez Paul Ricœur, *Le conflit des interprétations...* e.a. Pour ne plus parler de l'absence des accents dans la traduction.

Le lecteur de la version en roumain du texte de J.P. Manoussakis peut observer immédiatement un grand nombre d'erreurs de rédaction, y compris dans la bibliographie : des noms écorchés, l'absence des accents/ trémas, des inconséquences de rédaction – on fait appel tantôt à l'anglais (« and/ & »), tantôt au roumain (« și ») pour les successions des noms des auteurs, l'absence des blancs entre les ouvrages cités, etc. De même, par comparaison à l'édition publiée en 2007 (pp. 211-213), d'après laquelle on a réalisé la traduction en roumain, on remarque l'absence de l'*Index*, qui aurait utile à un même lecteur non-avisé.

Finalement, on pourrait formuler la conclusion que l'ouvrage de J.P. Manoussakis est assez intéressant, incitant même sur quelques points, et qu'il mériterait plus d'attention. En tout cas, la traduction roumaine est méritoire, en premier

lieu parce qu'elle existe, en constituant ainsi un point de départ pour les lecteurs autochtones.

REFERENCES

- Aristote. 1966. *De l'âme*. Texte établi par A. Jannone. Traduction et notes par E. Barbotin. Paris : Les Belles Lettres.
- Dionysius Areopagita. 1990. « De divinis nominibus ». In *Corpus Dionysiacum*, Band 1, ed. Beate Regina Suchla. Berlin/New York : de Gruyter.
- Grigorie de Nyssa. 1982. « Tâlcuire amănunțită la *Cântarea Cântărilor* ». In *Scrieri*, vol. I. Traducere de D. Stăniloae și Ioan Buga. București: EIBMBOR (PSB 29).
- Hart, David Bentley. 2003. *The Beauty of the Infinite: The Aesthetics of Christian Truth*, Grand Rapids / Cambridge: Eerdmans.
- La Traduction œcuménique de la Bible* (TOB). 2011. Paris : Éditions du Cerf.
- Manoussakis, John Panteleimon. 2007. *God After Metaphysics: A Theological Aesthetic*. Bloomington: Indiana University Press.
- Manoussakis, John Panteleimon. 2018. *Dumnezeu după metafizică: o teologie estetică*. Traducere de Cristian Vechiu. Oradea: Ratio & Revelatio.
- Mondzain, Marie-José. 2009. *Imagine, icoană, iconomie. Sursele bizantine ale imaginarului contemporan*. Traducere de Măriuca și Adrian Alexandrescu. București : Sophia.
- Origen. 1984. « Despre principii ». In *Scrieri alese*, vol. III. Traducere de Teodor Bodogae. București : EIBMBOR (PSB 8).
- Platon. 1985. *Œuvres complètes*. Tome X: Timée – Critias. Texte établi et traduit par Albert Rivaud. Paris: Les Belles Lettres.
- Proclus. 2007. *Elemente de teologie*. Traducere de Alexandru Anghel. București: Herald.
- Ricœur, Paul. 1999. *Conflictul interpretărilor: eseuri de hermeneutică*. Traducere de Horia Lazăr. Cluj-Napoca: Echinox.

- Rorty, Richard. 1998. *Contingență, ironie și solidaritate*. Traducere de Corina Sorana Ștefanov. București: All.
- Rosen, Stanley H. 1961. « Thought and Touch: A Note on Aristotle's *De Anima* ». In *Phronesis* 6 (2): 127-137.
- von Balthasar, Hans Urs. 1961-1969. *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik Schau der Gestalt* (VII vol.). Einsiedeln: Johannes Verlag.
- _____. 1965. *La Gloire et la Croix I. Apparitions*. Traduction par R. Givord. Paris: Aubier.
- Wittgenstein, Ludwig. 1958. *Philosophical Investigations*. Translated by G.E.M. Anscombe. Oxford: Basil Blackwell.
- Yannaras, Christos. 2000. *Persoană și eros*. Traducere de Zenaida Anamaria Luca. București: Anastasia.
- Zizioulas, Ioannis. 1999. *Creație și euharistie*. Traducere de Caliopie Papacioc. București: Bizantină.

Florin Crîșmăreanu est chercheur habilité à diriger des recherches (HDR) à la Faculté de Philosophie et Sciences Socio-Politiques, Université Al. I. Cuza, Iasi, Roumanie. Doctorat en cotutelle internationale en 2009 (Université François-Rabelais - Tours, France et Université Al. I. Cuza - Iasi, Roumanie). Ses recherches portent sur la patristique et la scolastique, spécialement sur la divinisation, la doctrine de l'analogie de l'être et la question de la hiérarchie. Il est l'auteur de plusieurs volumes sur la patristique grecque et la scolastique latine.

Address:

CS III habil. Florin Crîșmăreanu
Department of Philosophy
Faculty of Philosophy and Social-Political Sciences
Al.I. Cuza University of Iasi
Bd. Carol I, no. 11, 700506 Iasi, Romania
Tel: (+)40 232 201054
Email: fcristmareanu@gmail.com

Journal Details

Frequency

2 issues per year, published

June 15 (deadline for submissions: February 15) and

December 15 (deadline for submissions: August 15)

ISSN (online): 2067 – 3655

Editorial policy

We publish original articles in the areas of hermeneutics, phenomenology, and practical philosophy, regardless of philosophical affiliation. Articles in the history of philosophy, philosophy of religion, aesthetics, moral, and legal philosophy are also welcome.

We only publish articles that have not been previously published. Republication of an already published article is possible only in exceptional cases. Manuscripts should not be currently under consideration with another journal.

The opinions expressed in published articles are the sole responsibility of the authors and do not reflect the opinion of the editors, or members of the editorial board.

Journal sections

Each issue contains research articles on a specific philosophical topic, a *Varia* section with articles not related to that topic, and a *Book Reviews* section. Philosophical debates are also welcome.

Languages

We accept submissions in English, French, German, Spanish and Italian.

Peer Review Policy

Papers are refereed by two anonymous reviewers. The refereeing period is 3 months. Authors will be notified by email if their text is accepted for publication, recommended for revision, or rejected. All submissions should be prepared for blind reviewing: authors should remove all information that could reveal their identity and provide their name and contact information on a separate page.

Rights

All rights remain with the authors. Authors retain the right to republish their articles in original or changed format with a note indicating that they were first published in our journal.

Open Access Policy

Meta adheres to the Open Access policy. All texts are available free of charge on the website www.metajournal.org

Submission Guidelines

Text Formatting

Texts should be submitted in .doc or .rtf format, and edited using the Times New Roman font, 12 point font size (10 point font size for endnotes).

Title Page

Texts should be prepared for blind reviewing. Authors should write their name, position, affiliation, and contact information (including e-mail address) on a separate page.

Abstract

All submissions must be accompanied by an abstract (max. 200 words) in English, together with the English version of the title.

Key Words

5-10 key words should be provided in English, after the abstract. This applies to book reviews and debates as well.

Length of texts

The length of texts submitted for publication should be 3,000-7,500 words for articles and 1,000-2,000 words for book reviews.

Languages

We accept submissions in English, French, German, Spanish and Italian.

Informations about Authors

Authors should also submit a short description of their research interests and recent publications. This description should not exceed 5 lines and should be sent separately.

Citations and List of References

References should follow the author-date system of the Chicago Manual of Style, the 16th edition (see the [Quick Guide](#)).

Sources are cited in the text, in parenthesis, as follows: author's last name, date of publication, page number. Citations in the text must agree exactly with the list of references. All sources that appear in the one place must appear in the other. Multiple sources by the same author(s) should be listed chronologically, from the earliest to the most recent. The reference list should only include works that are cited in the text.

Sample reference for single author books:

Citation in the text: (Dahrendorf 1997, 45).

Entry in the reference list: Dahrendorf, Ralph. 1996. *After 1989. Morals, Revolution and Civil Society*. New York: St. Martin's Press.

META: Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy

Sample reference for journal articles:

Citation in the text: (Bernstein 1982, 825)

Entry in the reference list: Bernstein, Richard J. 1982. From Hermeneutics to Praxis. *Review of Metaphysics* 35 (4): 823-845.

For all other references, please consult the Chicago-Style Citation Guide:

<http://www.chicagomanualofstyle.org/contents.html>

Endnotes

Notes should be numbered consecutively and placed at the end of the text (endnotes), not as footnotes. They should only be used to provide further information about a particular idea. Endnotes cannot be substituted for the Reference List.

Acknowledgments

Acknowledgments of grants, funds, etc. should be placed before the reference list. The names of funding organizations should be written in full.

Submission

Papers should be submitted as e-mail attachments to the editors at: editors[at]metajournal.org

Contact person: Dr. Cristian Moisuc

Contact (Postal address for submission)

Center for Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy

Faculty of Philosophy and Social and Political Sciences

“Alexandru Ioan Cuza” University of Iasi

Bd. Carol I, no. 11

700506, Iasi, Romania

Tel.: (+) 40 232 201284; Fax: (+) 40 232 201154

Email: editors[at]metajournal.org

Contact person: Dr. Cristian Moisuc

Call for papers

Articles for the *Varia* and the *Book Review* sections can be submitted at any time.