

HUMANISM AND CULTURE

HUMANISM AND CULTURE

HUMANISM AND CULTURE

PHAINOMENA XV/59, NOVEMBER 2006

HUMANIZEM IN KULTURA

- 5 Tadashi Ogawa: Kartezijanska filozofija in politična dinamika za mir
- 23 Françoise Dastur: Vprašanje transcendence pri Heideggru in Sartru
- 42 Adriano Fabris: Oseba kot komunikacije zmožno bitje med naravo in konsenzom
- 50 Tomas Kačerauskas: Eksistencialni humanizem kot človeška ustvarjalnost
- 62 Hans Rainer Sepp: Fenomenološka estetika. Zgodovinski oris
- 93 Dean Komel: Filozofija v medkulturnosti
- 106 Chung-Chi Yu: Domači svet, tuji svet in medsvet
- 120 Pogovor z Bernhardom Waldenfelsom (Andrina Tonkli - Komel)
- 128 IZVLEČKI
- 136 NASLOVI SODELAVCEV
- 140 NAVODILA ZA AVTORJE

HUMANISM AND CULTURE

HUMANISM AND CULTURE

3

HUMANISM AND CULTURE

Tadashi Ogawa

CARTESIAN PHILOSOPHY AND THE POLITICAL DYNAMICS FOR PEACE

In spite of the first impression evoked by the title, the intention of this article lies not in political practice itself but in the purely philosophical theorization of the “peace problem.” Today we have been plunged into the most developed stage of technology in the history of mankind. In this age we can hardly declare that the future of mankind will be bright; on the contrary, we are undeniably thrown into the most critical situation that our human race has ever experienced. Therefore we must first of all inquire into the kind of crises with which we are now confronted: what matters most is to recognize and grasp the present situation as it is. Our next problem will be to investigate the origins of such a crucial situation. By elucidating conceivable causes, the way to overcome this human difficulty will be opened up. Our final task, consequently, will be to consider how to overcome the difficulties we now face.

Therefore my discussions will develop in the following three steps:

1. Diagnostic Considerations: to recognize and grasp the difficulties mankind faces today as the crises of the whole of human beings.
 2. Etiological Attempts: to clarify the causes that induce these difficulties.
-

3. Therapeutic Solutions: to find the way to extricate ourselves from this crisis and to provide for the further survival of mankind.

1. DIAGNOSTICS

“Mankind is now moaning, half-squeezed under the weight of the progress he has made himself”¹ — so wrote Bergson in 1932, in the last paragraph of the last chapter in his last book, *Deux Sources de la Morale et de la Religion*. It is indeed a paradox that Bergson seems

to have predicted the contemporary situation of human beings, for he had maintained the impossibility to predict the future according to his original theory of time (*la durée*).² More than half a century has passed since Bergson’s prediction. And today his “prophecy” is ironically gaining reality and importance.

6 These days we are continually plagued with worsening environmental pollution: automobile exhaust, radioactive contamination, industrial waste water, mercury poisoning causing Minamata-disease, cadmium contamination and so forth. Besides, we have seen not a few instances of deformed monkeys. One of the most shocking events in the recent world is the appearance of a deformed cow with two heads and three eyes. In Hiroshima and Nagasaki many people are still suffering because of the acute aftereffects of the Atomic Bombings in 1945: the exposure to radioactivity either directly or indirectly induces mortal diseases such as cancer at a high rate. Nevertheless, this over-developed technology seems to contain in itself neither controlling faculties nor controlling facilities. This means that newer and newer nuclear weapons will be developed in the future.³

¹ Henri Bergson, *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*, Alcan, Paris 1932; P.U.F., Paris 1962, p. 338.

² In his theory of time, *la durée*, the essence of time is regarded as “the progression of the organizing unification of present time and past time.” For Bergson “time future” is something inscrutable and unpredictable since prediction is supposed to belong to present time, not to future time. Cf. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Alcan, Paris 1888; P.U.F., Paris 1961, p. 78, 138.

³ Cf. Klaus Held, “Wie entstand die Wissenschaft?”, in: Klaus Held, *Die Geburt der Philosophie: Zwei Vorträge in Griechenland*, Tadashi Ogawa (ed), Dogakusha, Tokyo 1987, p. 38—40. It is pointed out in this lecture that the Life-World Philosophy of Husserl and its precursor the presocratic origin of thinking have relevance and importance to ecological problems.

Is the “danger” to our survival brought about by something immanent in technology itself? Or, does the root of evil lie rather in the human being who uses and handles it? It is not difficult to answer the first question: no one cannot simply affirm the idea that technology contains evil in itself, considering how much benefit it has brought to human beings. Actually, technology has no doubt contributed to the increase of industrial productivity. As a result, contemporary Japan, for example, can afford to support almost three times the population compared with that of the Edo-period (1600—1868).

It is not easy, however, to answer the second question, which is much more complicated. It is likely that technology invites crisis. However, by bringing the essence of being to light, it may also serve to modify and improve this being for the benefit of the human race. Hence the source of every problem centers on the relation between technology and human beings. There are two modes of relation in question: direct and indirect relations. Today all of us are at least indirectly related to technology. But it is only those who are called scientists or engineers who are directly related to technology. First of all, our consideration should start with the direct relation because the development of science and technology directly owes to research and experiments achieved by scientists and engineers. A way to illuminate the threat of technology to mankind can be found in how these scientists live and how they cope with life. The alienation of technology from mankind mostly concerns this problem.

7

Scientists are inclined to do research without considering the intrinsic value or ethics or politics of the matter. In fact it was not until they consciously narrowed and restricted their own field of interest that the newer discoveries and inventions could be achieved. For this very reason, the danger of technology to human beings will increase in the future. Among other threats, nuclear weapons, the development of atomic energy and “Strategic Defense Initiative” possess unimaginably serious significance for the survival of the human race. As everyone knows today, the whole of mankind would expire in several weeks if an unlimited world war should break out. Even if some should survive, they would be directly exposed to fatal radioactivity under the radioactive clouds and rains; thus in due course of time, the whole human race would be totally destroyed.

In this greatest crisis that mankind has ever experienced, what could we, what should we philosophers do?

2. ETIOLOGY

The attitude of just waiting for the advent of the "Savior" (Heidegger) in order to prevent the extinction of the whole human race is ineffectually passive and unforgivable. It is absolutely important for us to see through to the origin from which this threatening crisis derives. Since modern science and technology have originated from Europe, it is necessary to confirm the kind of ideas and interpretations of the world on which European technology is based. For, although there was a germination of mathematics and technology both in China and Japan much earlier than in Europe,⁴ that modern science and technology were established only in Europe very likely owes itself to European metaphysics. In this respect, Cartesian philosophy definitely played an important role because Descartes pointed out that the meaning of the observations of Galileo Galilei lacked a metaphysical viewpoint. Thus the former made it his theme to consolidate the foundations of the latter.⁵ As a result, Descartes has given the distinctively metaphysical foundations to modern science which was begun by Galileo. Proceeding from this founding project Europeans have acquired a privileged axis for interpreting the world, and this axis has proven indispensable for the further development of science.

Now, let us consider more deeply in what sense Cartesian philosophy has given the metaphysical framework to modern technology. We must admit at least two achievements Descartes has fulfilled:

(1) That he opened up the way to objectify the world including one's own body by the ego=cogito which he had obtained via his method of doubt.

⁴ In China and Korea the three greatest inventions were achieved: paper, gunpowder and the technique of printing, which the Occident learned later from China. In both China and Japan the tradition of mathematics flourished. Cf. Tetsuo Tsuji, *Scientific Ideas in Japan*, Chouokoronsha, Tokyo 1974.

⁵ Descartes states in his letter to Mersenne (Oct. 11, 1638) as follows: "Je commencerai cette lettre par mes observations sur les livres de Galilée. Je trouve en général qu' il philosophe beaucoup mieux que le vulgaire, en ce qu' il quitte le plus qu' il peut les erreurs de l' École, et tâche à examiner les matiere physique par des raisons mathématique. /.../ Mais il me semble qu' il manque beaucoup en ce qu' il fait continuellement des digressions et ne s'arrete point a expliquer tout a fait une matiere; ce qui montre qu' il ne les a point examinés par ordre, et que, sans avoir considéré le premieres causes de la nature, il a seulement cherché les raison de quelque effets particuliers, et ainsi qu' il a bati sans fondement." Renatus Cartesius, *Correspondance*, Ch. Adam, G. Milhaud (ed.), tome. B/III., P.U.F., Paris 1941, p. 77.

(2) That he approved of man's domination over the world and nature by using one's own body as a tool.

In these two points, we can declare that the Cartesian philosophy anticipated the modern age. Cogito, however, is wont to be confined to the cave of the inner world, which is not found in the outer world. In this way the Cartesian philosophy indicates the inner world as being in a different dimension from the outer world. Thus Descartes divided the world into these two different dimensions. He created the inner world as a cave or a retreat, in which the ego can be safely protected from any danger or menace of the outer world without being exposed to it. This is what I call the "subject-object division," which anticipates the ontological trend of modern European philosophy.

The problem lies, however, not only in the metaphysical cognition of Descartes but also in the provisional morality that backed up his theoretical position. He attempted drastically to re-construct the universal system of science, morality and medicine, but in the meanwhile he could not help but go on living. This is why he created a provisional morality for his own life, by which he tried to steer through the impending necessities of his life. This morality is not theoretically developed enough to have decisive truth but it at least serves as one principle of life. It is, to put it in Platonic terms: doxa supporting episteme from behind. This principle of life consists of three maxims: (1) to abide by the customs and laws of one's own country, (2) to decide on the basis of one's own judgement without hesitation and (3) to try to overcome oneself rather than fate, to change one's own desire rather than the world's order. These maxims respectively indicate (1) an apolitical stance, (2) situational decisionism, and (3) the dualism of the ego-world distinction.

The apolitical stance results in the Epicurian attitude of de-politicization (*Entpolitisierung*).⁶ The second maxim of decisionism must be a matter of question even today because it functions in the political situation itself, regardless of the truth. Here, danger lies in the possibility of making whatever decision one likes provided one bears the responsibility for the deed. The third maxim, originating from the Stoa and Epictetus, results in the distinction between something within and something without the sphere wherein one's will dominates. The first and second maxims are related to one another, which indicates the

⁶ This is the expression of Klaus Held in his lectures at Wuppertal, Winter-Semester 1982—83.

justification of the possibility to live apolitically. It is the third maxim that realizes the subject-object division, freedom-necessity division and the inner-outer world distinction.⁷

Descartes affirmed "life in retreat," and in this point he followed Epicurus.⁸ He regarded outer nature as being lifeless and worthless in the sense that he considered the world built distinctly outside the ego as fate or necessity. What the ego can control by its own will are just the modes of ego-consciousness. Epictetus in this respect had distinguished "the field at my own will" from "the field against my own will" and paralleled "free will" to "unfree will;" he had already anticipated the Cartesian distinction of inner-outer world.⁹ The Stoa, too, recognized the outer world as being indifferent (*adiaphoron*) to good or to bad, as the orthless field of existence.

It is upon his voluntarism that the Cartesian apolitical stance, the situational decisionism and the ontological dualism (subject-object division) ultimately converge.

- 10** Cartesian voluntarism is found in that the ego strengthens its own inner world by self-concentration, while the ego sets itself as a basis for the ego to objectify materialistic nature. It is not until the ego makes its own will as such the ultimate instance of decision in its situation where it finds itself that it can decide itself. Hence it is necessary to distinguish the inner from the outer world, to situate the former in a different dimension from the latter. Namely the ego controls only itself by will and it gives up being continuously related to the

⁷ Hermann Schmitz formulates this as the introjection theory of feelings and thoughts, and he regards this as the greatest fallacy philosophy has ever committed. Cf. Tadashi Ogawa (ed.), *Phänomenologie der Leiblichkeit und der Gefühle von Hermann Schmitz*, Sangyo-tosho, Tokyo 1986, p. 41—42.

⁸ Descartes took the following quotation from Ovid as his favorite motto: *bene vixit, bene qui latuit*. (The one who hides lives well.) Cf. Matao Noda, *Descartes Studies, Collected Works of Matao Noda*, vol. 1, Hakusuisha, Tokyo 1981, p. 399—400. Epicurus had a similar idea although we cannot confirm his relation with Ovid philologically; he tried to find the peaceful state of the soul in living in retreat from the political world. It is generally believed that it was Epicurus who first uttered, "Live in retreat!" (*lathe biosas*). Cf. Epikur, Reclam, Stuttgart 1980, p. 70, 92. While Aristotle positively sought pleasure in intellectual activities, Epicurus, the hedonist, sought it solely negatively in the self-satisfaction (*autarcheia*).

⁹ Henrich Dieter, *Selbstverhältnisse*, Reclam, Stuttgart 1982, p. 112—114. Cf. Oldfather (ed.) Epictetus, Loeb Classical Library II., p. 482).

outer, political world. It goes without saying that this Cartesian standpoint underlies the research attitudes or ethos of today's scientists and engineers.

Today our scientists are inclined to dedicate themselves to seeking after truth within an ever narrower view according to the progressive specialization of science. For example, there can be no communication established between geologists of hard rocks and those of soft rocks because of the utter difference in their approaches and ideas.¹⁰ Moreover, as far as we understand it, this specialization is a condition absolutely necessary for science: specialization is the inevitable fate, for science always means "specialized science" (Fachwissenschaft). Therefore, as science is more and more specialized these days, the systematic knowledge and integration of philosophy must play the role of science-critique.¹¹

3. THERAPEUTICS

The focal point of our problem lies in the philosophical trend which started with Epicurus and the Stoa and was completed by Descartes. In order to break through the difficulties in which all human beings have been thrown, it would be very useful to consider what kind of philosophy had prevailed even prior to these Hellenistic-Roman philosophers.

No doubt the ancient Attic philosophers regarded politics as the most important thing for human existence, which is shown in Plato's ideality of the "philosopher as king" as well as in the Aristotelian definition: "the human being is a political animal".¹²

Aristotle, for example, pursued the modes of human being in the polis (Nation in relation to happiness. As is well-known, his ethics was a part of and an introduction to political science.

That Aristotle regarded the polis in which man aims to "live well" in a cooperative way as being exclusively self-sufficient and complete, is evidence that he

¹⁰ E. Laszlo, *The systems View of the world*, Oxford 1972, p. 3.

¹¹ A. N. Whitehead, *Modes of Thought*, New York 1938, 1968, p. 3.

¹² Aristotle, *Politica*, 13 a, p. 3—4; Platon, *Respublica* 501 d—e.

considered all political problems merely in terms of domestic politics (oikia). This is obviously the limitation of Aristotle, because our contemporary politics must be considered within international relations in most cases; it is exactly international politics that will most likely induce the important events that will decide the destiny of the whole of mankind.

Aristotle, on the other hand, assumed the holistic attitude that the nation precedes both the family and the individual, since "the whole must necessarily be prior to the part".¹³ This is his fundamental theory argued, for instance, in the *Metaphysics*: parts found the whole and the whole is contracted into parts. In this proposition of "whole and part," a part is always "a part of the whole and one part together with the rest of parts complementarily found the whole." In the first place "a finger", for example, means "a finger of a human body" and this finger (a part), is equipped with the whole of the human body. According to Aristotle, "the semicircle is defined by means of the circle. And the finger is defined by means of the whole body; for a finger is a particular kind of part of a man".¹⁴ It is utterly impossible that a hand or a foot can exist as living flesh after the whole body is destroyed, unless the whole body is made of stone. Every part is defined from the viewpoint of how it functions (to ergo) within the whole and of what kind of ability (te dynamai) it possesses. Therefore if a hand or a foot loses the ability or the function either as a hand or a foot, every part is no longer the same thing and only the name remains the same.¹⁵ "It is clear therefore that the state is also prior by nature¹⁶ to the individual; for if each individual when separate is not self-sufficient, he must be related to the whole state as other parts are to their whole ..."¹⁷

Today it may be impossible to avoid a coming third world war, and it may be difficult for the human beings to maintain peace and prosperity, unless we consider the control of the development and production of the nuclear weapons from an international perspective. For this problem, it would be very useful to expand Aristotelian thought and to interpret it more deeply. What we must do

¹³ Aristotle, op.cit., 1253 a, p. 20—21. The quotation is taken from *Loeb Classical Library*, Rackham (ed.), p. 10.

¹⁴ Arist. *Metaphysica*, Z. 1035 b, p. 9—10.

¹⁵ Arist. *Politica*, 1253 a, p. 21 onward.

¹⁶ Arist. op.cit. 1253 a, p. 26. Here I follow Rackham in omitting kai after fusei; otherwise we are forced to read "the state abides by nature".

¹⁷ Arist. op.cit. 1253 a, p. 25—28.

is to stop regarding the state as being self-sufficient and autonomous even on the international horizon. What the individual is to the state, the state is to international world: every state must contribute a certain function and ability to the wholeness of world politics. As Aristotle asserted, the “part-whole relation” can be relocated to political dimensions.

Now that we see science and technology, and especially nuclear weapons, threatening our future survival, the pursuit of individual happiness must benefit all human beings for the sake of their survival and prosperity. Aristotle thought of the whole at one time in the dimension of one body (living flesh) and at another time in the dimension of one state. Pursuing the Aristotelian holistic thought, however, we must grasp human existence in situational wholeness and consider each individual happiness in relation to the general wholeness of the world situation.

Therefore both the Stoic and the Epicurian philosophy, as well as the Cartesian individual morality and situational decisionism, are insufficient because they eventually concern personal matters which make them retreat from the world political situation. Although we must seriously and urgently think of the global survival of the human race, neither situational decisionism nor personal morality can raise the question of the possibility of human survival. Even though Cartesians intend to bear the responsibility for the result of a decision, it will be nothing but a personal decision. On the contrary, as far as I understand it, only politics can save the human race on the threshold of destruction.

Well then, how could we realize the wholeness of the attribution of an individual to the world in an enhanced way? The answer will concern the therapeutic prescription I am about to present now. What we must do now is to probe some way or other to overcome the philosophy and ethics of voluntarism and private individualism developed from the Stoa to Descartes. This is the only way to pass through our present crisis, at least in principle.

As we have already discovered, philosophy and morality, especially those of Descartes, have invited our present crisis in terms of (1) the apolitical, (2) the dualistic ontology of ego-world, and (3) situational decisionism, all of which are ultimately controlled by Cartesian voluntarism. This voluntarism threatens the fate of mankind in the present age, firstly because it tries to control nature by objectifying nature, secondly because it adheres to an apolitical and pri-

vately narrowed view. Such a tendency corresponds with the attitude of scientists who pursue specialized research today.

Then, how could we ever cope with this voluntarism? In order to answer this question, we must beforehand make sure of the essence of the “will” which is the foundation of this voluntarism. What is the essence of the will? The will sets up an aim and achieves it. The aim of the will lies furthestmost from the correlation of the object that the will works upon. The working will tries to achieve its ultimate aim through the object it directly works upon., even through this correlation. In this essence the function of the will is none other than the setting-up and the fulfilling of an aim. Hence we must ask what does the “setting up” mean? To set up means to stand something as something in front of one’s eyes, distinguishing it from other things. To stand generally means to put something in front of one’s eyes through the following two processes:

(1) First of all, something put in front of one’s eyes is different from the function of standing. “This desk” I am setting up in front of my eyes, for example, apparently appears by dint of the function of my setting it up, but it is not the function itself.

(2) Something set up in front of one’s eyes differs from other things, which are not yet explicitly set up. That this desk appears to me indicates that a window or a curtain behind me does not appear as something set up. (Needless to say, these things are set up implicitly.)

In the dimension of sight which leads the other four senses, the will no doubt functions: one opens one’s eyelids trying to see something, turns one’s eyes upon a certain direction and adjusts the lens to the most appropriate focal distance. What Husserl called kinaesthetic consciousness is founded on the will as far as it is intentional. Sight is volitional setting-up. The world, the whole of being, nature, political objectives, planned projects, the supposition of enemies — ask if these are set up and are enabled by the setting-up of the will. A set-up objective must be fulfilled and penetrated. It is the will that fulfills and penetrates. The will contains in itself self-affirmation and self-setting-up. The will can set up the other simply because it concerns itself affirmation and positing. This will can be interpreted in terms of the substantialistic, self-causal aseity. The substance exists as *causa-sui*.

To continue our argument above, does it logically follow that each national will and each individual will are thoroughly set up self-affirmatively? In order to answer this question, we must first consider each individual's will in the dimension of politics. Each individual possesses what are called "human rights" so that he should not be violated either by the state or by any other person without any legitimate reason. This human right is nothing other than the unifying, free will that we are going to call the "original-right" (Urrecht). Like each individual person, each individual state in the present international world possesses the sovereignty and the unifying free will, which should not be violated by any other country. Namely, the free will of a state possesses autonomous independence, the free will and the ability to make decisions. However, is it permitted for each national will to decide whatever it pleases freely and self-affirmatively? The answer to this question is, of course, "no." For in the world, every matter is correlated to each other, and so if one country develops new weapons, it inevitably affects other countries. If one country changes its economic policy, other countries are subject to the influence. Therefore it is apparent that each national will should not, cannot behave freely and ego-centrally. If the free will of each individual person is unconditionally permitted, what Hobbes called "the war of all against all"¹⁸ is bound to arise. Likewise, unless each nation controls its behavior, "the war of every state against every state" is sure to break out.

15

This demand that the third world war should not break out, the demand that the whole of mankind should make human survival our common human condition in order to guarantee each individual's happiness—these are the absolute demands for peace that we must fulfill today. To consider these matters seriously, each national will must be necessarily controlled by and adjusted to each other exactly in the situational, holistic coherence of the world. On each individual person's level, likewise, the individual free will and "original right" must be controlled and adjusted to each other so that the order of the whole state might be maintained. Each person is requested to voluntarily restrict his or her original right or to give up a part of his or her right. Although the national will is supposed to be self-affirmatively free and autonomous, the nation must restrict this original right on the basis of its free will. Freedom can be protected only by freedom. As long as each state tries to advance only its own agenda, world peace and order will be so fragile that it is likely to be destroyed. This loss

¹⁸ T. Hobbes, *Leviathan*, C. B. Macpherson (ed.), Penguin Classics, p. 185—186.

would also be the loss of the foundation of the being of the provocative state. Namely, the self-will of a state is doomed to the destruction not only of the whole of mankind but of each individual person.

As we have discussed, it is the partial limitation of the original right of a state that conditions the reciprocal restriction and the reciprocal approval among countries. Only under these conditions, will coexistence and co-prosperity be possible. What kind of theory, then, can prove the relative independence of the will by the reciprocal approval among countries? We must now find reasonable grounds for this situation.

As far as I believe, what theorizes this relative independence of the national will concerns the structural philosophy of politics. We can find some preceding forms of the structural theory already in Heraclitus, Parmenides of Elea (especially in the treatment of doxa), Schelling, and Hegel. More directly, however, this theory originates from Husserl's profound, third logical investigation, "On the Theory of Wholes and Parts," in the second volume of the *Logical Investigations*.¹⁹

16

The celebrated structural linguist Roman Jakobson not only used to read this investigation of Husserl with much pleasure all his life, but he even used some quotations from this dissertation in one of his most important works.²⁰

Next, let us see what intention and theme the structural-ontological theory possesses. It starts with the negation of the affirmative setting-up of self based on an item having independent substantiality. Each item can exist only in relation to other items. For this, it is necessary to negate each item's substantiality, self-dependence, self-setting-up and self-affirmation. This is the main feature of the structural theory. Coseriu, for instance, thinks that the opposition between two items is neutralized and converted into an inter-complementary motive so that it is unified as an inevitable moment in wholeness: the principle of this neutralization is said to be characteristic of European Structuralism.²¹ Jakobson had linguistically elucidated this neutralization in the reciprocal relation of

¹⁹ E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, II/1, Niemeier, Tübingen 1968.

²⁰ R. Jakobson, *Kindersprache, Aphasie und allgemeine Lautgesetze*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1972.

²¹ Eugenio Coseriu, *Lezione di Linguistica Generale*, Tadao Shimomiya (ed.), Sanshusha, Tokyo 1978, p. 132—133.

each item embedded in the system. The oppositions of distinctive features are simultaneously neutralized. I strongly believe we can convert the principal theme of this structuralist theory into an elucidation of political dynamics. This is exactly the intentional subject for the structural philosophy of politics. Now let us consider this political philosophy in pursuit of international peace and analyze various conditions of its possibility.

First of all we must clarify some principles of the structuralist theory as ontological premises. What we must do is extract the ontological meaning of “structure,” for although each structural theory implicitly postulates “structure” and the concept of “structure” is used as a matter of fact, no one has yet explicitly brought structure as such to light. The structural theory approves of the following four principles as axes: (1) system, (2) function, (3) opposition, and (4) neutralization. First, system is not a potpourri of items and partial moments; it is wholeness itself in which each item is arranged in a certain order. The wholeness possesses significance that surpasses a mere sum of partial moments. This significance enables the wholeness of the relation insofar as one item indicates another item, which in turn indicates still another item. Second, function means the contribution of a certain result to the significance of the wholeness by each item within the system, playing a certain role in relation to others.

17

Function indicates that each country as each item embedded in the system is concerned in the total situation of the world in some way or other. Third, opposition is seen in that while individual states are relatively opposed to each other, they occupy their own positional value (*Stellenwert*) not only in the natural condition of each state’s spatial difference but in the opposed relation of the national will and economic interests. The opposition between countries is exclusive to each other.

Opposition is “neutralized” in the system, which means that oppositions are modified to be “restricted oppositions” in the whole system. In this “conditioned opposition” each item becomes an inevitable aspect of the wholeness. Thus, the neutralized and inter-complementary opposition can be converted to interdependence. *Mutatis mutandis*, these fundamental themes may be helpful to grasp the political situations of today’s world. Wholeness means the oneness of the world situation, which, however, is being exposed to the global crisis. Opposition means the reciprocally-exclusive relation between two items; one item is utterly opposed to another so that they are non-exchangeable.

“Neutralization” complements “Opposition”: owing to the former principle, the power of each country is converted into an intercomplementary opposition, namely inter-dependence without destroying the whole order. As what we have seen clearly shows, the principle of the neutralization is the most important in the sense that it leads to the neutralization of oppositions and their conversion into inter-complementary inter-dependence. What is even more momentous is that when this principle of neutralization functions in the dimension of world politics, the very crisis that mankind now faces in the integration of the political situation functions paradoxically affirmatively. Human beings are now marginally surviving under various nuclear umbrellas. Therefore, in order to be able to maintain world peace for our further survival we must grasp international politics according to structuralism. It is not our task here to systematize and fulfill concrete studies of politics. What we are about to do is to give grounds for the various theories of politics which can be realized only by actual experiences. Our approach is to pursue fundamental possibilities of international politics in a structural-ontological way.

18

Let us summarize our argument. The sovereignty of each state is set up and approved as independent, free will. Each state, however, must control its original right to some extent in order to unify political situations and to maintain world peace. This voluntary self-control means to give up a part of its original right for the maintenance of world order. Nobody can deny the fact that “the best state (*politeia ariste*) is the order (*taxis*) in which anybody whosoever could act in his best condition and live in felicity.”²² Then, where is this “partial will” or “the power controlled and resigned” which has been brought by the restriction of each original right bound for? Is the United Nations a means to concentrate powers turned over from each country under its organization? Or should we approve what is called a world-government, which may signify a new global government of concentrated powers and put it above all the nations? The setting-up of this world-government would newly bring a paradox of powers even though each state had approved it. The accumulation of powers turned over little by little from each state would produce a new intensively-concentrated power. The world-government would heap up granted rights and wills so as to grow into a huge body of powers, which might incur the danger of robbing each state of its independence and freedom. Schelling once discerned that

²² Aristotle, *Politica*, 1324 a, p. 23—24. Here Rackham’s translation (Loeb) is inappropriate in our context, and so I have re-translated this passage by directly consulting the original Greek text.

the relation between that which depends and that from which it depends would be extinguished if one of them were to be absorbed into the other; it is not until we give that which depends a root of freedom and independence that true dependence is established. Therefore, if the world-government should violate the independence of each state, the danger that Schelling deeply surmised would arise in the political dimension. Namely, this paradox of political powers is exactly what Schelling called “dependence without the depending” (*Abhängigkeit ohne Abhängiges*).²³ Hence, if a superpowerful world-government robs each state of its independence, each state would lose its root of selfness and freedom, only to be a dead substance without freedom. Then, how can we discover a way out of this dilemma? That we approve of national sovereignty and the unified will, while we disapprove of such a concentrated organ as a world government — is this a declaration of a kind of anarchism in the dimension of world politics? Obviously there is nothing worse than anarchism, for it would confound all order. A system without order would destroy not only peace but also the happiness of each person, of each state. However, it would be possible for each of us to trust a “functional dependency” between countries by making the menace of a world war and the crisis of human demise an unalterable nucleus. What enables this functional dependency is the restriction and when occasion demands, even the negation of substantiality and self-dependency of each national sovereignty. As long as the whole world is grounded upon the structural relation of functional dependency between countries, it could wisely continue to survive. The above-mentioned theory results from structural truth. We must sever ourselves from the tradition of the decisionism of Hobbes, Descartes, Kant and Lübke, in the sense that truth should be pursued and realized in the political dimension as well. What Lübke means by “decisionism” is that truth should be excluded from the political dimension but that appropriateness instead should be approved in the political dimension.²⁴ Hobbes liberated people from the duty that they must fall into line with what is generally regarded as truth; he indicated freedom and decision-possibility of privacy.

Descartes liberated people from the political upheaval and the menace of a possible revolution by his famous dualism, theory-practice; he insisted that we

²³ F. W. J. Schelling, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit, Sämtliche Werke*, I—7, Cotta, Stuttgart 1861, p. 346.

²⁴ Hermann Lübke, “Dezisionismus”, in: *Praxis der Philosophie, Praktische Philosophie, Geschichtstheorie*, Reclam, Stuttgart 1978, p. 61—77.

need not be so radical in practice as in theory, which attitude is plainly found in his morality. Kant liberated us from the duty that we must find objectively theoretical assurance in our acts, because the will should be free and autonomous. These three philosophers have the same premise in common: "ego as an inner asylum." You might remember in the second part of this article I was utterly opposed to the idea of a separate inner world. Hermann Lübbe, however, cannot help but accept decisionism as long as the principle of the majority functions in the political dimension. For one thing, decision by the majority is not always based on phenomenological truth, as many people have already pointed out. Besides, decision by the majority not only demands responsibility from decision-makers but finds them long afterward. Lübbe approves of decisionism because he thinks that we should pursue neither absoluteness nor truth in the political dimension but that we should be content with the relativity that it is appropriate to decide on such and such in a certain situation. Lübbe's way of thinking originates from the bitter experiences of religious wars that have broken out over and over again in Europe concerning the problem of religious truth. The most typical religious war was, needless to say, the Thirty Years War (1618—1648) between Catholics and Protestants. The main cause of these religious wars was their will to solve various problems of religious truth politically. This political solution tends to result in war.

Lübbe thinks that pursuing the truth of salvation in the politics does not lead to creating peace. The important element for peace is rather the theory of tolerance and the basic insight of decisionism can be seen in this theory. It is nothing other than the function of appropriateness in the situations. That something is appropriate in a certain situation does not always mean that it is the structural-phenomenological truth.

Lübbe's decisionism insists that confessions and decisions in situations do not need rational arguments. Thus, the consciousness of responsibility resulting from decisionism replaces the reasonable argument. The significance of decisionism for us today might be that the political predominance of world peace is superior to any other universal consensus concerning truth. What drove Lübbe to decisionism was the pursuit of peace and tolerance; he insisted on the separation of the truth of religious salvation from the political dimension. Namely, the motive was a dualistic separation of the secular right from the sacred right:

“Render unto Caesar the things that are Caesar’s. Render unto God the things that are God’s.” According to Lübbe, this can be summarized as the separation of truth from appropriateness.

Here I do suspect Lübbe’s motive for decisionism would be admitted only within the Christian tradition, for Buddhism, for example, has hardly experienced religious wars in the Christian sense. From the beginning Buddhism was tolerant to other religious and Buddhist sects.²⁵ Therefore, if we take Buddhism as a criterion of consideration, Lübbe’s motive for decisionism would lose its ground. I must confess I am openly opposed to Lübbe. Buddhist truth should be pursued in the political dimension, and if people really want world peace, they are unconsciously practicing tolerance. Today the whole world might learn much from Buddhism. Now, let me present the principal two theorems of Buddhism: Engi and Ho. As far as I understand, these theorems will give us the theoretically positive support to maintain world peace. Moreover, these Buddhist ideas are indeed quite close to the structural-phenomenological philosophy of politics. Last but not least, let me expound the background of my structural-phenomenological theory by delving into the traditional truth and ideas of the Orient. Buddhism is a religion both speculative and philosophical. Its spirit is so tolerant and comprehensive that its practitioners have never suffered martyrdom protesting against political opposition.²⁶ As I have mentioned above, the important ontological principles are Engi and Ho.²⁷ En means “being dependent on” and Gi means “to happen”. Therefore Engi means that anything happens dependent on something else, which signifies, in my understanding of the term that we see each being from the viewpoint of functionalism. In other words, each being exists, neither independently nor self-dependently nor substantially; everything is in dependent-relativity with each other. Ho (Dharma) is a word derived from the verb “to preserve”; it means both “the preserving law” and “each preserved being”. The meaning of Dharma can be grasped by the notion of functionalism. For example, the ego does not exist substantially but what really exists is rather the functioning Ho. As we have seen, since Ho possesses two meanings, the whole of being and the preserving law, any existing being in the totality of the world, everything from a stone, a beast, a tree, a mountain and a river to the human being, supports each other

²⁵ Gajin-Masato Nagao, *Daijyo Butten (Mahayana Sutra)*, Chuokoronsha, Sekaino Meicho 2, Tokyo, p. 7—8.

²⁶ Op. cit.

²⁷ Op. cit., p. 25—27.

inter-dependently. The same thing is also true of the practical, political dimension; every country, every group, every individual can actually function only in the totality of the world. They manage to co-exist dependent on each other.

Thus it is evident that these two Buddhist theorems assert the fundamental relationalism and functionalism, namely the structuralism, of all beings. In a Buddhist sutra called Kongo-hannya-kyo (Diamond-sutra) the major proposition is: "S is not S; therefore S is S." The actual citation is as follows: "Because /.../ the idea of truth is namely not the true idea, therefore Nyorai (mediator of truth) says that it is the true idea."²⁸ What does this contradictory proposition really mean? The negation of the substantiality of something means that the selfness of something exists only in relation to the otherness. Borrowing Keiji Nishitani's remark,²⁹ fire does not burn itself but other things except itself such as trees, houses and furniture; therefore fire can be fire. Likewise, eyes do not see themselves but other things; therefore eyes can be eyes. Namely, in the very center of the functioning fire or the functioning eyes there lies self-negation, which ultimately leads to fruition in self-realization in relation to otherness. There are two modes of the will: self-will and will-unto-tolerance-and-peace. The self-will strives toward war and sets up enemies, which is always bound to the one-sidedness of the whole situation in the world. This will is blind to the other side of the wholeness in which the human being is thrown. The will-to-tolerance is intended to be the realization exactly of peace, that is, the will to see the structuralized wholeness of the crucial world situation. This seeing is the praxis to peace.

²⁸ Op. cit., p. 78.

²⁹ Keiji Nishitani, *What is Religion?*, Sobunsha Tokyo 1961, p. 131—132.

Françoise Dastur

THE QUESTION OF TRANSCENDENCE IN HEIDEGGER AND SARTRE

23

The first task of phenomenology is the elucidation of the concept of phenomenon, because it has received different meanings in the history of philosophy. Husserl himself has dedicated an appendix of his *Logical Investigations* to this clarification.¹ Heidegger too confronts this problem in the § 7 of the introduction to *Being and Time*, where he explains the phenomenological method of his research. Heidegger begins by giving a formal definition of the greek word of *phainomenon* as “what shows itself in itself”. On the basis of this formal definition it becomes possible to distinguish between phenomenon (*Phänomen*) and semblance (*Schein*), which is a “privative modification” of the phenomenon, because in it the thing shows itself as something it is not, whereas in the phenomenon, it shows itself as something it is. Phenomenon and semblance are the names of the positive or negative phenomenon of a thing, whereas the word appearance (*Erscheinung*) is the name of a non phenomenon. What appears in the *Erscheinung* does not show itself, but makes itself known through something that does show itself. Heidegger gives as example the symptoms of an illness, which as occurrences in the body show themselves and in

¹ See E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, II/2, Niemeyer, Tübingen 1968, Beilage, p. 222—244, in particular § 5, p. 233—237.

this self-showing indicate something that cannot show itself: the illness as such.²

The question is then for Heidegger of the de-formalisation of this notion of phenomenon in order to obtain the properly phenomenological concept of phenomenon. The question becomes: what are the concrete phenomena which are the objects of a phenomenology defined as the attempt “to let what shows itself be seen from itself, just as it shows itself from itself”?³ Such a definition is the developed expression — on the basis of the formal concept of phenomenon, as Heidegger defined it — of the famous Husserlian maxim of phenomenology: “To the things themselves!” One can certainly wonder if it is really necessary to “let what shows itself be seen” and if for the phenomenon defined as “what shows itself in itself”, a phenomeno-logy is really required, but Heidegger’s answer to this is that it is quite possible that the phenomenon is at first concealed and therefore not immediately accessible. This concealed phenomenon is nothing else in fact as what he names “Being” and has to be distinguished from the beings which are what is immediately accessible.⁴ For we do not have here to do with the traditional difference between being and appearing that implies that Being is “behind” what appears and belongs to a transcendent world, because the beings are not appearances that indicate a being which could not appear itself. Being is phenomenon and not appearance and can therefore be shown without the help of another thing which could indicate it. The question becomes therefore: through which particular being can Being be researched? For Heidegger, we are ourselves this exemplary being as far as we are in our own being opened to Being.

If we turn now to Sartre, we will find the same desire to look for “the phenomena as they are”. Sartre’s first preoccupation, in the introduction to *Being and Nothingness*, is to break away with all the dualisms that have hindered the development of philosophy and to avoid all recourse to the distinction between the inside and the outside of a thing, in other words between its essence and its existence, because these distinctions imply that the real nature of a thing is “behind” its appearing. For Sartre, the situation is quite different: the thing that

² M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen 1963, p. 29 (noted in the following SZ); *Being and Time*, transl. by J. Slambough, SUNY Press, London 1996, p. 25 (noted in the following BT).

³ SZ, p. 34; BT, p. 30.

⁴ In the following, we will distinguish, in relation to Heidegger, Being (*Sein*) from beings (*Seiende*).

is perceived does not refer to any internal dimension or concealed essence. It seems therefore that Sartre and Heidegger agree on the definition of the phenomenon as being something else than what indicates a concealed essence. But Sartre does not differentiate clearly between phenomenon, semblance and appearance, but considers all these terms as synonyms.⁵ Sartre's thinking, if his terminology, is nevertheless clear and he expresses it unambiguously: "The dualism of being and appearance is no longer entitled to any legal status in philosophy."⁶ The appearance does not refer to a "hidden reality which would drained to itself all the being of the existent", because "if we no longer believe in the being-behind-of-the-appearances, then the appearance becomes full positivity, its essence is an 'appearing' which is no longer opposed to being, but on the contrary is the measure of it".⁷ Sartre does not want here to say that being is a superfluous notion, what is important is the determination of the appearance, i. e. of the phenomenon as "full positivity". On this point, Sartre agrees with Heidegger, who also declared that being should not be searched "behind" the phenomena. Moreover Sartre refers in an allusive manner to Heidegger and his definition of the phenomenon as "what shows itself in itself" when he declares that the phenomenon "reveals itself as it is" and "is *absolutely indicative of himself*".⁸ There is however a fundamental difference between them, because if for Heidegger the phenomenon is the Being of beings, for Sartre it is merely "a wordly thing", i. e. in Heidegger's language, a being. We can nevertheless find a discourse on being in Sartre's philosophy, and we have now to determine the meaning of it.

Sartre differentiates in the second part of the introduction the "phenomenon of being" from the "being of the phenomenon". Each phenomenon, merely because it is, refers to a being, which implies that there is here no return to the traditional dualism of being and appearing: "The object does not *possess being*, and its existence is not a participation in being, nor any other kind of relation. It is. That is the only way to define its manner of being."⁹ The phenomenon

⁵ J.-P. Sartre, *L'être et le néant*, Gallimard, Paris 1943 (noted in the following EN); *Being and Nothingness*, transl. by H. E. Barnes, Washington Square Press, 1956 (noted in the following BN). See EN, p. 12: "série des apparences"; BN, p. 4: "series of appearances"; EN, p. 13: "série des apparitions"; BN, p. 5: "series of appearances"; EN, p. 14: "phénomène d'être, une apparition de l'être"; BN, p. 7: "a *phenomenon* of being, an appearance of being".

⁶ EN, p. 11; BN, p. 4.

⁷ EN, p. 12; BN, p. 4.

⁸ Ibid.

⁹ EN, p. 15; BN, p. 8.

does not therefore refers to a being outside of itself, it does not exist on the modus of relation or participation, it merely is, in the sense that in order to be a phenomenon, it has to be in the first place. But being is itself a phenomenon, because it appears, which is the minimal condition of possibility of a discourse on being: this is what Sartre calls the “phenomenon of being”. However “phenomenon of being” and “being of the phenomenon” are not identical, because, as Sartre explains, the phenomenon of being “requires a foundation which is transphenomenal”.¹⁰

26

One may wonder if the being of the phenomenon of which Sartre speaks here is identical with the Being in the heideggerian sense, which is always the Being of being. Sartre explains that it possible to “pass beyond” the thing towards its being, but this requires to turn one’s eyes away from the phenomenon in order “to concentrate on the phenomenon of being, which is no longer the condition of all revelation, but which is itself something revealed — an appearance which as such needs in turn a being on the basis of which it can reveal itself”.¹¹ It is therefore impossible to find an access to the being of the phenomenon, which “can be subjected to the phenomenal condition” and consequently “surpasses the knowledge which we have of it and provides the basis for such a knowledge”.¹² It follows from there that the sartrian being of the phenomenon cannot be identified with the heideggerian Being of beings which shows itself in itself. What is now the case of the phenomenon of being? Sartre understands with this expression the phenomenal character of being and considers its as similar to the being of any other being. From the heideggerian viewpoint, Sartre transforms Being in a being. For Heidegger, Being does not need a foundation, whereas for Sartre the phenomenon of being requires a transphenomenal foundation. Being in the heideggerian sense can be neither “the being of the phenomenon” nor “the phenomenon of being”.

If we now go back to the sartrian notion of phenomenon, it appears that it is not as easy as one thinks to suppress all difference between being and appearing, if there should be a “transphenomenal” being of the phenomenon. Moreover, as Husserl already emphasized, a thing cannot be reduced to what we perceive of it, i. e. to its *Abschattungen* or adumbrations. In order to be able to admit that

¹⁰ EN, p. 16; BN, p. 9.

¹¹ EN, p. 15; BN, p. 8.

¹² EN, p. 16; BN, p. 9.

things are “real” things, it is necessary to consider their existence as being independant from their being perceived. Sartre also declares that the being of things cannot be defined by their “relativity” and “passivity”.¹³ We have therefore to give up the idea of a thing being identical to its appearing. Sartre explains that the reality of a thing is nothing else than its transcendence in regard to the perceiving subject: “The reality of that cup is that it is there and that it is *not me*. We shall interpret this by saying that the series of appearances is bound by a *principle* which does not depend on me /.../ If the phenomenon is to reveal itself as *transcendent*, it is necessary that the subject himself transcend the appearance toward the total series of which it is a member. He must seize *Red* through his impression of red. By *Red* is meant the principle of the series”.¹⁴ Sartre has earlier called this principle the essence. But it should not be opposed, in a traditional way, to appearance: “Essence, as the principle of the series, is definitely only the concatenation of appearances; that is, itself an appearance”.¹⁵

Sartre must nevertheless reintroduce this dualism that he wanted to eliminate, because it is necessary to consider that the series of appearances is “infinite” in regard to the singular appearance as well as in regard of the thing itself, which are both finite. And with this dualism of the finite and infinite, the opposition of the outside and of the inside reappears, because the object shows itself entirely in one singular appearance but remains at the same time outside since the whole series of appearances cannot appear as such. Sartre acknowledges that there is something like a “potency” of the phenomenon, that is its potency to reveal itself. There remains therefore a difference between the thing as independant from its being-perceived and the phenomena through which it shows itself and which are perceived by someone. Here a new dualisme appears, the dualism of the appearing and of the person to which it appears. This leads Sartre to name the phenomenon “the relative-absolute”: it is absolute because it is absolutely what it is and relative in so far as to appear supposes in essence somebody to whom to appear.¹⁶ But for Sartre, it is evident that something can only appear to a consciousness, whereas Heidegger questions the ontological foundation of consciousness itself.

¹³ EN, p. 24; BN, p. 19.

¹⁴ EN, p. 13; BN, p. 6—7.

¹⁵ EN, p. 12; BN, p. 5.

¹⁶ EN, p. 12; BN, p. 4.

* * *

From there it is necessary to come back to the question of transcendence. Sartre wants to elucidate the relation of consciousness to the phenomena, which are for him the wordly things. This relation constitutes in itself transcendence, which has to be understood, on the basis of the etymology of the word, as a passage from one thing to another one. We have therefore on one hand consciousness which performs the passage which is transcendence, and on the other hand the word or the wordly things which are the goal of this movement of transcendence.

28 Sartre names “for-itself” the internal structure of consciousness, in opposition to the “in-itself” which constitutes the structure of things. In the same manner, Heidegger designates with the term of *Dasein* what constitutes the specificity of the human being. This is not an arbitrary terminological change, but a necessary one, in order to avoid traditional expressions which do not allow to think “the phenomenal content” of the being of man.¹⁷ For what matters to him is to separate his ontological viewpoint from these domains of ontic researches which are anthropology, psychology or biology. Sartre wants to engage in a similar ontological way in *Being and Nothingness*, which is, as says the subtitle, “a phenomenological essay on ontology”. But it seems in fact that his goal is rather the elucidation of the being of man, whereas for Heidegger, it is the elucidation of the meaning of Being which requires a prior suitable explication of the being of man.¹⁸ Because all questioning of Being itself is founded on the explication of *Dasein*, the existential analysis or analysis of *Dasein* is called “fundamental ontology”. For *Dasein* is essentially defined, by opposition to the other beings, by his capacity of understanding Being. As Heidegger declares: “Understanding of Being is itself a determination of being of *Dasein*”.¹⁹ *Dasein* has therefore a relation to his own being, and this is this internal relation to Being that Heidegger calls *Existenz*, breaking therefore in a decisive manner with the usual meaning of this term, which names the factuality of the thing in opposition to its essence. What on the contrary defines the existence of *Dasein* is his relation to his own being, which differentiates him fundamentally from the mere being-there of a thing.

¹⁷ SZ, p. 46; BT, p. 43.

¹⁸ SZ, p. 7; BT, p. 6.

¹⁹ SZ, p. 13; BT, p. 11.

But for Sartre, a being able to have a relation to its own being can only be a consciousness. In order to describe it, he transforms one of Heidegger's definitions of *Dasein*: "Consciousness is a being such that in its being, its being is in question in so far as this being implies a being other than itself".²⁰ In the first part of this definition one can find an echo of Heidegger's statement saying that "in its being this being /i. e. *Dasein*/ is concerned about its *very* being",²¹ in the second part, a reference to the intentional structure of consciousness which Sartre found in Husserl and which implies the relation of consciousness to a world which is outside consciousness itself. Consciousness is essentially defined by intentionality, which means that it is nothing else than the act of meaning an object. But an object can be perceived only in an self-conscious act: "The necessary and sufficient condition for a knowing consciousness to be knowledge of its object, is that it be consciousness of itself as being that knowledge. This is a necessary condition, for if my consciousness were not consciousness of being consciousness of the table, it would then be consciousness of that table without consciousness of being so. In other words, it would be a consciousness ignorant of itself, an unconscious — which is absurd. This is the sufficient condition, for my being conscious of that table suffices in fact for me to be conscious of it. That is of course not sufficient to permit me to affirm that this table exists *in itself* — but rather that it exists *for me*".²² To say that the object exists for a consciousness means that this object, in so far as it is perceived, is a phenomenon. Consciousness is therefore the condition of the existence of phenomena. But, as we have seen, a phenomenon requires to be founded on a transphenomenal being, which is not in turn a phenomenon. Such a being, which cannot depend on a consciousness, and which has no relation with anything other than itself is "opaque" to itself, "solid", "filled with itself":²³ it is the "being-in-itself", which Sartre defines as such: "It is what it is". Being-in-itself, which is the being of things, is therefore fundamentally other than the being of phenomenon and consciousness. The phenomenon exists only for a consciousness, which in turn exists only for something that is external. Consciousness does not therefore coincides with itself, its "distinguishing characteristic is that it is a decompression of being" in opposition to the in-itself which is so "full of itself" that "no more total plenitude can be imagined".²⁴

²⁰ EN, p. 29; BN, p. 24.

²¹ SZ, p. 12; BT, p. 10.

²² EN, p. 18; BN, p. 11.

²³ EN, p. 32; BN, p. 28.

²⁴ EN, p. 110; BT, p. 120—121.

The fact that consciousness does not coincide with itself is what explains that it can be at the same time consciousness of an object and self-consciousness. If one think that in order to be a self-consciousness, consciousness should posit itself as an object, one encounters an unsurmountable difficulty, because the duality between an object-consciousness and a subject-consciousness leads to a *regressus in infinitum*, because the subject-consciousness should posit itself as object in order to be conscious of itself and so on indefinitely. Such a false conception of consciousness, according to Sartre, comes from the fact, that consciousness is reduced to knowledge: "Consciousness of self is not dual. If we wish to avoid an infinite regress, there must be an immediate, non-cognitive relation of the self to itself."²⁵ We must therefore understand that "it is one with the consciousness of which it is consciousness" and that "at one stroke it determines itself as consciousness of perception and as perception".²⁶ This non-positional consciousness of self — in order to avoid a misinterpretation of it, Sartre decides in the following to put the "of" inside parentheses — is "the only mode of existence which is possible for a consciousness of something".²⁷ By abandoning the primacy of knowledge, Sartre has discovered that consciousness is "a plenum of existence" and that ist existence "comes from consciousness itself".²⁸ Sartre calls "pre-reflexive cogito" such a consciousness. But in spite of the fact that consciousness is not a objectifying reflection, it can nevertheless be characterised by a certain internal duplicity, because to exist as a consciousness means always to exist as the witness of itself. The non-coincidence with itself of consciousness is the origin of what Sartre names the play or structure of the reflection-reflecting.²⁹ Sartre gives the example of a belief, which does not exist in itself, but is always a consciousness (of) belief: "The consciousness of belief, while irreparably altering belief, does not distinguish itself from belief; it *exists in order* to perform the act of faith".³⁰ Reflection is indeed always possible on the basis of the unreflective consciousness, but, as Sartre underlines, it is "an intrastructural modification" of the for-itself "which makes itself exist in the mode reflective-reflected-on instead of being simply in the mode of the dyad reflection-reflecting", which subsists on the reflection "as a primary inner structure".³¹ Reflection represents for Sartre an attempt for

²⁵ EN, p. 19; BN, p. 12.

²⁶ EN, p. 20; BN, p. 14.

²⁷ Ibid.

²⁸ EN, p. 22; BN, p. 16.

²⁹ EN, p. 111; BN, p. 122.

³⁰ Ibid.

³¹ EN, p. 188; BN, p. 215.

consciousness to coincide with itself, but it only succeeds in enlarging “the internal cleft” of consciousness. The notion of self is for him the symbol of this manner of being its own non coincidence, this presence to itself which is consciousness: “The presence of being to itself implies a detachment of being in relation to itself.”³² What separates thus consciousness from itself is however nothing: “The being of consciousness qua consciousness is to exist *at a distance from itself* as a presence to itself, and this empty distance which being carries in its being is Nothingness.”³³ This Nothingness is the basis of all possible consciousness. There is therefore no other explanation of consciousness for Sartre than to say that it is an “absolute event which comes to being”.³⁴ The for-itself denies its own being by separating itself from itself by a nothingness. Without such a nihilating power, it would be only in-itself. The for-itself is therefore its own foundation: “The in-itself cannot provide the foundation for anything; if it founds itself, it does so by giving itself the modification of the for-itself. It is the foundation of itself in so far as it is *already no longer* in-itself, and we encounter here again the origin of every foundation.”³⁵ The upsurge of the for-itself is an “absolute event” because nothing can be at the origin of the for-itself except the for-itself as such: “Consciousness is its own foundation but it remains contingent *that there may be* a consciousness rather than an infinity of pure and simple in-itself.”³⁶ This contingency is the “facticity of the for-itself”.

* * *

It seems that we are now able to understand why consciousness is for Sartre an indispensable and unsurpassable notion: to conceive the “human reality” on the mode of the for-itself is the only possible manner of avoiding to identify it with a mere thing. This is the reason why Sartre blames Heidegger for having left aside the notion of consciousness. At the beginning of the second part of *Being and Nothingness*, Sartre declares that the fact that Heidegger begins with the existential analysis without going through the cartesian cogito explains that the *Dasein*, being deprived from the start of the dimension of consciousness “can never regain this dimension”, which implies that the self-understanding endowed to the “human reality” remains incomprehensible: “How could there be an

³² EN, p. 113; BN, p. 124.

³³ EN, p. 114; BN, p. 125.

³⁴ EN, p. 115; BT, p. 126.

³⁵ EN, p. 118; BN, p. 130.

³⁶ Ibid. (mod. trad.).

understanding which would not in itself be the consciousness (of) being understanding? This ekstastic character of human reality will lapse into a thing-like, blind in-itself unless it arises from the consciousness of ekstasis.”³⁷ And a little further, he repeats the same reproach: “We cannot *first* suppress the dimension ‘consciousness’, not even if it is in order to re-establish it subsequently. Understanding has meaning only if it is consciousness of understanding. My possibility can exist as *my* possibility only if it my consciousness which escapes itself toward this possibility. Otherwise the whole system of being and its possibilities will fall into the unconscious — that is into the in-itself.”³⁸ There is here, as it seems, a misunderstanding: Heidegger wants, like Sartre, to distinguish in a radical manner the being of man from the being of thing, from what he calls *Vorhandenheit*, objective or substantial presence. The determination of *Dasein* as a being “which is concerned in its being about its being” does not exclude but on the contrary requires consciousness. If Heidegger does not *begin* with consciousness, a traditional notion which is for him to avoid, it is because he does not want to conceive the human being as a separate and autonomous subject.

32 This is the reason why he determines the being of man as a being-in-the world (*In der Welt-sein*). This expression does not designate a pure spatial relation of inherence, nor the contingent fact of being there, but the fundamental mode of being of man. One cannot find the same definition of the being in the world in Sartre, who defines it as the synthesis of two abstracts moments, consciousness on one side and phenomenon on the other side: “The concrete can be only the synthetic totality of which consciousness, like the phenomenon, constitutes only moments. The concrete is man within the world in that specific union of man with the world that Heidegger, for example, calls ‘being-in-the-world’.”³⁹ Heidegger does not consider being in the world as the result of a synthesis, because for him it is the primary mode of being for the *Dasein*, which cannot be thought as an “abstract moment” that could be prior to the world itself.

For what is the meaning of world in “being-in-the-world”? For Heidegger, it is not the totality of the things that a *Dasein* could encounter, but that within *Dasein* is already always situated: “In directing itself toward /.../ and in grasping

³⁷ EN, p. 109—110; BN, p. 119—120.

³⁸ EN, p. 121; BN, p. 134.

³⁹ EN, p. 37—38; BN, p. 34.

something, *Dasein* does not first go outside of the inner sphere in which it is initially encapsulated, but, rather, in its primary kind of being, it is always already 'outside' together with some being encountered in the world already discovered."⁴⁰ A being can be encountered only on the basis of the world, which is always already discovered: this means that for Heidegger world is not the totality of beings, but constitutes rather the *Bewandnisganzheit*,⁴¹ the whole of what is relevant for *Dasein* and the structure of *Bedeutsamkeit*,⁴² of the significance in which *Dasein* always already is. *Dasein* does not have a relation to the world in the same sense as he has a relation with another being than himself, he stays in a familiarity with the world: this is what designates the "in" of "in-the-world". World is therefore only the structural moment of the whole structure that is being-in-the-world. The fundamental structure of *Dasein*, the understanding of Being, makes possible his dealing (*Umgang*) with the beings. This may be the reason why Sartre speaks of the heideggerian *Dasein* as being a "revealing-revealed": "It is this project of the self outside the self which he / Heidegger/ calls 'understanding' (*Verstand*) and which permits him to establish human reality as a 'revealing-revealed'."⁴³ But, in spite of this accurate interpretation, it does not seem that Sartre understands the true meaning of the heideggerian *Erschlossenheit* (disclosedness or revelation).

The upsurge of the for-itself is in fact an "act" of the for-itself whereby there is being, whereas for Heidegger activity is possible only on the basis of the *Erschlossenheit* of world and being. *Erschlossenheit* implies *Angewiesenheit*, *Dasein*'s dependency⁴⁴ from world and being, which allows to seen in *Dasein* only the revealer and not the creator of being. There is certainly, for Sartre also, a reciprocal dependancy between the world and the for-itself, but it is not possible to find in Sartre the idea that being has to reveal itself in man. One find rather the idea that the absolute event which is the upsurge of the for-itself within the in-itself is at the same time tthe upsurge of the world. Only the for-itself makes possible the fact that there is a world. The intentional structure of consciousness implies that it can be consciousness of an object only if it is not

⁴⁰ SZ, § 13, p. 62; BT, p. 58.

⁴¹ SZ, § 18, p. 84; BT, p. 78.

⁴⁰ SZ, § 13, p. 62; BT, p. 58.

⁴¹ SZ, § 18, p. 84; BT, p. 78.

⁴² SZ, § 18, p. 87; BT, p. 81.

⁴³ EN, p. 121; BN, p. 134.

⁴⁴ SZ, p. 87; BT, p. 81.

itself this object, only if it becomes “presence to this object”. Such a grasping of the object happens necessarily on the basis of a presence to the whole of being and reciprocally presence to the world can be realised only through presence to things: “It is through the *world* that the for-itself makes itself known to itself as a totality detotalized, which means that by its very upsurge the for-itself is a revelation of being as a totality inasmuch as the for-itself has to be its own totality in the detotalized mode.”⁴⁵ The self of the presence to itself, the ideal point of coincidence with the self is aimed at by consciousness through a surpassing of the totality of being and it is this nothingness which separates human reality of itself that is the source of time. Sartre names this lack of self of the for-itself the possible: “The possible is the *something* which the For-itself lacks in order to be itself.”⁴⁶ But the possible for-itself is for itself as presence to the world and the world is itself merely the being beyond which the for-itself projects its impossible coincidence with itself. From there, Sartre comes to his definition of world: “We shall use the expression ‘circuit of selfness’ (*circuit de l’ipséité*) for the relation of the for-itself with the possible which is, and ‘world’ for the totality of being in so far as it is traversed by the circuit of selfness.”⁴⁷ There is therefore a reciprocal dependency between selfness and world: “Without the world there is no selfness, no person; without selfness, without the person, there is no world.”⁴⁸

But what Sartre calls selfness is a personal consciousness which can only be the result of reflection. One could therefore be lead to think that the world appears only on the reflective level. Sartre seems however to acknowledge that the world is know on the level of the pre-reflective cogito. What he calls knowledge is precisely the presence to world and to things, and what constitutes the synthetic link between the for-itself and the world.⁴⁹ For Heidegger, knowledge is only a behaviour of *Dasein* which is founded on the primary structure of being-in-the-world.

For Sartre, consciousness is essentially linked to the phenomenon, it is in the world. This means that the upsurge of the for-itself happens through its negation of the in-itself. This explains that there is a “synthesis” between the for-itself

⁴⁵ EN, p. 217; BN, p. 251.

⁴⁶ EN, p. 139; BN, p. 155.

⁴⁷ Ibid.

⁴⁸ EN, p. 141; BN, p. 157.

⁴⁹ Cf. EN, p. 217; BN, p. 251: “Knowledge is *the world*.”

and the the phenomenon of this in-itself that he denies to be. There is consequently a nothingness which separates the for-itself from the in-itself of the object. Sartre has therefore separated consciousness and object: unity, synthesis are only related to consciousness and phenomenon. What connects the phenomenon to the in-itself remains obscure, because for Sartre the in-itself is defined as that which has relation to nothing other than itself. For Heidegger, the Being of beings is not closed upon itself: *Dasein* has an access to this Being precisely because Being is disclosed or revealed (*erschlossen*) to him. The access to the Being of beings is made possible through the fact that *Dasein* as being-in-the-world is always already situated in the disclosedness of Being, what means that prior to any behaviour in regard to the beings, there is for him an horizon of Being which gives the significance and the total possible relevance of beings.

For the beings are not at first “objects” for the *Dasein*, but things that he makes use of, what Heidegger calls *Zeug*, useful thing. *Zuhandenheit*, handiness, is therefore the primary mode of being of the beings in so far as they are encountered in the daily world.⁵⁰ They can show themselves as simply being there, as *vorhanden*, only if one abstains from understanding their function and their in order to submit them to a pure theoretical look.

Sartre relies upon Heidegger’s analysis of *Zuhandenheit* when in the chapter on transcendence, he defined the world as “world of tasks”⁵¹ and recognizes that the original relation between things is the relation of instrumentality. He has nevertheless begun by “putting in relief the thing in the world”, which implies, as he himself says, that “we might be tempted to believe that the world and the thing are revealed to the in-itself in a sort of contemplative intuition”.⁵² Even if he does not want to maintain

n “a kind of primacy as concerns the *representative*”, he nevertheless does not conceive as Heidegger does the primacy of the *Zuhandenheit* in regard to the *Vorhandenheit*: “The thing is not first a thing in order to be subsequently an instrument; neither it is first an instrument in order to be revealed subsequently as a thing. It is an instrumental-thing.”⁵³ One sees clearly here that Sartre, while

⁵⁰ SZ § 15, p. 69; BT, p. 65.

⁵¹ EN, p. 236; BN, p. 274.

⁵² EN, p. 234; BN, p. 272.

⁵³ EN, p. 236; BN, p. 274.

acknowledging the primacy of the utensility of beings, maintains at the same time the ontological primacy of the in-itself of things.

* * *

This leads us back to the problem of transcendence, which should not be understood as the possibility of establishing a relation between *Dasein* or consciousness and things. For this would be a traditional formulation of the problem of transcendence, that is of the famous question of the reality of the outside world. Such a question presupposes the opposition between an internal sphere, the subject, and an external sphere, the world. Heidegger, who has dedicated the most part of § 43 in *Being and Time* to the problem of the reality of the external world, simply declares here that this question “makes no sense at all”.⁵⁴ For such a question can only be asked if one starts with the simple opposition between a subject and an object, if in other terms one places itself directly on the level of the theoretical attitude. But this attitude leaves aside the world in which one is always already situated. What is therefore not taken into account in this so-called problem of transcendence or of the reality of the external world is the original level of *Zuhandenheit* and the fact that, prior to all discovery of the beings, *Dasein* is always already situated in the openness of being and possesses therefore already the understanding of the ontological structures of the beings that he discovers. For Heidegger, the traditional presupposition of a worldless subject directly confronted to objects does not permit to find an access to the ontological foundation of the discovery of beings.

36

What is now Sartre’s attitude? It is not possible to say that he oversees the phenomenon of world, because he conceives consciousness as dependant on world in its own being et does not explains transcendence in terms of subject and object. But the question remains: is it possible, by appealing to a more concrete notion of consciousness than the traditional one, to really transform the terms of the classical problem of transcendence?

One can wonder if Sartre really succeeds in getting out from the traditional opposition of subject and object. For there remains already an ambiguity on the terminological level. It is true that Sartre refuses to reduce conscience to knowledge and, as we already saw, with the notion of “consciousness (of) self”

⁵⁴ SZ, p. 202; BT, p. 188.

understood as non reflective consciousness, Sartre wants to overcome the opposition subject-object in so far as consciousness is conceived as simultaneously consciousness of the thing and consciousness (of) self. But Sartre must consider the thing grasped by consciousness as an “object”. The nihilation of the in-itself through which consciousness surges is nothing else than the act of becoming present to something objective: “What is present to me is what is not me. We should note furthermore that this ‘non-being’ is implied *a priori* in every theory of knowledge. It is impossible to construct the notion of an object if we do not have originally a negative relation designating the object as that what *is not* consciousness.”⁵⁵ It is no possible to explain, on the sole basis of the idea of nihilation, that the thing could show itself otherwise than as an object. The relation between the thing as phenomenon and the thing as thing-itself remains obscure: the transphenomenal being of thing remains unrevealed. By thinking the being of the thing as in-itself and not as “revealed” (*erschlossen*), i. e. open to *Dasein*’s understanding, Sartre passes over the phenomenon of world, as does the entire ontological tradition.⁵⁶

It becomes now possible to show in a clear manner the *difference* between the heideggerian and the sartrian concepts of transcendence.

37

In the chapter on “Transcendence”, Sartre recalls the question encountered in the Introduction: “What is the original relation of human reality to the being of phenomena or being-in-itself?”⁵⁷ In the Introduction, Sartre already gave a first answer to this question in the form of an “ontological proof”: “Consciousness is consciousness *of* something. This means that transcendence is the constitutive structure of consciousness; that is, that consciousness is born *supported* by a being which is not itself. This is what we call the ontological proof.”⁵⁸ One can wonder if speaking of a “proof” here is adequate, for it is in a way to confess that one would have wished to “demonstrate” the existence of a transcendent being, of a being exterior to consciousness. This would mean to fall again into the traditional manner of understanding the problem of transcendence. This is what Heidegger reproaches to Kant in connexion with the section on “Refutation of idealism” added to the second edition of the *Critique of pure*

⁵⁵ EN, p. 210; BN, p. 241.

⁵⁶ Cf. SZ, p. 100; BT, p. 93.

⁵⁷ EN, p. 207; BN, p. 238.

⁵⁸ EN, p. 28; BN, p. 23.

reason, because for him the very fact of looking for a proof of the existence of the external world constitutes a “scandal of philosophy”.⁵⁹ What can nevertheless be retained in a positive manner is that Sartre does not conceive transcendence as the conjunction of two different beings, consciousness of one side, thing on the other side, mais sees in it a “constitutive structure of consciousness”.

In the chapter dedicated to transcendence in *Being and Nothingness*, transcendence is defined as the original relation of the for-itself to the in-itself, a relation which is based on nihilation. Consciousness is defined therefore as a negative relation to the in-itself: “We shall define transcendence as that inner and realizing negation which reveals the in-itself while determining the being of the for-itself”.⁶⁰ On the basis of this definition, we can try to determine the constitutive moments of transcendence. Consciousness is what performs transcendence and what is thus transcended is consciousness itself. But towards what? towards things? But things are the in-itself, whereas transcendence can only reach the phenomenon of the in-itself, which as such remains transcendent in the sense of inaccessible for consciousness. Consciousness surges within the in-itself, it can aim at something, but cannot reach the in-itself. It is also possible to understand this movement as a flight, consciousness fleeing out of itself in the direction of the in-itself. We have therefore to do with two different movements: on one hand, transcendence is a movement of consciousness towards things, without ever reaching them in their in-itself, and on the other hand transcendence is projection of the for-itself in direction of the ideal point of coincidence with the in-itself, the in-itself for-itself, which too can never be reached. These two movements are one and the same since presence to things is at the same time presence to self, a consciousness of something being indissolubly consciousness (of) self. It is true that the for-itself cannot, as Sartre emphasizes, “flee toward a transcendent which it is not, but only toward a transcendent which it is”,⁶¹ but this transcendent which it is without being it is the self which is projected as “in itself” and which, if it were reached by the for-itself, would not remain “in-itself”. This explains why the flight of the for-itself is perpetual and why “we run towards ourselves and we are — due to this very fact — the being which cannot be reunited with itself”.⁶² The expression

⁵⁹ SZ § 205; BN, p. 190.

⁶⁰ EN, p. 216; BN, p. 249.

⁶¹ EN, p. 239; BN, p. 277.

⁶² EN, p. 239; BN, p. 278.

“transcendence” is therefore in Sartre the name of the constitutive structure of consciousness as perpetual flight of the for-itself in the direction of an inaccessible in-itself.

Heidegger sees also in transcendence “the fundamental constitution of *Dasein*”, a constitution which is prior to all behaviour, as he says in *De l'essence du fondement*.⁶³ Which are its constitutive moments? In order to answer this question, it is necessary to take into account the formal model of transcendence which can be found in *De l'essence du fondement*, a text where the concept of transcendence is more developed than in *Being and Time*. Heidegger defines here transcendence as the surpassing (*Überstieg*) of something toward something. It is therefore possible to distinguish two formal moments, the something towards which the surpassing is performed, which is usually but inadequately called the “transcendent”, and the something which is surpassed, i. e. precisely the beings themselves. *Dasein* cannot consequently be understood as transcending *towards the beings*, because this would imply an idea of transcendence as a relation between a subject and an object. *Dasein* transcends *towards the world*, which is part of transcendence and which is what makes possible to encounter the beings. Transcendence understood in this manner is the foundation of the ontological difference, as Heidegger emphasizes.⁶⁴ What is therefore the foundation of the ontological difference is *Dasein*'s capacity of transcending the beings in the direction of Being. This towards which there is transcendence is for Sartre the beings, whereas for Heidegger it is Being itself.

39

One could object that for Sartre there is transcendence toward the being-in-itself. But consciousness reveals the existence of a being-in-itself, i. e. its phenomenon, but not the in-itself as such. For “the in-itself has no need of the for-itself in order to be”.⁶⁵ There is therefore an ontological primacy of the in-itself in regard to the for-itself. To the question: “Why is it that there is being?”, Sartre answers: “‘There is’ being because the for-itself is such that there is being. The character of a *phenomenon* comes to being through the for-itself.”⁶⁶ For Sartre, the ontological questioning cannot go farther. But this limitation comes from the fact that Sartre considers consciousness as his basic concept

⁶³ Martin Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, Klostermann, Frankfurt/M. 1955, p. 17.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 15.

⁶⁵ EN, p. 670; BN, p. 791.

⁶⁶ EN, p. 667; BN, p. 788.

and thus deprives himself of all possibilities of knowing from being something else than what is relative to consciousness. Being-in-itself is not relative to consciousness, one cannot know it, one can only know that “there is” the in-itself. At the end of the chapter on “Transcendence”, Sartre intends to escape from the kantian relativism by affirming that being is “*relative* to the For-itself” not in its being, but in its “there is”.⁶⁷ But is this overcoming of kantism really accomplished? In order to answer this question, it has first to be remarked that the sartrian “there is” (*il y a*) is quite different from the heideggerian “there is” (*es gibt*), especially if we take into account Heidegger’s late thinking, where the “*es gibt Sein*” means a primacy of Being which “gives” itself to a *Dasein* who is able to receive it and to respond to it. For the late Heidegger, Being gives itself to *Dasein*, which means that it needs *Dasein* as the locus of its *Erschlossenheit*, of its revelation or disclosedness. Such an idea is already implicitly present in *Being and Time* in so far as it is implied in the very definition of *Dasein*, which is not the point of departure of the existential analysis in the same way as consciousness is the point of departure of the sartrian phenomenological ontology, because the heideggerian *Dasein* is not the foundation of its own revelation, but is on the contrary depending upon Being. *Dasein* has the possibility to let Being reveal itself or disclose itself, but this possibility has been given to him by Being itself. *Dasein* has therefore no power upon Being, but depends on the contrary upon it. But what is finally the meaning of this dependency (*Angewiesenheit*)?⁶⁸ It means that the conditions of possibility of the revelation of beings do not lie in the subject, neither in its spontaneity (Kant), nor in its activity (Sartre). They lie in the dependency in regard to beings which is at the basis of the *Befindlichkeit*, of *Dasein*’s being-situated in the middle of the world, a being-situated which implies a certain passivity in *Dasein*. This explains why, in a near proximity to Heidegger, Merleau-Ponty could say that *Being and Nothingness* seemed to need a continuation et that what he awaited from its author was a “theory of passivity”.⁶⁹ One can therefore still wonder if Sartre really succeeded in escaping from kantian relativism, since he has to search in consciousness or the subject, like Kant, the conditions of possibility of knowledge, in spite of the fact that he must also

⁶⁷ EN, p. 254; BN, p. 296 (mod. trad.).

⁶⁸ See Martin Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Klostermann, Frankfurt/M. 1973, § 41, p. 221—222: “Existenz bedeutet Angewiesenheit auf Seiendes als ein solches in der überantwortung an das angewiesene Seiende als ein solches.”

⁶⁹ M. Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, Nagel, Paris, p. 133.

acknowledge that the being-in-itself of things can by no means be grasped by the subject.

Sartre does not think the ontological difference because its point of departure remains consciousness, a consciousness which is its own foundation and does not depend upon Being. This explains why, in order to avoid a total subjectivism and therefore idealism, he must, like Kant, presuppose a being-in-itself of things that remains unrevealed. One can now understand why Heidegger refuses to consider consciousness as a point of departure: it is because consciousness, in opposition to *Dasein*, does not contain in itself the source of all revelation.

DIE PERSON ALS KOMMUNIKATIONSFÄHIGES WESEN ZWISCHEN NATUR UND KONSENS

42 1. Person

Die Terminologie und die vielschichtige Geschichte des Terminus »Person« sind hinreichend bekannt. *Persona* ist die lateinische Übersetzung des Griechischen *prosôpon*. Es handelt sich um einen Terminus, der ursprünglich die Maske des Schauspielers, sein Aussehen, und dann das »Gesicht« überhaupt bezeichnete, also das, was vor meinen Augen steht, was meinem Gesicht (*ôps*) vorsteht. Doch ist der Hinweis auf das Sehen in der Übertragung vom Griechischen ins Lateinische abhanden gekommen. Grundsätzlich steckt in *persona* ja der Gedanke der Theatermaske, des »Charakters«. Aber darin steckt der Hinweis auf etwas anderes: die Maske verweist auf das *personare*, auf das »erhalten, wiederhallen; eigene Stimme erhalten lassen«, ¹ auf das »durch etwas (hindurch) ertönen«, das Anklingen, einen Anklang freilassen, der, wie beim Schauspieler, durch den Spalt der Maske dringen muss, um überhaupt gehört zu werden. Das *per-sonare* der *persona* bedeutet also nichts anderes, als eine Stimme erhalten zu lassen, und damit etwas jenseits des bloßen Aussehens, jenseits von etwas, das nur beobachtet werden kann, zu feiern und auszurufen. Der vorherrschende Zusammenhang ist nicht mehr derjenige des Sehens und

¹ Vgl. die Stimme *Personare* in Pons Latin-Deutsch Wörterbuch, Klett, Stuttgart 2003. .

des Gesehenwerdens – die Schauspieldimension als solche –, sondern er wird zu dem des Redens und des Hörenlassens: er wird zum Sprach- und Kommunikationsbereich.

Ich werde mich hier nicht bei dem wesentlichen Gebrauch des Begriffs der 'Person' in der christlichen Theologie aufhalten.² Mit dem Hinweis auf die etymologische Herkunft des lateinischen Terminus möchte ich nur hervorheben, wie sich die Zentralität des Wortes und der Sprache überhaupt als besonderes Element für die Definition dessen, was wir »Person« nennen, herausgestellt hat. Das geschieht vor allem innerhalb der jüdisch-christlichen Tradition, in der eine ganz bestimmte Einsicht in das Wesen der Kommunikation herausgearbeitet wird. Deshalb kann man sagen, dass dort, wo von der Kategorie »Person« Gebrauch gemacht wurde, um den spezifischen Grundzug der Menschlichkeit des Menschen zum Vorschein zu bringen – z. B. in der Philosophie des zwanzigsten Jahrhunderts –, auch die Konsequenz gezogen werden kann, dass ein solcher Hinweis auf die Sprache und auf die Kommunikation eine grundsätzliche Besinnung auf unser eigenes Sein und Handeln einschließt. Zusammenfassend: Insofern die Verbindung mit dem kommunikativen Bereich eingeholt wird, kann vielleicht der alte Begriff »*persona*« aufs neue dazu dienen, das Menschsein des Menschen überhaupt zu denken. Das gelingt aber nur unter der Bedingung, dass der Begriff »Person« nicht als etwas »Natürliches« gedacht wird, und zwar als menschliche »Natur«.

2. Natur

Die im zwanzigsten Jahrhundert und auch gegenwärtig³ stattfindende Wiederaufnahme des Begriffs der »Person« neigt dazu, »Person« als ein das »Wesen«, die eigene »Natur« des Menschen bezeichnendes Wort aufzufassen. Auf dieser Basis wird heutzutage versucht, fundamentale Rechte zu begründen und zu bestimmen, auf die sich die Menschen, abgesehen von ihrer Kultur und ihren Traditionen, berufen können. Gegen einen Kulturrelativismus scheint ein solcher Hinweis auf eine unverbrüchliche, von allen geteilte Natur nötig, die den Menschen als solchen charakterisiere und auf die sich alle Menschen beziehen müssen. Der Glanz der Natur leuchtet in jener Kultur. Gerade deswegen

² Vgl. A. Milano, *Persona in teologia. Alle origini del significato di persona nel cristianesimo antico*, EDB, Bologna 1996.

³ Für das 20. Jahrhundert denke ich vor allem an Emmanuel Mouniers Überlegungen.

kommt das alte, auf Grotius zurückweisende Thema der Naturrechte erneut zur Geltung.⁴

Was in dieser Auffassung alles mitspielt, berührt nicht nur die Basis der Rechte und deren Begründung, es bezieht auch den Bereich der Moral mit ein. Zum einen erscheint, sobald die »Natur« bzw. das »Wesen« des Menschen in dieser Weise festgestellt wird, all das, was einer solchen Menschlichkeit des Menschen entspricht und sie fördert, als moralisch, während andererseits das unmoralisch sein soll, was den Menschen von seiner eigenen Natur unterscheidet. Um Richtlinien für ein bestimmtes Verhalten zu gewinnen, reicht es also aus, eine Definition der Menschen-»Natur«, der Natur der menschlichen Person, zur Verfügung zu stellen.

Außerdem wird der Begriff der »Natur« vor allem im Hinblick auf bioethische und biomedizinische Fragestellungen kaum im Sinne eines philosophisch aufgefassten »Wesens« zum Vorschein gebracht, sondern eher als etwas, was sich anthropologisch und naturwissenschaftlich bestimmen lässt. Die biologische Perspektive nimmt dabei den Vorrang ein. Man glaubt, das Sein des Menschen naturalistisch erfassen zu können, um dann aus diesem Begriff Verhaltensanweisungen zu ziehen, an die sich sowohl die Ärzte als auch die im medizinischen Bereich operierenden Individuen halten sollen. Der Begriff »Person« läuft damit Gefahr, biologistisch verstanden zu werden und sich einer Art »Ver-naturalisierung« zu unterwerfen.

In der Geschichte des Denkens erweisen sich all diese Auffassungen als nicht neu. Die Person mit der Natur des Menschen bzw. mit seinem Wesen zusammenfallen zu lassen, also die »Person« als Begriff herauszuarbeiten, wird bereits im 6. Jahrhundert n. Chr. von Severinus Boethius geleistet. Der Begriff wird gleichsam fixiert, als Substanz erfasst. Mehr noch: er wird in einer genaueren Weise bestimmt, und diese Bestimmung ist vor allem in der christlichen Besinnung bis in unsere Tagen maßgebend geblieben.

Wie lautet die bekannte Bestimmung der »Person«, wie sie in *Contra Euthychen et Nestorium* zu lesen ist? Folgendermaßen: *Personae definitio /est/ naturae rationabilis individua substantia*. Die Person sei »individuelle Substanz

⁴ Vgl. z. B. die von D. J. Denn Uyl, D. B. Rasmussen, R. Cubeddu, F. Monceri in *Teoria*. 2 (2001) über *Naturrechte und Globalisierung*, veröffentlichten Aufsätze.

vernünftiger Natur«. ⁵ Zu dieser Bestimmung gelangt Boethius durch einen langen und vielschichtig artikulierten Denkweg, der sich auf eine vorangegangene theologische Besinnung bezieht: d. h. von Tertullian bis zu Augustin, über die griechischen und lateinischen Kirchenväter. Wie andere Stellen in *Contra Euthychen et Nestorium* zeigen, bezieht sich der Terminus »persona« bei Boethius zum einen auf das Individuum, was auf Tertullian zurückweist, zum anderen aber auf die Substanz, von der Augustinus trotz seiner Auffassung der Beziehungshaftigkeit der Person nicht loskommen konnte.

Deswegen bestimmt Boethius zunächst das, was mit »Individuum« gemeint sein soll, und macht sich dann daran deutlich, dass sich *persona* nur von *Individuen* sagen lässt. Denn: *nusquam in universalibus persona dici potest, sed in singularibus tantum*. ⁶ Diese Individuen – und hieran bestimmt sich Boethius' Auswahl – müssen aber eine bestimmte *Natur* zeigen. Weil: *nec praeter naturam personam posse praedicari*. ⁷ Und ihre Natur sei eben diejenige vernünftiger Wesen. Von daher lässt sich verständlich machen, warum die Person Boethius zufolge *naturae rationabilis individua substantia* sein soll. Zusammenfassend: mit Boethius geschieht die Fixierung der Person als Natur und Wesen und die Bestimmung dieses Menschenwesens als eines vernünftigen.

45

Dies ist, wie ich schon erwähnt habe, die Weise, in der der Begriff »Person« auch heutzutage sowohl im juristischen als auch im ethischen Bereich zumeist gedacht wird. Und dennoch handelt es sich um eine Auffassung, die sich den eroberten Ergebnissen des modernen und heutigen Denkens entgegenstellt. Gerade deshalb tauchen mehrere Schwierigkeiten auf, die sich vom Standpunkt philosophischer Rede deutlich machen lassen. Wir weisen im Wesentlichen auf drei hin:

1. Weder die Fixierung noch die endgültige Bestimmung der menschlichen Natur ist ein für alle mal möglich, denn der Mensch ist ein Wesen, das durch eine konstitutive Unvollkommenheit charakterisiert ist. Der Mensch ist seine Möglichkeiten, er ist derjenige, der sein Sein-können ist, wie Heidegger hervor-

⁵ *Contra Euthychen et Nestorium*, PL 64, III, S. 1–6. Genauer wird diese Bestimmung wie folgt eingeführt: *quo circa si persona in solis substantiis est atque in his rationabilibus substantiaque omnis natura est nec universalibus sed in individuis constat, reperta personae est definitio: naturae rationabilis individua substantia*.

⁶ *Ibid.*, II, S. 47–49.

⁷ *Ibid.*, II, S. 10.

hebt: anders gesagt *ist* der Mensch nicht, sondern er *macht sich*, er *lässt* sich machen. Das unterscheidet den Menschen von den anderen Lebewesen. Die menschliche Person lässt sich also weder als »Wesen« noch als »Natur«, und schon gar nicht im biologischen Sinne, verstehen.

2. Wenn so etwas überhaupt gedacht werden kann, gibt es dann mehrere Weisen, in denen die menschliche »Natur« verstanden werden könnte. Und dies lässt sich auch in der Geschichte des Denkens aufzeigen. Denken wir z. B. an die unterschiedlichen Beurteilungen über das »Böse« oder das »Gute« des Menschenseins des Menschen, die Hobbes und Rousseau formuliert haben.

3. Und selbst wenn es möglich wäre, so etwas wie eine menschliche »Natur« festzustellen, könnte man von einem ethischen Gesichtspunkt keine konkreten Verhaltensanweisungen daraus ziehen. Das bedeutet das sogenannte »naturalistischer Fehlschluß«: dass man nämlich vom Sein nicht auf das Sollen schließen kann.

46 3. Die Person als kommunikationsfähiges Wesen

Gewiss: man kann die Gültigkeit der Ergebnisse des modernen und heutigen Denkens auf besondere Weise in Frage stellen. Und das wird eben von denjenigen Vertretern durchgeführt, die die menschliche Person aus einer Idee von Natur heraus metaphysisch bestimmen. Ich möchte eher einen anderen Weg gehen. Und zwar möchte ich versuchen, von der allen Menschen eigenen Fähigkeit des Sprechens und des Kommunizierens her den Begriff »Person« neu zu denken, und damit zur Etymologie des lateinischen Terminus *persona* und zum Verb *personare* zurückkehren.

Gewiss, es handelt sich um keine Neuigkeit in der Philosophie, dass der Mensch versucht, sich in Hinsicht auf seine eigene Fähigkeit zur Kommunikation zu verstehen. Wie bekannt, bestimmte schon Aristoteles den Menschen als *zoon logon echon*. Selbst wenn bei dieser Bestimmung noch zu klären bleibt: Ob der Mensch ein Tier unter anderen, biologisch bestimmbar, mitsamt dem *logos* ist; Ob dann der *logos* einen »Besitz« repräsentiert, etwas, das der Mensch wirklich »besäße«, ob ein solcher *logos* vor allem als *logos apophantikos* schlechthin zu verstehen ist: und zwar als ein Sagen, mittels dessen sich etwas über einen Sachverhalt aussagen lässt.

Also: eben auf solche Fragen vermag die Verbindung zwischen dem Sein der »Person« und der Fähigkeit zu Kommunizieren eine Antwort zu geben. Denn: Zunächst ist der Hinweis auf das »Wort«, auf die »Rede«, das, was erlaubt, einen radikalen Unterschied zwischen dem Menschen und den anderen Tieren aufzumachen, angenommen, dass das Kommunizieren auf eine korrekte Weise verstanden wird. Dann ergibt sich ja die Sprache nicht als Besitz, und noch weniger als etwas, das der Mensch von Natur her ein für alle mal gewonnen hat, sondern die Sprache besteht eher in der Möglichkeit einer Disposition der Persönlichkeit, zu deren Verwirklichung der Mensch selbst jeweils berufen ist. Aber vor allem, wenn all diese Aspekte besser verständlich gemacht werden können, wenn der Begriff »Person« genauer fokussiert werden soll, nicht zuletzt, um sich mit den gegenwärtigen Dringlichkeiten auseinander zu setzen, müssen wir von allen einseitigen Sprachauffassungen Abstand nehmen und wieder andere »Sprach«-möglichkeiten, jenseits des Vorrangs des apophantischen Modells, aufnehmen. Nur dann wird es möglich, wieder eine gemeinsame Moral, und nicht zuletzt die Möglichkeit eines Konsenses unter den Menschen zu denken, ohne auf den metaphysischen Begriff von menschlicher »Natur« hinzuweisen.

Was heißt überhaupt »sprechen«? Worin besteht ursprünglich das »kommunizieren«? Die jüdisch-christliche Tradition – mehr als die griechische Philosophie, die mit Aristoteles dazu neigt, der Apophansie Vorrang zu verleihen – tritt wesentlich dadurch hervor, dass sich der Gott der Bibel zu der Welt und zum Menschen durch das Wort verhält. Mehr noch: durch das Wort hindurch stiftet Gott dieses Verhältnis und setzt es in die Tat um. Beim Sprechend also offenbart sich Gott dem Menschen; sprechend schafft Er den Menschen und die Welt. Und der Mensch, da er als Bild Gottes geschaffen wurde, nimmt auch durch seine Worte mit den anderen Menschen und mit Gott selbst diese Verhältnisse auf.

Im christlichen Kontext wird diese Auffassung noch tiefergehender radikalisiert. Mit dem Christentum ist das Wort nicht nur die Bedingung für das Verhältnis Gottes zum Menschen: das Wort wird im Johannes- Evangelium Gott selbst, ist der fleischgewordene Christus. Das bedeutet, dass das Wort nicht nur die Weise ist, in der sich eine Person ausdrückt: sondern vor allem ist die Person die gleiche Person, sofern sie im Wort ist, d. h. sie ist ein sich vollziehendes Verhältnis.⁸

⁸ Dazu Augustinus, *De Trinitate*, PL 45.

Von diesen theologischen Beobachtungen geht dann eine bestimmte Sprachauffassung aus: dass das Sprechen stiften und Verhältnisse in die Tat umsetzen heißt; dass die Sprache eine Verbindungsfunktion ist, eine Verbindung im Vollzug. All dies erlaubt, den Begriff von Kommunikation selbst neu zu denken. Denn was heißt *kommunizieren*? Was ist Kommunikation unter Personen? 'Kommunizieren' – das sagt das Wort selbst, auch von seiner Etymologie her: lat. *communicatio* – heißt eben, einen gemeinsamen Raum zu schaffen, um miteinander zu sprechen: einen Raum, in dem sich für alle die Möglichkeit ergibt, daran teil zu nehmen; einen Raum, an dem alle, sofern sie zu sprechen vermögen, lediglich teilhaben können; einen Raum, für dessen Bewahrung und Schutz sich die Gesprächsteilnehmer verantwortlich zeichnen; aber vor allem einen Raum, dessen Beförderung in aller Hand liegt.

48

Gewiss: diese Auffassung von Kommunikation zeigt sich nicht als maßgebend in unserer Gegenwart. Heute bedeutet »kommunizieren« vor allem, auf den Gesprächspartner wirkende Botschaften zu senden. Das ist ein vorherrschendes Modell in der Werbungskommunikation. Aber es ist nicht das einzige. Es ist dagegen nötig, die ursprüngliche Einsicht in das Kommunizieren als Schaffung eines gemeinsamen Raums wieder aufzunehmen. Es geht nicht darum, eine schon gewonnene Dimension zu fixieren, an der alle Menschen immer schon teilhaben. Es geht nicht darum, eine Bestimmung des Menschen durch eine andere, jetzt an der Kommunikation orientierte Bestimmung, zu ersetzen. Beim Menschen ist die Kommunikation eine Tendenz, die aktiviert werden soll. Die Kommunikation als Schaffung eines gemeinsamen Raums ist eine zu verfolgende Aufgabe.

Es handelt sich hier um eine ethische Aufgabe. Anders gesagt, taucht die Aufgabe auf, eine Ethik der Kommunikation zu verwirklichen. Durch eine solche Ethik kann sich die Möglichkeit geltend machen, Verbindungen in unseren Sprachverhältnissen einzurichten, die die Unterschiede zu bewahren und sogar zu befördern vermögen. Aber derart, dass diese Ethik – da dieses Kommunikationsverhältnis, wie schon gesagt, einen gemeinsamen Raum einrichtet und bewahrt – die Unterschiede nie zu Gegensätzen werden lässt. Das bedeutet wiederum: indem das verfolgt wird, wird das Missverständnis über das Einverständnis nie die Oberhand gewinnen. Eben das heißt: einen Konsens zu verwirklichen.⁹

⁹ Dazu, und noch tiefergehend in Hinsicht auf die Ansätze K.-O. Apels und J. Habermas', erlaube ich mir, auf meinen Beitrag zu verweisen: A. Fabris, *Etica della comunicazione*, Carocci, Roma 2006.

Abschließend: In dieser ethischen Perspektive, in der sich die Kommunikation als eine für den Menschen konstitutive Fähigkeit erweist, wird es auch möglich, den Begriff »Person« neu zu denken. Es wird möglich, diesen Begriff jenseits von Boethius' Gedanken aufzufassen. Es wird möglich, die »Natur« von der »Person« abzutrennen und sich von einer biologistisch oder metaphysisch aufgefassten Idee menschlicher Natur zu verabschieden. Es ist möglich, den Konsens unter den Menschen als zu verfolgenden ethischen Zweck und nicht als seit jeher gewährtes Ergebnis zu verstehen. Letzteres ist ja nur das Mythoshafte: das Mythoshafte, was die heutigen Geschehen alltäglich verleugnen.

Tomas Kačerauskas

EXISTENTIAL HUMANISM AS HUMAN CREATIVENESS

50 Introduction

How does existential philosophy perceive humanism? What is humanity for Sartre and Heidegger? How does that interrelate with philosophical poetics, which was started by Aristotle's recognition by experiencing catharsis? If the above-mentioned existentialists are the critics of metaphysics, how do classical and existential conceptions of humanism agree? In order to deal with these questions I will first present Sartre's and Heidegger's polemics on the question of humanism and then I will go on to expand each of their views in a wider context of their ontology. Eventually I will try to find links between the both philosophers' human being projects and philosophical poetics creative directedness. Philosophical poetics, which is unfolding in the tension of metaphysic and existential thinking, will provide the issue of humanism with a wider historical basis. The parallel of poetic creation and humanity will also expand philosophical poetics, which is not only a contemplation of the poetic grasp.

Humanism of Sartre and Heidegger

According to Sartre, humanism treats a human as a free person, which is each time constituting himself with his choice. Here lie his creative powers (to create

morality) and a terrible responsibility. Sartre says that existential philosophy is atheistic not due to its proving that God doesn't exist. This would be a parallel way to the speculative studies of God: the speculations of both atheism and theism ignore the free choice of a human. Existentialism proposes "if God existed, it would make no difference" (Sartre 1959: 95), that is, a human would still constitute himself with his free choice. He is condemned to freedom not only because he makes existential decisions alone, but also because his being unfolds like a project, which is directing freely. In this sense even the past is evaluated according to the human's creative aims, which are yet not fulfilled. However, the being always unfolds in the human world, in the common space of my and the Other's presence. While participating in the human project, this coexistence provides openness as well as wholeness. Differently from Plato's vertical direction to the divine idea, while participating in it, here only horizontal human way is recognized. This is the basis of metaphysic criticism of Sartre and Heidegger. Does that mean that there is no space left for God in the human's project? Let's study Heidegger's humanistic conception before answering this question.

Heidegger also describes human being (*Dasein*) by coexistence. In his letter *On humanism* he says that *homo humanus* means being's entity (*Seiende im Ganzen*), which includes an unanimous sensual perception of nature, history and world. Whose place is world? What unites the human and his world? What allows treating world as belonging to the human? In the world human's being unfolds in the world in an ecstatic project, which includes the past, a moment of the present and the future. Confrontation with the being occurs in the world that is also a place of the Other's participation in our project of being. Therefore *Dasein* means a worldly coexistence. This is the openness of being, *ex-sistentia* like an exit from own private world while creating a project of being. Thus the human's world is opened for the participants of the project of being. Therefore existence is ethical. *Ēthos* denotes a place of coexistence's expression — an open place where a human lives, a clearing (*Lichtung*) of being. This is a stopping (*Aufenthalt*) place where a human is enlightened by the openness (*Offenheit*) of being. According to Heidegger, this *ex-sistentia* is the essence of a human: the truth of his being in the world exposes only to an open coexistence. Differently from classical truth (adequacy of the thought and reality), here existential truth emerges like an ecstatic event, which unifies the past and the future by a creative moment of understanding. This is a generous moment: it provides understanding unit and opens being. We will see later that it is also

a tragic recognition of self's being towards death. It bridges existential thinking with Aristotle's poetics where individual being is recognized in the presence of tragic art as well as purified ethically (by means of catharsis). This individual understanding unifies Aristotle's critics of the Platonic idea and Heidegger's antimetaphysical attitude. Their poetic aspects allow their comparison: an individual purification in the presence of a tragedy and an event of poetic ecstasy. According to Heidegger, when thinking, *ex-sistentia* dwells in the house of being.

52

What is the house of being? Where do we recognize our being? What supposes common coexistence as a place for the expression of ethics? Heidegger claims that it is language which is the house of being. Language put together to unanimous pronunciation (*Sage*) of the human's being by thinking. Heidegger figuratively states that thinking invisibly ploughs language by means of pronunciation. Unification by pronunciation is a way of human world's understanding which, by opening to existence, leads the way home, to everyday (ethic) environment. Thus the event of the language unifies the world for a human coexistence. Any event destroys the present order; however, together it opens the human view for the new whole, which includes the project of the future and the evaluation of the past. It is events of moments out-stand (*ex-stasis*) which forces to go to an open field of human being; this field is ploughed by pronunciation. This event is creative, because it opens for new perception; moreover, it is of poetic pronunciation. This is why Heidegger says the question of humanism to be available for metaphysics. Metaphysics is a static view that operates by frozen conceptions. Therefore it opposes the hostile world of the object, which has to be conquered by the subject.

Humanism cares about unit world that is revealed by an event of poetic pronunciation. Out-stand also allows to create human's world by projecting own coexistence. This is existential truth, which emerges not like an adequacy of thought and reality, differently from metaphysic. If the human's world is created together with his project of being and human being is recognized by poetic pronunciation, the truth denotes not the adequacy of the subject and the object but the participation in a creative event of out-stand. Here understanding is the creation of unanimous human's world for coexistence towards death. It is bilingual language (*Zwiesprache*) of thinking and poetic emotion, which provides a unit human's world as a horizon for the creative projection of his being. It will allow the latter Heidegger to search for the contact of thinking and poetry,

by interpreting poems of Rilke, Trakl or George, and, *vice versa*, poetically analyzing coexistence in the world. Thus Heidegger's analysis of human being leads him to the program of philosophical poetics. After having analyzed Sartre's project of free creative human we will see what kind of program it is. It will not only allow showing the humanistic views of existential thinkers, but also will help to define philosophical poetics, which is indistinguishable from the human project.

Sartre's project of freedom

According to Sartre, by splitting from the present situation, an individual project gives sense to my past. When projecting oneself for the purpose, a whole of connections occurs, this, by staying open for a new human sense, denotes the limits of freedom. Similarly in the case of Aristotle's poetic reality sketches, which are created freely, become the wire that unifies artistic and human's reality. For Sartre past, like artistic reality, is alive, and human being — not abstraction — is permanently being created in the direction of the unclosing freedom. Thus human reality is not a world of given things but the unity of actions, which emerges in the light of future aims. Therefore human reality is nothingness, because future does not exist yet. Also this is nothingness in other sense: future aims are permanently destroying our past by giving it always-new meaningful entirety. It is an individual action due to which completion (the past) and freely created human's being (the future) are assimilated.

53

In his lecture *What is metaphysics?* Heidegger also speaks about nothingness which being an individual principle is available to science and logic. Nonetheless, a personal search for nothingness, which corresponds to creative searching, opens existence. Thus nothingness for Heidegger is knitted with being. For Sartre, when the choice is made in a moment, a whole of human's life emerges, which includes the past and the future. This is why in the new light of the collapse of the old project the moment renders integrated view. Similarly poetic pronunciation (metaphor) occurs: the disharmony of the words shatters the whole of our integral view of the world, while poetic recognition extends the existential whole by purifying. Here the poetic event unifies two different planes: recognizable pronunciation emerges as existential understanding. The corrosive directedness constitutes a new harmonious whole for the human course of action.

Similarly the harmony of the novel's fictional environment, characters and actions, which does not correspond to any reality and denies it, forces the writer to obey the order which he created himself. What is more, this order involves the reader who is taking part not only in the actions of the novel but also in the understanding of self's being as well as in the event of the view's extension. This is the moment of shock, because the participant of the understanding is forced to break former connections for the new harmony. The latter Heidegger (*On the Way to Language*) talks about the moment of tintinnabulation and nightfall by means of which the fellow-traveler's being towards death is measured. Thus it is a tragic — destructive — moment, which appears to be generous: it opens the understanding of a new human whole and by means of experienced event allows creating self's being, which is the coexistence in the world. Therefore it is also a return to home and always-new understanding of self's temporal existence. Nothingness is what helps to recognize self's human being as a worldly coexistence: Heidegger's metaphor "thinking ploughs language" is not corresponded by any reality. This is fiction or untruth according to metaphysic conception of truth. However, this pronouncing points out existential truth: language gets closer to our being which is always open for understanding as a worldly coexistence.

54

Even if the understanding of being is evoked not by the figure of speech (metaphor), it becomes an event of expansion of human reality, i.e. follows the analogy of poetic perception. To Plato analogy (*ana ton logon*) expresses alignment with the divine idea, in other words, transcendence. Sartre and Heidegger speak about transcendence as well. How does existential transcendence differ from metaphysic? Poetic grasp defines human reality as an open project of life by covering both plans — the word and the event. For Sartre, being is freely chosen, not based. It is a creative projection, which supposes every time new human being. Poetic attitude (creativity in respect of human reality) emerges as the critics of metaphysic thinking: freely created human being is incompatible with static metaphysic categorical apparatus. We saw that Heidegger is also critical about metaphysics, to which the question of humanism is indifferent. For both of them metaphysics bans the way to individual (tragic) understanding of human being. The creative event of human being is incompatible with categorical apparatus. Aristotle's poetics of event can be also considered an antiplatonic principle: *mythos* is an individual (tragically purifying) principle, which is opposite to scholarly contemplation of universal divine ideas. Sartre's and Heidegger's antimetaphysic attitudes are related by the view of

the world as a creative human project. It emerges by moment's event that gives a new meaningful whole to a human understanding, which runs linguistically. For Sartre it is a free project of speech, which assembles words to meaningful unity. For Heidegger the project of being also means a poetic accumulation for the human understanding.

The narrated event and poetic pronunciation are two paradigms of different plans, by means of which philosophical poetics is shaped. Thereby Sartre's and Heidegger's antimetaphysical attitudes interrelated by philosophical poetics, which is not only an interpretation (even though existential) of poetry. Sartre does not do this, differently from the latter Heidegger. True, he creates philosophical stories and novels himself. Philosophical poetics — the attitude to the world as a poetic book, which is read by a human — supposes human being like a loose sketch by means of which the whole of the human's world is created. When reading the book of world, poetic pronunciation emerges as an event of understanding that jumbles at a moment the unity of the generic view of the world, but immediately opens for a new perception of the living world. The reading of the book of world is tragic in another sense as well: we all create human being towards death, because death gives the end meaning to the whole of life. Therefore Heidegger treats death as an existential which gives meaning to the worldly being (*Dasein*), although death doesn't belong to us, in other words, it is transcendent. It is beyond in other sense as well: the reading of the book of world does not allow experiencing it. Although death is inexperiencible, it is recognized by poetic pronunciation. The event of individual recognition allows us to take part in the human reality, which emerges as ontological (projected being), ethic (purifying recognition) and poetic (readable book of the world) whole. We — brothers in fate — are taking part in this linguistic whole, where there is no difference between a poetic and real event. This is our tragic linguistic coexistence, which each of us project separately.

Existential transcendence

Sartre as well as Heidegger treats death as otherworldly because freedom does not face this limit. Transcendent death not only masses human reality but also constitutes worldly coexistence: we are participating in our existence leading towards death. It is not a metaphysical transcendence, which looks for the base of being, to point or prototype in otherworldly reality: Plato — in hierarchy

(*hypothesis*) of ideas, Aristotle — in Unmoved Mover. Both Sartre and Heidegger develop existential philosophy as a project of human world. It has been mentioned that Sartre's the divine beyond does not change the project human freedom. Heidegger states similarly: human being (*Dasein*) is not either for or against God because it spreads out in the world. Despite of that Sartre and Heidegger talk about transcendence. The former thinks that free existence stands on otherworldly aim, the latter assumes that coexistence is directed by death, the temporary beyond. In this sense human coexistence creatively pointed by the project is transcendental, always for-throwing in front. It matches Heidegger's out-stand to the world.

56

Does the existential transcendence coincide with anti-metaphysical attitude? The world for Plato consists of ideas where divine aspirations hide (*parousia*). The creations, in turn, participate (*methexis*) in this project and seek to close with divine prototype. Any of our perceptions leads from the underside (things) towards the top (ideas), i.e. everything takes place *ana ton logon*, according to divine project of creation while participating in this reality and recognizing it. Thus, here the true reality is an idea; it is identified at the time of human understanding. Being otherworld it is considered as the limit of our understanding, which is never attainable because it is divine and eternal. This aim of harmony with eternal truth is also the criterion of universal generality in the science. Aristotle opposes material severalty and individual poetic identification to this point of view. Despite this, he is also interested in generality, the final goal and nature (*physis*) of things. Behind individuals who make up a dynamic world the Unmoved Mover hides. This is the basis of Aristotle metaphysics which parallels Plato's *hypothesis*. For Thomas Aquinas the final criterion of the truth is eternal law that also becomes a measure of human activity. Although divine truth is never in reach it is recognizable indirectly from the order of creation and is imitated. In all three cases human reality is secondary. It is truth that the limits of its spread are endless: having over-sensual base (idea) it is directed towards divine aims. However, this human activity when imitating even being creative also expresses vertical transcendence.

The transcendence of death for Heidegger is negative: it draws the final (otherworldly) limit of human activity in spite of giving the sense for the whole human life. It is a nonsense, which gives a sense. Similarly Sartre's project of freedom providing newer and newer meaning of personal past permanently negatives it. Moreover, in both cases this is horizontal transcendence: death or

freedom with the help of directedness towards the beyond creatively expands human being on this side. This human reality recognizable individually is the primary reality. The living world makes up a unit horizon, available for human understanding. Here the criterion of human truth is man's creative aspirations. Their shocking limits (death, freedom) allow emerging to a new human whole that is gathered by language to be recognized. Thus, it is a horizon of the coexistence in lingual world.

It is evident that the worldview presupposed by traditional metaphysics and existential thinking is different. The transcendence of the former means dressing into eternal (scientific) truth, for the latter — giving a newer and newer sense in human's world; the real reality for the former is other world, the latter admits this world; the former is interested in differences (prototype and reflection, knowledge and opinion, reality and fiction), the latter — in understandable human unity. Here the questions occur: does the horizontal transcendence eliminate the divine being? Is there a place for God in human world? Does the existential mind care about the theology? Is it possible for God to be a positive project who shifts human activities? As we have seen existential philosophy merges with philosophical poetics. Is the problem of God available to philosophical poetics? Before answering these questions let us analyze Sartre's poetic works and interpretation of Heidegger poetry.

57

Sartre's and Heidegger's poetics

In the story *The Wall* Sartre depicts a convict condemned towards death. His freedom has a clear visual limit — a wall. One night has left for the hero in the cold cell: in the predawn he would be taken out to the yard by the wall and shouted down. What project of being does occur in his head if he does not believe in afterlife? What is the possible coexistence if he hates enemies, his brother in arms annoys him and he does not feel any compassion for his young cellmate? Lacking the space for human freedom even the body of the hero becomes disobedient: in the middle of the winter in non-heating cell he is broken into a sweat, he hardly suppresses urine; he sees his own dead body. Looking at his brother in arms the hero eyes himself because he notices their assimilation. Thus, there is the wall instead of horizon for human creative direction and the individual from a unique person who the project of his future puts up as worldly being becomes a type whose body behaves in the way as of

other condemned. He cannot experience any poetical event because his world-view is limited by the wall cannot expand further. True, he often thinks back but his reminiscence are disordered and noncreative. They are just desultory snippets that do not integrate the life. It seems that the hero is not free: in the morning he will be shot by the wall which is already limiting his being's flight.

In what way can it be reconciled with Sartre's statement that a man is free even in the presence of death? True, in *The Wall* the hero can rescue himself if he betrays his brother in arms and in fate. Expecting the treason the tortures delays the capital sentence for a few hours. The hero gets chance to choose between death and betrayal. But he always prefers death and the tortures raise him only laugh. It takes into his head one more option: to laugh at his enemies he suggests them to look for him brother in arms in the cemetery. This idea not only provided light relief to his last minutes but also gave meaning to his life: before he had not understood why he should die instead of another person even if he is his brother in arms. Meanwhile the thought about the torturers sent to the cemetery before time did not give a chance to reappear the disjointed recollections, not only did it stop his uncontrolled body reactions but it helped to embody his choice in the presence of the wall. Thus, it gave a meaning to his life which, waiting for death, seemed nonsensical. Outwardly nothing has changed: the hero was counting the last his minutes. Despite that, this event of thought and word headed his life: personal past gained a new whole. It was a poetic event because the hero knew that his brother in arms was not in the cemetery. Thus, the hero's free poetical movement (fiction) forces to move the wall, which momentary lets to appear a space for free choice. This space is enough for the hero's creative direction and this is the hinge from which all his past is measured.

Sartre shows how fiction when being just poetic idea changes human reality renders a new meaning to the hero's past. Moreover, at that moment through fiction the hero avoids death: he wins not the hour by when he'll be stood by the wall but his entire life which assumes a new entity even if it is an absurd which gives the meaning to this human reality. The fictional laugh here acquires the bigger truth than, let's say, the statement that there is cold in the cell: the condemned do not feel the cold, but poetical idea gives a new view. The author of the story presents the hero's fiction as the outer truth: the brother in arm incidentally decides to hide in the cemetery where the soldiers catch him. The sentence is postponed indefinitely, the wall enclosing the space for new creative

outlines moves very far. This “treason” becomes a challenge for the hero’s new life’s whole. Since the whole of his life was afforded by absurd (absurd struggle, sacrifice, death) nonsensical treason does not stop it. Here the question occurs: if poetic idea (fiction) becomes the rally principle of the hero’s life why could not it be God’s idea? Does the understanding of God that emerges creatively could not unite human reality? Does the Word poetics could not be a wire for humanism, i.e. the human whole? Before answering these questions let us analyze Heidegger’s poetics.

Heidegger did write neither stories nor novels. Instead he existentially interpreted Rilke’s, Trakl’s, Hölderlin’s poetry. In what way does it associate with the question of humanism? Does this interpretation expand philosophical poetics’ human horizon far enough to get place for God in it? In the book *On the Way to Language* Heidegger claims that thinking and poetry are parallel which intersect in the infinity. In response to this attitude Gadamer equates the horizon to the principle of understanding: we understand when the views (which have to be very open) of participants’ of understanding converge. According to Heidegger thinking and poetry come into contact in a common substance (*Element*) — pronunciation (*Sage*) which is mobile as movement. Here Heidegger invokes a metaphor of trench: thinking ploughs the field of being. This is an event of poetical pronunciation: the mortality are stopped as the speakers and gathered for their essence. Thus, pronunciation is called the tie, which ties the events.

59

We have seen that for Sartre with freedom (open direction) emerges the principle (fiction) that unifies all the life. The language for Heidegger is a way by which a wayfarer comes back home and at the moment of bell ringing and night experiences his tragic being towards death. This is a tragic moment, which destroys the solidity of a day. Put together, it is also generous because it provides a new living world’s view: the human whole is gathered by the tragic pronunciation event. This poetic event gathers as well as encloses setting free for a new human world that becomes a place for meeting and coexistence. This is a meeting field not only because the poetic language in it allows recognizing brothers in fate but also because pronunciation happens while meeting my and Other’s views which converge into an endless horizon. In this sense we participate in poetic event, which emerges as existential and hermeneutical project. The recognizable pronunciation movement in a moment gathers for our worldly coexistence that involves the past and the future. Temporal being of oneself also means a way home: we are approaching not only to our end but more

importantly to understanding about our life entity, which is given by the limit of being towards death. Thus the way is always horizontal. Here it implies a temporal connection, which by means of future project shows the past whole. Contrary to the way the method is vertical, it does not forecast a place for the interflowing of views, it is rather a unilateral view intrusion, which discredits one side and emasculates the other. Here the verticals of scientific aspirations and speculative theology converge both of which belong to Plato's idea. Instead of true (scientific, theological) method Heidegger for thinking suggests creative detour that despite being longer is generous in understanding of the coexistence of the world way, which curves in the place recognizable by the pronunciation. Thus, it is claimed that to pronounce poetic means generously present the world. Though poetic world (a lie, according to Plato) is the second imitation of the world recognizable as existential event but it opens human world for our understanding. The infinity of the way expresses the openness of my views whereas the show of Other lets to emerge a new entity for my life. Together, this is infinite direction towards the meaning of my past, which is rendered by an open view towards the future.

60

It was mentioned that all this is involved by the recognition moment of an ecstatic poetical word leading deathwards while snowing and ringing bells. Ecstatic here expresses not only a new meaning for the past's direction in the future light but also out-stands, openness for the way's infinity. This allows Heidegger to talk about poet's love to immortality as to divine destiny. The way, showing infinity, gathers earth, heaven, man and God for human world's whole. As poetic fiction being nothing gets human world closer, in the same way poetical way with direction towards God constitutes a unit heaven's and earth's, human's and God's world's quaternary. This is a united coexistence with Other of a shape of another man or God which emerges when recognizing it via poetical pronunciation. Human world is being under the sun, the unity of heaven and earth, which appears in infinite horizon. Horizontal way, which joins heaven with earth, becomes human world's wire only then when it is a poetical detour by which pronunciation's recognition guides. Although Heidegger in his letter *On humanism* claims that existential philosophy speaks against or for a divine being but in his philosophical poetics appear some place for infinity's dimension. Furthermore, the project to infinity here becomes a unifying wire of human world, the condition to understand a human being. This is man's future that encloses by poetical word and becomes a rally connection unifying earth, heaven, man and God.

Hence humanism for Sartre is embodied by the project of free man that allows giving a creative sense to man's position in the world. Man is responsible for the world because it is his living environment to which he uncloses via poetical event. This lingual living world's and one's place in it understanding presupposes existence like worldly coexistence. For Heidegger poetical event also plays a very important role that in ecstatic moment expands human being. The world becomes the place of human being from his birth until death. With a help of poetical pronunciation it emerges as whole of coexistence where with project of the future the past is getting a sense in a creative way. It is out-stand, horizontal transcendence again and again producing its human whole. Thus, philosophical poetics is a creative horizontal view, which with a help of poetical event lets us recognize human coexistence in the world. Philosophical poetics presupposes lingual human whole's understanding in a poetical out-stand. Thus, it gives an opportunity to complement the existential thought with the motive of transcendent openness without prejudice to horizontal organization of living world. In turn, existential thinking expands philosophical poetics that is not just analyzing of forms of poetical human creativity. Now it implies a meaning of contemplation of creative human coexistence in the world.

REFERENCES

- Aristotle, (1924) *Metaphysics*. W. D. Ross (ed.). Oxford: At the Clarendon Press.
 Aristotle, (1986) *Poetik*. Stuttgart: Philipp Raclam Jun.
 Heidegger, M. (1993) *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
 Heidegger, M. (1976c) *Über den Humanismus*. Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann.
 Heidegger, M. (1997) *Unterwegs zur Sprache*. Stuttgart: Verlag Günter Neske.
 Heidegger, M. (1976b) "Was ist Metaphysik". In *Wegmarken*, Gesamtausgabe, Bd. 9. Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann.
 Sartre, J.-P. (1943) *L'Être et le Neant. Essai d'ontologie phenomenologique*. Paris.
 Sartre, J.-P. (1959) *L'existentialisme est un humanisme*. Paris: Les editions Nagel.
-

Hans Rainer Sepp

PHÄNOMENOLOGISCHE ÄSTHETIK. EIN GESCHICHTLICHER ABRISS

62 Seit ihren Anfängen hat sich Phänomenologie mit Fragen der Ästhetik beschäftigt. Bis heute liegt jedoch keine Darstellung der weltweiten Bemühungen auf diesem Gebiet vor.¹ Die folgenden Ausführungen geben erstmals einen

¹ Diesem Desiderat will das von Lester Embree und Hans Rainer Sepp vorbereitete *Handbook for Phenomenological Aesthetics* Abhilfe verschaffen. In über sechzig Artikeln gibt dieser Band erstmals eine Darstellung der gesamten Entwicklung einer Ästhetik im Kontext phänomenologischer Forschung (erscheint 2006 in der Reihe *Contributions to Phenomenology*, Springer, Dordrecht). – Das bisher wohl ausführlichste, von mehreren Autoren verfasste Kompendium zu Positionen phänomenologischer Ästhetik legten R. Poli und G. Scaramuzza in der Zeitschrift *Axiomathes* vor: »Phenomenological Aesthetics«, *Axiomathes. Quaderni del centro studi per la filosofia mitteleuropea*, IX/1–2 (1998), Trento. Davor schon beschrieb G. Scaramuzza die Frühgeschichte Phänomenologischer Ästhetik (*Le origini dell'estetica fenomenologica*, Padova 1976; vgl. auch den von ihm edierten Sammelband *Estetica monacense. Un percorso fenomenologico*, Milano 1996); Scaramuzza gab auch den Sammelband *La fenomenologia e le arti* (Milano 1991) heraus, der Einzelstudien zu Themen phänomenologischer Kunsttheorie enthält. Werner Ziegenfuß unternahm bereits 1928 (*Die phänomenologische Ästhetik*, Berlin) den Versuch einer zusammenfassenden Darstellung; seine systematisch aufgebaute Untersuchung, die zum einen die »Gegenstandsbestimmung« und den »Erkenntnisweg« der phänomenologischen Ästhetik expliziert und zum anderen »ästhetische Elementarphänomene« und das Phänomen des Ästhetischen mit der Gegebenheit von Kunst konfrontiert, nimmt allerdings nur auf wenige phänomenologische Autoren Bezug. Vgl. auch das Kap. »Ästhetik, Literatur- und Kunsttheorie« in B. Waldenfels, *Einführung in die Phänomenologie*, München 1992, S. 107–113, sowie W. Henckmann und K. Lotter (hrsg.), *Lexikon der Ästhetik*, München 2004.

knappen Überblick, wobei Vollständigkeit auch hier nicht intendiert werden kann. Zunächst werden für eine Phänomenologische Ästhetik besonders relevant erscheinende Autoren und ihre grundlegenden Forschungsansätze dokumentiert (I) und anschließend Ansätze zur Klärung einiger Hauptstücke einer Phänomenologischen Ästhetik – des Bildes und einzelner Kunstgenres wie Literatur, Bildende Kunst und Musik – skizziert (II).

I. Korrelationsforschung – Ästhetik als Wertlehre – Philosophie der Kunst

Auch für die Phänomenologische Ästhetik gilt, dass sie sich erst allmählich von traditionellen Schemata philosophisch-ästhetischer Forschung löste und eigene Wege beschritt. Bezeichnend für phänomenologische Untersuchungen zur Ästhetik war von vornherein eine spezifische Reflexion auf die Korrelation von ästhetischem Erleben und seinem Gegenstand. Fasst man den Terminus ‚Phänomenologische Ästhetik‘ in einem weiten Sinn, so umgreift er zum einen den gesamten Bereich ästhetischer Erfahrung und ihre Gegenständlichkeit sowie den schöpferischen Prozess des Gestaltens und Ausdrückens, ferner die Verortung des ästhetischen (ursprünglich-kreativen wie rezeptiv-nachverstehenden) Erlebens bzw. des ästhetischen Gegenstands resp. des Kunstwerks im Gesamtbezug des Menschen zur Welt, des weiteren die Verhältnisse von Wahrnehmung (aisthesis)² und Imagination und die unterschiedlichen Möglichkeiten, typische Beziehungen zum Imaginären aufzubauen wie z. B. im Phantasieren,³ im (Tag-) Träumen⁴ und vor allem in der Kunst und schließlich die Art und Weise, wie sich Kunst kulturell und interkulturell manifestiert, sich ausbildet in ‚Genres‘ und zu Stilen und Richtungen bis hin zum konkreten Werk eines bestimmten Autors. Von einem engeren Begriff der Ästhetik macht Phänomenologie dort Gebrauch, wo sie Ästhetik als Wertforschung versteht;

² W. Welsch, *Aisthesis. Grundzüge und Perspektiven der Aristotelischen Sinneslehre*, Stuttgart 1987; W. Welsch., »Ästhetik und Anästhetik«, in: W. Welsch., *Ästhetisches Denken*, Stuttgart 1990, 9–40; G. Böhme, *Aisthesis. Vorlesungen über Ästhetik als allgemeine Wahrnehmungslehre*, München 2001. – Vgl. auch das Buch von M. Diaconu zur Ästhetik der Sekundärsinne: *Tasten, Riechen, Schmecken. Eine Ästhetik der anästhetisierten Sinne*, Orbis Phaenomenologicus Studien, Bd. 12, Würzburg 2005.

³ E. Casey, *Imagining. A Phenomenological Study*, Bloomington/London 1976.

⁴ J. Morley, »The Private Theater: A Phenomenological Investigation of Daydreaming«, *Journal of Phenomenological Psychology*, (2000); H. R. Sepp, »Phänomen Traum. Ein innerphänomenologischer Dialog«, in: U. Kadi, B. Keintzel und H. Vetter (hrsg.), *Traum Logik Geld. Freud, Husserl und Simmel zum Denken der Moderne*, Tübingen 2001, S. 110–124.

hierbei wird analysiert, wie ästhetisches Erleben seinen Gegenstand in der Weise seiner spezifischen Wertigkeit erfasst, der zumeist eine apriorische Dignität zugesprochen wird. Davon lässt sich eine phänomenologische Philosophie der Kunst unterscheiden, die zum einen den Bereich des für sie ästhetisch Relevanten auf Kunst eingrenzt und zum anderen zumeist einem geschichtsphilosophischen Ansatz verpflichtet ist. In dieser Unterscheidung einer phänomenologischen Ästhetik im engeren Sinne von einer phänomenologischen Kunstphilosophie spiegelt sich auch der faktische Verlauf phänomenologischer Forschung wider. Da diese Unterscheidung jedoch sachlich nicht exakt durchführbar ist und die ihr zugrundeliegenden methodischen Zugänge ihrerseits bis heute nicht in einen sachlichen Bezug zueinander gebracht sind, bietet es sich an, die Rede von ‚Phänomenologische Ästhetik‘ auf jene weitere Bedeutung zu beziehen.

64

Sofern Phänomenologische Ästhetik von der Frage nach dem Erleben von ästhetisch relevanten Entitäten bestimmt wird, mag sie auf den ersten Blick als eine Rezeptionsästhetik erscheinen. Doch sie griff schon in ihren Anfängen über eine solche hinaus. Der besondere Vorzug der phänomenologischen Perspektive auf die im ästhetischen Erleben sich intentional verschränkende Relation von Erlebendem und Erlebtem bestand nicht nur darin, dass Betrachter und Gegenstand nicht voneinander separiert wurden: das Sein des Gegenstands somit immer schon mit im Blick war⁵ und resp. im Fall der Kunst oftmals der Gesichtspunkt des Kunstschaffenden miteinbezogen wurde, sondern dass gezeigt wurde, wie Erleben und Erlebtes vorgängig von einem Gesamtereignis umgriffen sind, an dem Werk, Produzent und Rezipient partizipieren und das diese Unterscheidungen erst ermöglicht. In diesem Sinn hat Phänomenologische Ästhetik von vornherein die scharfe Trennung in eine Rezeptions- und eine Produktionsästhetik unterlaufen, nicht nur, indem sie beides beinhaltet, sondern indem sie diese Trennung in einem weiteren Konzept aufhob, zugleich damit aber auch das Rüstzeug an die Hand gab, Weisen einer Rezeptions- und Produktionsästhetik auf phänomenologischer Grundlage auszubilden.

Bekanntlich besitzt Phänomenologie außer in den Denkbestreben Edmund Husserls (1859–1938) ihre Wurzeln in den Diskussionszirkeln des zur Mitte

⁵ Vgl. hierzu G. Bensch, *Vom Kunstwerk zum ästhetischen Objekt. Zur Geschichte der phänomenologischen Ästhetik*, Phänomenologische Untersuchungen, Bd. 3, München 1994. Bensch beschränkt sich auf die Positionen von Geiger, Ingarden, Sartre, Dufrenne sowie Lukács.

der neunziger Jahre des 19. Jahrhunderts gegründeten »Psychologischen Vereins«, dem Dozenten und Studenten der Universität München angehörten;⁶ und da die meisten der frühen Mitglieder des Vereins Schüler von Theodor Lipps (1851–1914) waren, der selbst mit einer psychologisch fundierten Ästhetik hervortrat,⁷ war es kein Zufall, dass dabei Themen des Ästhetischen und der Kunst einen breiten Raum einnahmen. Wenngleich Husserl selbst sich nur am Rande mit ästhetischen Fragen befasste, wobei allerdings Probleme des Ästhetischen, der Wahrnehmung, im Zentrum seines Interesses standen, charakterisierte sich Phänomenologische Philosophie von Anfang an durch eine spezifische Nähe zur Ästhetik und Kunst. Ursache dafür war zum einen, dass Phänomenologie wie Kunst um 1900 eine Reaktion auf die Krisenstimmung der Zeit darstellten, und zum anderen, dass Phänomenologie selbst in der Anschaubarkeit eine zentrale Basis sowohl ihrer Forschung wie des Weltzugangs generell erblickte.⁸

Münchener Phänomenologie. Spielte Ästhetik in der frühen Münchener Phänomenologie durchaus eine bedeutsame Rolle,⁹ so markierte sie doch selbst bei dem führenden Ästhetiker dieser Gruppe, Moritz Geiger (1880–1937), nur einen, wenngleich zentralen Bereich seiner philosophischen Interessen. In weit

⁶ R. N. Smid, »Münchener Phänomenologie' – Zur Frühgeschichte des Begriffs«, in: H. Spiegelberg und E. Avé-Lallemant (hrsg.), *Pfänder-Studien*, Phaenomenologica, Bd. 84, The Hague/Boston/London 1982, S. 109–153.

⁷ Th. Lipps, *Ästhetik. Psychologie des Schönen und der Kunst*, 2 Bde, Hamburg/Leipzig 1903, 1906.

⁸ Bereits in einem 1907 verfassten Brief an Hugo von Hofmannsthal bezeichnete Husserl das Verhältnis von phänomenologischem und ästhetischem Schauen als einander »nahe verwandt«: Beide Weisen der Anschauung besagen eine Ausschaltung aller »natürlichen« Stellungnahme, d. i. der »Ausschaltung jeder existenzialen Stellungnahme des Intellekts und jeder Stellungnahme des Gefühls u. Willens, die solch eine existenziale Stellungnahme voraussetzt«. Das rein ästhetische Schauen sei damit dem Standpunkt verwandt, den der Phänomenologe mit der Durchführung der phänomenologischen Reduktion eingenommen hat, indem er alle »transcendenten Existenzen« einklammerte und nur die »bloßen ‚Phänomene‘« übrigbehielt (Husserl, »Briefwechsel«, in: E. und K. Schuhmann (hrsg.), *Husserliana Dokumente*, Bd. VII, Dordrecht/Boston/London 1994, S. 133–138). – Vgl. F. Fellmann, *Phänomenologie und Expressionismus*, Freiburg/München 1982; F. Fellmann, *Phänomenologie als ästhetische Theorie*, Freiburg/München 1989; H. R. Sepp, »Annäherungen an die Wirklichkeit. Phänomenologie und Malerei nach 1900«, in: H. R. Sepp, *Edmund Husserl und die Phänomenologische Bewegung. Zeugnisse in Text und Bild*, Freiburg/München 1988, S. 77–93.

⁹ Zum künstlerischen Umkreis der Münchener Phänomenologie vgl. den Artikel von K. Schuhmann, »Philosophy and Art in Munich Around the Turn of the Century«, in: R. Poli (hrsg.), *In Itinere. European Cities and the Birth of Modern Scientific Philosophy*, Poznan Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities, Bd. 54, Amsterdam 1997, S. 35–51.

geringerem Ausmaß widmeten sich ihr der Nestor der Münchener Phänomenologie, Alexander Pfänder (1870–1941), sowie Johannes Daubert (1877–1947) und Aloys Fischer (1888–1937). Von Pfänder sind nur einige Bruchstücke von Reflexionen zur Ästhetik überliefert.¹⁰ Die Analysen zur Ästhetik aus dem Umkreis der Schüler von Theodor Lipps waren – nach dem Vorbild ihres Lehrers – zunächst psychologisch orientiert: Lipps vertrat die Auffassung, ästhetische Werte seien von dem sie erfassenden, in den Gegenstand einfühlenden Subjekt abhängig. Diese Ansicht hing anfänglich auch Daubert an, der zeit seines Lebens nicht eine Zeile veröffentlicht hatte, aber einen umfangreichen, bis heute zum allergrößten Teil unpublizierten Bestand an Schriften hinterließ;¹¹ er war der Motor, der die Phänomenologie als eine Bewegung in Gang setzte, indem er Husserl mit den Münchener Phänomenologen in Kontakt brachte. Daubert kritisierte in einem im Rahmen der Sitzungen des »Psychologischen Vereins« im Frühjahr 1899 gehaltenen Vortrag die Schrift des Münchener Bildhauers und Malers Adolf von Hildebrand, *Das Problem der Form in der bildenden Kunst* von 1893. Schon für Daubert gilt, dass die ästhetische Relevanz von Gegenständen nur in Korrelation zu ihrem Erfahrenwerden besteht, das er zunächst, wie sein Lehrer Lipps, als Einfühlung bestimmte. Gefühl und Form korrelieren: Einfühlung verleihe einem Gegenstand seine ihn ausmachende, ganzheitliche Form, so dass dieser zu einem Kunstgegenstand avanciert. Später löste sich Daubert von einer Orientierung an Lipps' Einfühlungsästhetik. In einer Analyse des Impressionismus betont er den partikularisierenden ‚Sofern-Charakter‘ (»Sofern-Betrachtung«): In der Moderne erfolge eine Auflösung des erfassenden Subjekts; nicht mehr der ganze Mensch stehe hierbei in Frage, sondern die reine Erscheinungsweise der Gegenstände, »der Mensch nur, sofern er sieht, fühlt, Spannung hat usw.«.¹² Geiger, wie Pfänder und Daubert Schüler von Theodor Lipps, verband die psychologische Methode seines Lehrers mit Husserls phänomenologischem Vorgehen und konzentrierte sich in seinen Untersuchungen zu einer Phänomenologie des ästhetischen Genusses auf das ästhetische Erleben, das ästhetische Werte aufnimmt, die nicht relativ

¹⁰ Vgl. die Manuskripte E III 1 (»Malerei und Zeichnung« [Referat über Max Klinger]), E III 2 (»Zum Problem des Stils«), E V (»Materialien zur Ästhetik«) in Pfänders Nachlass. – E. Avé-Lallemant, *Die Nachlässe der Münchener Phänomenologen in der Bayerischen Staatsbibliothek*, Wiesbaden 1975, S. 31.

¹¹ Seine Schriften zur Ästhetik sind hauptsächlich im Nachlasskonvolut Daubertiana A I 15 (Bayerische Staatsbibliothek München) gesammelt. – E. Avé-Lallemant, op. cit., 134 f.; K. Schuhmann, »Johannes Daubert als Ästhetiker«, in: R. Poli und G. Scaramuzza (Hrsg.), *Phenomenological Aesthetics*, op. cit., S. 61–79.

¹² A I 15/78, zitiert bei Schuhmann, »Johannes Daubert als Ästhetiker«, op. cit., S. 77.

auf es sind.¹³ Auch ein weiterer Lipps-Schüler, Theodor Conrad (1881–1969), votierte für Ästhetik als »Wertwissenschaft« und wies in seiner Dissertation *Definition und Forschungsgehalt der Ästhetik* (Bergzabern 1909) ebenfalls darauf hin, dass gegen eine Psychologisierung ästhetischer Data nur phänomenologische Forschung es ermöglichen könne, Ästhetik als eine eigenständige Disziplin zu begründen.¹⁴ Fischer, auch er Schüler von Lipps, blieb hingegen dem Einfühlungskonzept seines Lehrers verbunden und machte in der Analyse des ästhetischen Objekts sowie des ästhetischen Genusses von einer phänomenologisch-psychologischen Zugangsweise Gebrauch.¹⁵ Der Pfänder-Schüler Maximilian Beck (1887–1950) behandelte im ersten Buch (»Die Realität des Äußeren oder das Schöne«) seines Werks *Wesen und Wert* auch Fragen der Ästhetik.¹⁶

Göttinger Phänomenologie. Die Untersuchungen, die Husserl in seiner Vorlesung »Hauptstücke aus der Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis« vom Wintersemester 1904–1905 präsentierte und die Bausteine für eine von ihm geplante großangelegte neue Kritik der Vernunft darstellten, enthielten

¹³ M. Geiger, »Beiträge zur Phänomenologie des ästhetischen Genusses«, in: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Bd. 1, Halle 1913, S. 567–684. Geigers übrige Schriften zur Ästhetik wurden von K. Berger und W. Henckmann herausgegeben (M. Geiger: *Die Bedeutung der Kunst. Zugänge zu einer materialen Wertästhetik*, München 1976). – W. Henckmann, »Moritz Geigers Konzeption einer phänomenologischen Ästhetik«, in: *Ibid.*, S. 549–590; M. C. Beardsley, »Experience and Value in Moritz Geiger's Aesthetics«, *Journal of the British Society for Phenomenology*, 16 (1985), S. 6–19. – Vgl. auch R. Odebrecht, *Gefühl und schöpferische Gestaltung: Leitgedanken zu einer Philosophie der Kunst*, Berlin 1929.

¹⁴ Vgl. G. Scaramuzza, »Theodor Conrad and Phenomenological Aesthetics«, in: R. Poli und G. Scaramuzza (hrsg.), *Phenomenological Aesthetics*, op. cit., S. 93–103.

¹⁵ A. Fischer, *Zur Bestimmung des ästhetischen Gegenstandes*, München 1907. – Vgl. R. D. Rolinger, »The phenomenological aesthetics of Aloys Fischer«, in: R. Poli und G. Scaramuzza (hrsg.), *Phenomenological Aesthetics*, op. cit., S. 81–92. – Weitere Lipps-Schüler: Walter Meckauer fasste seinen Begriff der »ästhetischen Idee« in einer Kompilation der Ansätze von Lipps, Geiger und Husserl (»Ästhetische Idee und Kunsttheorie. Anregung zur Begründung einer phänomenologischen Ästhetik«, in: *Kantstudien* XXII, 1917, S. 262–301). Schüler von Lipps, die über Themen zur Ästhetik arbeiteten, aber nicht im strengen Sinn den Phänomenologen zuzurechnen sind, waren Wilhelm Worringer, dessen Dissertation *Abstraktion und Einfühlung, Ein Beitrag zur Stilpsychologie* (München 1908) auf Kandinsky und den *Blauen Reiter* gewirkt hatte; ferner Max Ettlinger (»Bildende Künstler als Ästhetiker«, in: *Hochland*, 1 (1903/1904), S. 441–456) und Walter Dohrn (*Die künstlerische Darstellung als Problem der Ästhetik. Untersuchungen zur Methode und Begriffsbildung der Ästhetik mit einer Anwendung auf Goethes »Werther«* [Beiträge zur Ästhetik, Bd. 10], Hamburg/Leipzig 1907).

¹⁶ M. Beck, *Wesen und Wert. Grundlegung einer Philosophie des Daseins*, 2 Bde., Berlin 1925, V–VIII. Kap.

ausführliche Analysen zu Phantasie und Bildbewusstsein, die Husserl in den Folgejahren fortentwickelte.¹⁷ Im Gegensatz zu diesen Studien sind Husserls überlieferte Äußerungen zu kunstästhetischen Themen ihrem Umfang nach marginal.¹⁸ Die Studien, mit denen der Husserl-Schüler Waldemar Conrad (1878–1915) in seiner in den Jahren 1908 und 1909 publizierten Studie ebenfalls den »ästhetischen Gegenstand« in seiner Korrelation zum »ästhetischen Erleben« untersuchte, waren auf dem Gebiet phänomenologischer Ästhetik insofern ein Novum, als er die Korrelationsanalyse erstmals auf künstlerische Genres: die Musik, Wort- und Raumkunst sowie das Theater bezog.¹⁹ Einen besonderen Fall verkörpert Wilhelm Schapp (1884–1965), ebenfalls Schüler von Husserl in Göttingen. 1909 hatte er bei Husserl mit der Arbeit *Beiträge zur Phänomenologie der Wahrnehmung* promoviert;²⁰ doch erst 1953 veröffentlichte er das Buch *In Geschichten verstrickt*, das seinen eigenen Denkansatz vorstellte. In diesem und der folgenden Publikation, der *Philosophie der Geschichten* von 1959, nahm er verstreut auf ästhetische Phänomene Bezug.²¹ Dietrich von Hildebrand (1889–1977), Sohn von Adolf von Hildebrand, studierte bei Lipps und Pfänder und promovierte bei Husserl. In seiner zweibändigen *Ästhetik*²²

68

¹⁷ E. Husserl, »Phantasie, Bildbewußtsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlaß (1898–1925)«, in: E. Marbach (hrsg.), *Husserliana*, Bd. XXIII, The Hague/Boston/London 1980. – H. R. Sepp, »Bildbewußtsein und Seinsglauben«, in: *Recherches husserliennes*, 6 (1996), S. 117–137; P. Volonté, *Husserls Phänomenologie der Imagination. Zur Funktion der Phantasie bei der Konstitution von Erkenntnis*, Phänomenologie Kontexte, Bd. 2, Freiburg/München 1997; R. Ijuin, *Bild und Flächenkonstitution I. Ein unerschlossener Boden von Husserls Analysen zum Bildbewusstsein* [jap.], Kyoto 2001.

¹⁸ Verstreutes enthält der *Husserliana*-Band XXIII (op. cit., vgl. die Einleitung des Herausgebers, S. lxxvi ff.). Weitere Hinweise vor allem in Konvoluten der Nachlass-Gruppen A V (Bemerkungen zum Kunstwerk, zum Verhältnis von Kunst und Spiel) sowie B I (B I 21 und 28: vor allem zum ‚wissenssoziologischen‘ Status des Künstlers). »Ein Husserlmanuskript über Ästhetik« wurde von G. Scaramuzza und K. Schuhmann publiziert, in: *Husserl Studies* 7, 1990, S. 165–178.

¹⁹ W. Conrad, »Der ästhetische Gegenstand«, *Zeitschrift für Ästhetik und Allgemeine Kunstwissenschaft*, 3 (1908), S. 71–118, 469–511; *Zeitschrift für Ästhetik und Allgemeine Kunstwissenschaft*, 4 (1909), S. 400–455; »Bühnenkunst und Drama«, *Zeitschrift für Ästhetik und Allgemeine Kunstwissenschaft*, 6 (1911), S. 249–277, 355–404; »Die wissenschaftliche und die ästhetische Geisteshaltung und die Rolle der Fiktion und Illusion in derselben«, *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, 158, (1915), S. 129–167; 159, (1916), S. 1–61. – D. Angelucci, *L'oggetto poetico. Conrad, Ingarden, Hartmann*, Macerata 2004, S. 17–49.

²⁰ Die 1909 verteidigte Dissertation erschien ein Jahr später (1981) in Halle/S.; Neuausgabe, Vorwort von C. F. Graumann, Frankfurt/M.

²¹ W. Schapp, *In Geschichten verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding*, Vorwort von H. Lübke, 3. Aufl., Frankfurt/M. 1985; *Philosophie der Geschichten*, neu hrsg. von J. Schapp und P. Heilighenthal, 2. Aufl., Frankfurt/Main 1981.

entwarf er eine Wesensanalyse des Werts der Schönheit in ontologisch-metaphysischer Hinsicht: Als Wert ist Schönheit zwar unmittelbar durch Intuition zugänglich, aber als eine Eigenschaft des Gegenstands nicht relativ auf den sie Erfassenden.

Dem geistigen Umfeld der Göttinger Phänomenologie sind auch Max Scheler und Roman Ingarden sowie in einem gewissen Sinn Nicolai Hartmann verpflichtet. Während Ingarden Schüler von Husserl war, verband der in der Konzeption seiner Phänomenologie sehr eigenständige Scheler (1874–1928), der bei Rudolf Eucken promoviert und von 1906 bis 1910 an der Universität München gelehrt und anschließend eine Vorlesungstätigkeit bei der »Göttinger Philosophischen Gesellschaft«, dem Sammelbecken der Göttinger Phänomenologen, wahrgenommen hatte, die Münchener Phänomenologie mit der Göttinger Richtung der jüngeren Generation. Schelers nur fragmentarisch überlieferte Auffassung von Ästhetik, die im wesentlichen eine Ästhetik kreativer Prozesse ist, umzirkelt drei Themen: eine Theorie ästhetischer Werte, eine Ästhetik der Natur und eine Philosophie der Kunst. Im Gegensatz zu ethischen Werten gründen ästhetische Werte nicht in personalen Akten, sondern in Gegenständen, die den Bereich alltäglichen Lebens übersteigen. Doch auch sie sind in ein Korrelationsverhältnis von Akt und Gegenstand eingebunden, wenngleich die Gegenstände den Akten insofern vorausgehen, als sie diese zu einem ‚Antworten‘ veranlassen. Die Natur begreift Scheler als eine Bilder schöpfende, durch deren »Bildphantasie« alle Natursphären und ihre Bestände in Erscheinung treten. In seiner Kunstphilosophie vertrat Scheler die Ansicht, dass ein Werk seinen repräsentierenden Charakter nur im Schaffensprozess selbst entfalte.²³ Nicolai Hartmann (1882–1950) knüpfte in seinem Werk vielfach an Scheler an. In seiner *Ästhetik*²⁴ konstatierte er die Unabgeschlossenheit des Kunstwerks, betonte aber, dass diese nur die Rezeption des Werks betrifft: Einer unabschließbaren Mannigfaltigkeit der Aufnahme- und Deutungsmöglichkeit eines Kunstwerks steht dieses in sich selbst, das Werk in seiner nicht wandelbaren Gegenwart, gegenüber.

²² D. v. Hildebrand, *Ästhetik*, 2 Bde. (*Gesammelte Werke*, Bde. V und VI), Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1977, 1984.

²³ M. Scheler, »Metaphysik und Kunst«, in: M. Scheler, *Erkenntnislehre und Metaphysik. Schriften aus dem Nachlaß Band II* (*Gesammelte Werke*, Bd. 11), M. S. Frings (hrsg.), Bern/München 1979, S. 28–45. – W. Henckmann »Grundlinien der nicht ausgeführten Ästhetik Max Schelers«, in: R. Poli and G. Scaramuzza (hrsg.), *Phenomenological Aesthetics*, op. cit., S. 131–168.

²⁴ N. Hartmann, *Ästhetik*, Berlin 1953.

Die ersten Länder, in denen Phänomenologie außerhalb von Deutschland eigenständig rezipiert wurde, waren neben Polen vor allem Russland, Japan und Spanien. Wenn eine vertiefte Aneignung der Phänomenologie auf ihre Parallele zur Ästhetik aufmerksam werden lässt, dürfte es kein Zufall sein, dass es oftmals die Pioniere phänomenologischer Forschung in anderen Ländern waren, die zugleich Interesse an Fragen einer phänomenologischen Ästhetik oder Kunstphilosophie bekundeten – wie Roman Ingarden in Polen, Gustav Spet in Russland, Nishida Kitaro in Japan, José Ortega y Gasset in Spanien, Antonio Banfi in Italien, France Veber in Slowenien, Jean-Paul Sartre in Frankreich.

70

Polen. Es ist das besondere Verdienst von Czeslaw Glombik, die Ursprünge der polnischen Aufnahme phänomenologischen Gedankengutes, die bis ins Jahr 1905 zurückreichen, detailliert nachgewiesen zu haben.²⁵ Die frühe Phänomenologische Ästhetik erfuhr eine der kreativsten und kohärentesten Fortbildungen durch den Husserl-Schüler Roman Ingarden (1893–1970). Obgleich Ingarden der phänomenologischen Ästhetik breite Gebiete erschloss, stellten seine Untersuchungen zum Ästhetischen lediglich einen Baustein im Gesamtsystem seines Denkens dar. So wandte er sich einer Analyse des literarischen Kunstwerks nur aus dem Grunde zu, um die Seinsart des künstlerischen Gegenstands als eines »rein intentionalen« von realen Gegenständen einerseits, idealen andererseits abzuheben und – gegen Husserl – zu zeigen, dass letztere nicht auf die reine Intentionalität des Bewusstseins rückführbar seien. Zugleich legte er den Grund zu einer Ontologie des literarischen Kunstwerks, bei dem er vier Schichten rein intentionaler Gegenständlichkeit unterschied: In der Schicht der sprachlichen Lautgebilde konstituiert sich die Schicht der Bedeutungseinheiten, die ihrerseits die Schicht der betreffenden Gegenstände zur Darstellung bringen, und diese werden wiederum in der Schicht spezifischer »Ansichten« anschaulich. Auch Ingarden analysierte das Kunstwerk in strenger Korrelation zu dem es Erfahrenden, wobei er zugleich den Wertcharakter des Werks im Blick hatte, wie dies der dreigliedrige Titel seiner späteren Publikation, *Erlebnis, Kunstwerk und Wert*, anschaulich zum Ausdruck bringt.²⁶ Ingardens Unter-

²⁵ C. Glombik, *Husserl i Polacy. Pierwszy spotkania, wczesne reakcje*, Katowice 1999. Eine deutsche Ausgabe in der Übersetzung von Chr. Schatte ist in der Buchreihe *Orbis Phaenomenologicus* (Würzburg) in Vorbereitung.

²⁶ R. Ingarden, *Das literarische Kunstwerk*, 4. Aufl., Tübingen 1972 [1. Aufl. 1931]; *Studia z estetyki*, Bd. 1 und 2, Warszawa 1957, 1958; *Vom Erkennen des literarischen Kunstwerks*, Tübingen 1968; *Erlebnis, Kunstwerk und Wert. Vorträge zur Ästhetik 1937–1967*, Tübingen 1969. – P. Graff,

suchungen zur Ästhetik fanden in Polen schon relativ früh breite Resonanz, wie z. B. Arbeiten von D. Gierulanka, Andrzej Póltawski und Wladyslaw Strózewski, auf künstlerischer Seite von Waclaw und Pawel Taranczewski belegen. Auch im Ausland übten Ingardens Arbeiten großen Einfluss aus, so in der Phänomenologischen Ästhetik auf Nicolai Hartmann und Mikel Dufrenne, in der Literaturtheorie auf Emil Staiger, Wolfgang Kayser und Käte Hamburger, in den USA auf das Werk von René Wellek und Austin Warren, und sie standen Pate bei der Begründung der Rezeptionstheorie ästhetischer Erfahrung durch Wolfgang Iser und Hans Robert Jauss.

Russland war das erste Land, in dem 1909 mit den *Prolegomena der Logischen Untersuchungen* ein Werk Husserls in Übersetzung erschien.²⁷ Die Phänomenologie wurde hier vor allem durch Gustav Spet (1879–1937) eingeführt. Auch Spet, der bei Husserl in Göttingen gehört hatte und später versuchte, die Phänomenologie im Rekurs auf konkrete Fragen der Geistes- und Gesellschaftswissenschaften weiter zu entfalten, konzentrierte sich auf das Verhältnis des ästhetischen Bewusstseins und die Struktur seines Gegenstands. Ästhetische Realität ist demnach fiktiv und korreliert dennoch mit empirischer Realität.²⁸ Spet befasste sich insbesondere mit hermeneutischen Untersuchungen von poetischen Formen; bezüglich des Worts unterschied er den ästhetischen Sinn vom emotionalen Gehalt, wobei auch letzterer als mit einem »mitfühlenden Verstehen« korrelierend einen gemeinschaftlichen Kontext des Verstehens voraussetzt.²⁹ Alexei Losev (1893–1988) verfasste Schriften zur Ästhetik und Sprachtheorie und widmete sich insbesondere einer Phänomenologie der Musik.³⁰

S. Krzemien-Ojak (hrsg.), *Roman Ingarden and Contemporary Polish Aesthetics*, Warsaw 1975; B. Dziemidok, P. J. McCormick (hrsg.), *On the Aesthetics of Roman Ingarden: Interpretations and Assessments*, Dordrecht/Boston 1989; L. Sosnowski (hrsg.), *Estetyka Romana Ingardena. Problemy i perspektywy*, Kraków 1993.

²⁷ *Logitscheskija Izsledowanija*, Bd. 1, ins Russische übertragen von E. A. Bernstein und S. L. Frank, St. Petersburg 1909.

²⁸ G. Spet, *Ästhetische Fragmente* [russ.], drei Teile, 1922–1923. Als vierter Teil gilt die Abhandlung »Probleme der gegenwärtigen Ästhetik« (1923).

²⁹ A. Haardt, »Gustav Shpet's Aesthetic Fragments and Roman Ingarden's Literary Theory: Two Designs for a Phenomenological Aesthetics«, *Wiener Slawistischer Almanach* 27 (1991), S. 17–31; A. Haardt, *Husserl in Russland. Kunst- und Sprachphänomenologie bei Gustav Spet und Aleksej Losev*, München 1993.

³⁰ A. Losev, *Dialektik der künstlerischen Form* [russ.], Moskau 1927. – Von neueren Publikationen russischer Autoren: L. Vitalij, *Einführung in die Phänomenologie der Kunsterfahrung* [russ.], Samara 2002.

Japan. Kitaro Nishida (1870–1945) führte noch vor dem Ersten Weltkrieg in Japan das phänomenologische Denken ein. Der für sein gesamtes späteres Denken zentraler Begriff des ‚Orts‘³¹ – als eines Bereichs, in dem das bewusste Ich verwirklicht ist – wurde auch zum Grundstein für seine Untersuchungen zur Ästhetik, insbesondere zum künstlerischen Schaffensprozess. Vertreter der von Nishida begründeten und phänomenologisch inspirierten »Kyoto-Schule« räumten der Kunstphilosophie ebenfalls breiten Raum ein, so Tanabe Hajime (1885–1962), der bei Husserl in Freiburg gehört hatte, und Hisamatsu Shin'ichi (1889–1980).³²

Spanien. Das Werk von José Ortega y Gasset (1883–1955) – auch er war auf die Phänomenologie bereits in den Jahren vor dem Ersten Weltkrieg aufmerksam geworden – beinhaltet drei Themenbereiche einer Ästhetik: Beiträge zu einer allgemeinen Kunsttheorie,³³ Studien zu literarischen Genres wie der Novelle und dem Theater sowie Versuche, die eigene Kunsttheorie an bestimmten Werken, wie etwa denen von Vélazquez und Goya, zu bewähren. Ortega bezog das künstlerische Schaffen auf die Hervorbringung einer nicht realen, »virtuellen« Welt. Besonders deutlich wird dies an der poetischen Metapher als den Bausteinen solcher Virtualität: Die Metapher tilgt vom Objekt die menschliche Realität und verknüpft es mit einer neuen, bei der jedoch reale Bezüge nicht mehr zählen.³⁴ Rafael Dieste (1899–1981) verfasste grundlegende Arbeiten zur Ästhetik und Literaturtheorie: zur Autorenschaft, Textrezeption und ästhetischen Erfahrung, zu den Modalitäten der literarischen Vernunft, zum Ort des Mythos im literarischen und philosophischen Diskurs, zur Theatersemiotik und zur Verbindung von Tragödie und Geschichte.³⁵

³¹ Vgl. A. Salice, »Chora bei Derrida und Nishida«, *Aesthetics*, 11, (2004), Tokyo.

³² Über die Kyoto-Schule informiert der von R. Ohashi hrsg. Band *Die Philosophie der Kyoto-Schule. Texte und Einführung*, Freiburg/München 1990.

³³ Insbesondere Ortegas Schriften »Ensayo de estética a manera de prólogo« [1914], in: Ortega y Gasset, José, *Obras completas*, Bd. VI, Madrid 1983, S. 247–264; und »La deshumanización del arte« [1924–1925], ebd. Bd. III.

³⁴ A. F. Cao, »Ortega and the Aesthetics of Metaphor«, in: N. de Maval-McNair (hrsg.), *José Ortega y Gasset. Proceedings of the Espectador universal*, Greenwood 1983; C. López, »Influencias de las ideas estéticas de J. Ortega y Gasset en las vanguardias«, *Analogía Filosófica*, 1, (2003), S. 29–43.

³⁵ Dieste, *El alma y el espero. Textos e crítica de arte*, Vigo 1995. – Zur Phänomenologie in Spanien vgl. J. San Martín (hrsg.), *Phänomenologie in Spanien (Orbis Phaenomenologicus Perspektiven N.F., Bd. 10)*, Würzburg 2005.

Abgesehen im Fall des Fortwirkens von Husserl und Heidegger gibt es auch auf dem Gebiet der Phänomenologischen Ästhetik nur wenige Autoren, die sich mit jeweils anderen Positionen innerhalb der Phänomenologie auseinandergesetzt haben. Ein frühes Beispiel dafür ist Maximilian Becks Reaktion auf Moritz Geigers Standpunkt aus dem Jahr 1929.³⁶ Beck widersprach Geigers Auffassung, dass ästhetische Werte phänomenologischer Forschung prinzipiell zugänglich seien, und wies Geigers Auffassung, die Ästhetik stelle eine selbstständige Wissenschaft dar, mit der Ansicht zurück, sie sei vielmehr ein Teilgebiet der Metaphysik. Für Beck wie für Geiger ist der ästhetische Gegenstand ein Wert, doch für Beck sind Werte gerade nicht der phänomenologischen Analyse, die für ihn nur Wesensanalyse ist, zugänglich; denn Wert sei kein Wesen, keine Quidditas, vielmehr »– im Gegensatz zur Sphäre der Wesen als der Sphäre des Rationalen – *das Irrationale* in eigenster Person«, das »pure *Daß* des Seins«. In seiner späteren Ästhetik näherte sich Geiger Becks Standpunkt, indem nun Ästhetik, in philosophischer Hinsicht befragt, auf das Ganze des Seins zielt und damit auch metaphysische Relevanz gewinnt. Geiger geht mit seinem Ausschluss des Realen aus dem ästhetisch relevanten Bereich von einem ontologischen Rahmen phänomenologisch-psychologischer Befragung aus, während Beck mit seiner Identifizierung von Wirklichsein und Wert auf einen metaphysischen Rahmen abzielt. Zudem will Beck den ontologischen Ort des Wertes in diesem Rahmen festmachen, während Geiger den Zugang zu ästhetischen Werten im phänomenologisch aufweisbaren Erleben verankert.

73

Diese Diskussion der zwanziger Jahre zeigt, dass in der Phänomenologischen Ästhetik bestimmte Grundlagen von Anfang an nicht geklärt waren und dass die Unklarheiten für Konfusion sorgten. Ästhetik in phänomenologischer Hinsicht hatte ihren Ursprung in phänomenologisch-psychologischen Untersuchungen und verstand sich zugleich weithin als Wertforschung. Allmählich erwies sich jedoch für die phänomenologische Forschung generell, dass weder das Verhältnis von Subjekt und Objekt noch der Bezug auf Werte philosophisch ausgewiesen waren. Diese Entwicklung spiegelt sich in Husserls eigenem Schaffen wieder: Bedeutete für ihn wie für die Schülergeneration der Münchener und frühen Göttinger die eidetisch orientierte, phänomenologisch-psychologische (»rein psychologische«) Methode eine Überwindung des Psychologismus, so rang Husserl noch in den zwanziger Jahren damit, die jeweils

³⁶ M. Beck, »Die neue Problemlage der Ästhetik«, *Zeitschrift für Ästhetik und Allgemeine Kunstwissenschaft* 23 (1929), S. 305–325.

die Inhibierung von Einzelakten verfolgende phänomenologische Psychologie zu einer Transzendentalphänomenologie auszuweiten, die »mit einem Schlag« das gesamte Geflecht des Weltglaubens einklammern soll. Auf die Ästhetik übertragen bedeutet dies, dass sich der Analyseschwerpunkt von der Aktkorrelation des ästhetischen Erlebnisses und seines Gegenstands (Natur oder Werk sowie Wert) auf den geschichtlichen Gesamthorizont verschob, in dem ein Werk steht und für den es einsteht und an dem Werk, Schöpfer und Betrachter partizipieren – was, in jeweils unterschiedlicher Ausprägung, auch für das spätere Werk von Scheler, Geiger, Schapp und Hildebrand gilt. Phänomenologische Forschung nach dem Ersten Weltkrieg wandte sich bei den Vertreterinnen und Vertretern der Göttinger wie der Freiburger Phänomenologie generell verstärkt ontologischen bzw. metaphysischen Perspektiven zu,³⁷ wobei auf dem Gebiet der Ästhetik insbesondere Vertreter der Freiburger Phänomenologie, wesentlich inspiriert durch Heidegger, hervortraten.

74

Freiburger Phänomenologie. Martin Heidegger (1889–1976) befasste sich mit Problemen der Kunst erst ab den dreißiger Jahren,³⁸ doch schon seine frühe Freiburger Vorlesungen beeinflussten Andere in der Erarbeitung neuer Konzepte zur Ästhetik. Der ontologische Zugang, den Heidegger selbst zum Kunstwerk bahnte, brach radikal mit Weisen, die das Erleben von Kunstwerken von subjektiven Dispositionen her und die Werke selbst folglich objektivistisch zu klären suchten. Das Kunstwerk ist, wie Heidegger in seinem Kunstwerk-Aufsatz von 1935/1936 hervorhob, vielmehr von sich her öffnend-verschließend, es eröffnet Welt im Verschließen der Erde und ist darin Zeuge einer ursprünglichen Wahrheit im Sinne der *a-letheia*. Fritz Kaufmann (1891–1959), schon Student bei Husserl in Göttingen, suchte in seiner Freiburger Zeit Husserls Standpunkt mit demjenigen Heideggers zu verbinden.³⁹ Dies verdeutlicht be-

³⁷ Solche Reaktionen boten sowohl die »Realontologie« von Hedwig Conrad-Martius wie Heideggers »Fundamentalontologie« (»Metaphysik des Daseins«, wie es in Heideggers *Kant und das Problem der Metaphysik* von 1929 heißt); zu Conrad Martius s. A. Pfeiffer, *Hedwig Conrad-Martius. Eine phänomenologische Sicht auf Natur und Welt (Orbis Phaenomenologicus Studien, Bd. 5)*, Würzburg 2005.

³⁸ Vgl. seine Hölderlin-Auslegungen und seine Kunstwerk-Abhandlung von 1935/1936 (»Der Ursprung des Kunstwerkes«, in: Martin Heidegger, *Holzwege [Gesamtausgabe, Bd. 5]*, F.-W. v. Herrmann (hrsg.), Frankfurt/M. 1976, S. 1–74); auch die spätere Arbeit »Die Kunst und der Raum«, in: H. Heidegger (hrsg.) *Aus der Erfahrung des Denkens (Gesamtausgabe, Bd. 13)*, Frankfurt/M. 1983, S. 203–210. – J. J. Kockelmans, *Heidegger on Art and Art Works (Phaenomenologica, Bd. 99)*, Dordrecht/Boston/Lancaster 1985.

³⁹ Kaufmanns Werk umfasst neben den Studien zur Ästhetik vor allem Arbeiten zur Geschichts-

reits seine bei Husserl angefertigte Dissertation,⁴⁰ in der er eine »phänomen-geschichtliche« Analyse des Bildbewusstseins entwickelte, die den Einfluss Heideggers zeigt. Diese Beeinflussung ist auch dort zu bemerken, wo Kaufmann unter Rückgriff auf den Heideggerschen Stimmungsbegriff die frühere Einfühlungstheorie existentialontologisch zu überwinden suchte.⁴¹ Auch Oskar Becker (1889–1964) blieb in seinem Werk auf Heidegger insofern bezogen, als er dessen geschichtlich-hermeneutisches Konzept durch einen Überstieg des Weltbereichs in kosmische Dimensionen aufsprengte: Der geschichtlichen Welt steht ein Außergeschichtliches zur Seite, und das Kunstwerk ist in seiner »Fragilität« zwischen beiden Bereichen ausgespannt.⁴² Ähnlich überstieg Eugen Fink (1905–1975) Heideggers Ansatz mittels seiner »kosmologischen« Theorie, die ihre frühe Vorzeichnung in Finks Analyse des Bildes fand.⁴³ Relevant für eine Ästhetik sind des weiteren seine spätere Aufsatzsammlung *Epilog der Dichtung* sowie sein Buch zur Mode.⁴⁴ Hans-Georg Gadamer (1900–2001) errichtete auf den von Husserl und Heidegger gelegten Fundamenten seine phänomenologisch orientierte philosophische Hermeneutik, in deren Kontext er auch kunstphilosophische Untersuchungen vornahm.⁴⁵ Dabei ging er wie sein Lehrer Nicolai Hartmann von der prinzipiell nicht abzuschließenden

philosophie. Seine ästhetischen Studien liegen gesammelt vor in: *Das Reich des Schönen. Bausteine zu einer Philosophie der Kunst*, Stuttgart 1960. – F. Rudnick, »Fritz Kaufmann's Aesthetics«, in: E. F. Kaelin, C. O. Schrag (hrsg.), *American Phenomenology: Origins and Developments (Analecta Husserliana, Bd. 26)*, Dordrecht 1989, S. 17–30; H. R. Sepp, »Bild und Sorge. Fritz Kaufmanns ‚phänomen-geschichtliche‘ Analyse des ästhetischen Bildbewußtseins«, in: E. W. Orth (hrsg.), *Die Freiburger Phänomenologie (Phänomenologische Forschungen, Bd. 30)*, Freiburg/München 1995, S. 235–254.

⁴⁰ F. Kaufmann, »Das Bildwerk als ästhetisches Phänomen« [1924], in: F. Kaufmann, *Das Reich des Schönen*, op. cit., S. 11–95.

⁴¹ F. Kaufmann, »Die Bedeutung der künstlerischen Stimmung« [1929], in: Ibid., S. 96–125.

⁴² Siehe Beckers Artikel: »Von der Hinfälligkeit des Schönen und der Abenteuerlichkeit des Künstlers. Eine ontologische Untersuchung im ästhetischen Phänomenbereich« von 1929 sowie »Von der Abenteuerlichkeit des Künstlers und der vorsichtigen Verwegenheit des Philosophen« von 1958; beide wiederabgedruckt in: Oskar Becker, *Dasein und Dawesen. Gesammelte philosophische Aufsätze*, Pfullingen 1963, S. 11–40, bzw. S. 103–126. – H. R. Sepp, »Die Ästhetik Oskar Beckers«, R. Poli, G. Scaramuzza (hrsg.), *Phenomenological Aesthetics*, op. cit., S. 105–116.

⁴³ »Vergegenwärtigung und Bild« [1929], in: Eugen Fink, *Studien zur Phänomenologie 1930–1939 (Phaenomenologica, Bd. 21)*, Den Haag 1966, S. 1–78.

⁴⁴ Eugen Fink, *Epilog zur Dichtung*, Frankfurt/M. 1971; *Mode – ein verführerisches Spiel*, Basel 1969.

⁴⁵ Vgl. den Ersten Teil von *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik (Gesammelte Werke, Bd. 1)*, Tübingen 1986; *Ästhetik und Poetik I und II (Gesammelte Werke, Bd. 8 und 9)*, Tübingen 1993.

Deutungsmöglichkeit aus, die Werke der Kunst bereithalten, legte jedoch, anders als Hartmann, das Schwergewicht auf die Kunst ‚im Vollzug‘, darauf, wie jeweils ein Kunstwerk erlebt wird. Spätere Vertreter der Freiburger Phänomenologie wie Walter Biemel (geb. 1918) und Heinrich Rombach (1923–2004) behielten dem Ästhetischen einen breiten Raum in ihrem Schaffen vor. Biemels kunstphilosophische Studien zum Roman und zu literarischen und künstlerischen Werken sind deutlich von Heidegger inspiriert.⁴⁶ Rombachs »Bildphilosophie«, im Rahmen seines insbesondere an Husserl und an Heidegger anknüpfenden strukturphänomenologischen Standpunktes entwickelt, dient in erster Linie dazu, Werke der Kunst als Zeugnisse für Strukturphänomene zu ‚lesen‘. Sein Denkansatz einer »Hermetik« zieht auch Bilddokumente außer-europäischer resp. asiatischer Kulturen heran.⁴⁷ War schon bei Heidegger der Bereich, in dem Mensch und Werk einander begegnen, vollends in den Vordergrund getreten, so wurde er von Heinrich Rombach (1923–2004) in die Richtung eines »konkreativen Ursprungs«, in den sich Mensch und Natur bzw. Mensch und Kunstwerk teilen, weiter entfaltet.⁴⁸

76

Außerhalb der Freiburger Richtung der Phänomenologie entwickelte in Deutschland Hermann Schmitz (geb. 1928) im Rahmen seines leibphänomenologisch gegründeten *Systems der Philosophie* einen kunstphilosophischen Ansatz, der die »Gestaltverläufe« der für eine jeweilige Kunstform relevanten Raum-, Flächen- und Liniengestalten in Korrelation zum betreffenden »eigenleiblichen Spüren« herausarbeitet.⁴⁹ Den von Schmitz eingeschlagenen Weg setzte Gernot Böhme (geb. 1937) mit einer Ästhetik des Atmosphärischen fort.⁵⁰ Rolf Kühn (geb. 1944) präsentierte mit seinem Buch *Ästhetische Existenz heute*⁵¹ eine leiblich fundierte Elementarästhetik auf lebensphänomenologi-

⁴⁶ W. Biemel, *Philosophische Analysen zur Kunst der Gegenwart*, Den Haag 1968; *Zeitigung und Romanstruktur. Philosophische Analysen zum modernen Roman*, Freiburg/München 1986; *Schriften zur Kunst (Gesammelte Schriften, Bd. 2)*, 1996.

⁴⁷ H. Rombach, *Leben des Geistes. Ein Buch der Bilder zur Fundamentalgeschichte der Menschheit*, Freiburg/Basel/Wien 1977; *Welt und Gegenwelt. Umdenken über die Wirklichkeit: Die philosophische Hermetik*, Basel 1983. – G. Stenger, »Fahrzeug. Phänomen und Bild«, in: G. Stenger, M. Röhrig (hrsg.), *Philosophie der Struktur – »Fahrzeug« der Zukunft?*, Freiburg/München 1995, S. 493–525.

⁴⁸ H. Rombach, *Der Ursprung. Philosophie der Konkreativität von Mensch und Natur*, Freiburg i. Br. 1994. – Siehe des weiteren G. Funke, »Erscheinungswelt. Zur phänomenologischen Ästhetik«, *Perspektiven der Philosophie*, 1 (1975), S. 207–244.

⁴⁹ H. Schmitz, *Der Leib im Spiegel der Kunst (System der Philosophie II, 2)*, Bonn 1966.

⁵⁰ G. Böhme, *Atmosphäre. Essays zur neuen Ästhetik*, 2. Aufl., Frankfurt/M. 1997.

⁵¹ Erscheint 2006.

scher Basis, welche die ästhetische Diversifizierung, wie sie sich in kultureller Ausfaltung ergibt und in ästhetischen Funktionen und Stilmerkmalen manifest wird, an das lebendige Affiziertsein des Lebensgrundes zurückbindet.

Italien. Für Antonio Banfi (1886–1957), der Ende der zwanziger Jahre die Phänomenologie in Italien eingeführt hatte, bedeutete phänomenologische Forschung ein Offensein gegenüber den diversen Erfahrungsfeldern der Wirklichkeit. Er wandte sich gegen die neoidealistische Ästhetik eines Croce und Gentile und suchte die mannigfachen Bereiche, die in ästhetischer Erfahrung relevant werden, voneinander zu unterscheiden und in ihren Grenzen festzulegen. Er bezog dabei auch die Verhältnisse zu anderen kulturellen Bereichen sowie den geschichtlichen Ort, der ästhetischen Gegenständen zukommt, in Betracht, ohne dass wiederum die historische Verortung gegenüber apriorisch-ontologischen Zügen ein Übergewicht erhielt.⁵² Banfis Untersuchungen wurden vor allem von Dino Formaggio (geb. 1914) in der Analyse künstlerischen Schaffens und der Unterscheidung zwischen Kunst, Ästhetik als Wahrnehmungslehre sowie als Theorie der Kunst⁵³ und Luciano Anceschi (1911–1995) auf dem Gebiet einer phänomenologischen Theorie des Poetischen und der Literatur fortgeführt.⁵⁴ Luigi Pareyson (1918–1991), der an der Universität Turin gelehrt hatte und zu dessen Schülern Umberto Eco und Gianni Vattimo zählen, bestimmte mit dem Begriff der »Formativität« das künstlerische Tun als ein gesteigertes Zusammenwirken von Hervorbringung und Findung, als ein Tun, das in seinem Vollzug zugleich das Wie seines Tuns erfindet.⁵⁵ Phänomenologische Ästhetik wurde in Italien intensiv betrieben.⁵⁶ Noch heute ist an der

⁵² A. Banfi, *I problemi di una estetica filosofica*, L. Anceschi (hrsg.), Milano/Firenze 1961; *Filosofia dell'arte*, D. Formaggio (hrsg.), Roma 1962; *Vita dell'arte. Scritti di estetica e di filosofia dell'arte*, E. Mattioli, G. Scaramuzza (hrsg.), Reggio Emilia 1988.

⁵³ D. Formaggio, *Fenomenologia della tecnica artistica*, Milano 1953; *L'idea di artisticità*, Milano 1962; *Arte*, Milano 1973; *Problemi di estetica*, Palermo 1991.

⁵⁴ L. Anceschi, *Autonomia e eteronomia dell'arte*, Firenze 1939; *Progetto di una sistematica dell'arte*, Milano 1962; *Le istituzioni della poesia*, Milano 1968; *Gli specchi della poesia*, Torino 1981; *Il caos, il metodo. Primi lineamenti di una nuova estetica fenomenologia*, Napoli 1981.

⁵⁵ L. Pareyson, *Estetica: teoria della formatività*, Torino 1954; *Teoria dell'arte*, Milano 1965 – M. G. Weiß, »Ästhetik und Hermeneutik bei Luigi Pareyson«, in: H. Vetter, M. Flatscher (hrsg.), *Hermeneutische Phänomenologie – phänomenologische Hermeneutik (Reihe der Österreichischen Gesellschaft für Phänomenologie, Bd. 10)*, Frankfurt/M. u. a. 2005, S. 156–166.

⁵⁶ Vgl. auch E. Oberti, *Per una fondazione fenomenologica della conoscitività dell'arte*, Milano 1968. – E. De Caro, »Bibliografia sull'estetica fenomenologia italiana 1900–1996«, in: E. De Caro, *Note sulla fenomenologia dell'estetico*, Milano 1996, S. 171–211.

Università degli Studi di Milano, an der schon Banfi tätig war, eine Reihe von Phänomenologen mit Fragen der Ästhetik befasst.

Slowenien. Weithin der Ästhetik verpflichtet ist die in vielfacher Hinsicht überregional bemerkenswerte Schule der slowenischen Phänomenologie.⁵⁷ Bereits für ihren Pionier, den Meinong-Schüler France Veber (1890–1975), der sich mit den Positionen von Husserl und Heidegger auseinandersetzte, stand sie im Zentrum seines philosophischen Interesses. Veber untersuchte in seinem Buch zur Ästhetik⁵⁸ ebenfalls das Verhältnis von ästhetischer Erfahrung und ästhetischem Objekt, bezog aber auch Reflexionen zum künstlerischen Schaffen mit ein und unterschied eine dreifache Funktion der Kunst – Kunst als Realisierung von irrealen Gestalten, als Befreiung des Menschen von Emotionen und Leidenschaften und als Brücke zu Wissenschaft und Religion. In der Nachfolge von Veber wurde Heideggers Spätphilosophie nachhaltig rezipiert. Dusan Pirjevec (1921–1977) trat mit Untersuchungen zum europäischen Roman⁵⁹ und Tine Hribar (geb. 1941) mit Studien zum Kunstwerk in seinem vornehmlich religiösen Kontext hervor; Hribar unterschied scharf zwischen ästhetischem Objekt und Kunstwerk, nur letzteres vermag die Dimension des »heiligen Spiels der Welt« aufzuschließen.⁶⁰

78

Tschechoslowakei. Ebenfalls der Freiburger Phänomenologie, im Spannungsfeld von Husserls Spätphilosophie und Heideggers Denken und in Aufnahme von Anstößen Finks, ist das Werk von Jan Patočka verpflichtet. Seine kunstphilosophischen Arbeiten bilden jedoch nur eine Facette seines reichhaltigen Schaffens.⁶¹ Von den Jüngeren sind insbesondere Zdeněk Mathauser und Antonín Mokrejš zu nennen. Mathauser (geb. 1920) verband in der Nachfolge von Jan Mukařovský (1891–1975) den Prager Strukturalismus mit der Phänomenologie Husserls.⁶²

⁵⁷ Siehe hierzu den von Dean Komel herausgegebenen Band *Kunst und Sein. Beiträge zur Phänomenologischen Ästhetik und Aletheiologie (Orbis Phaenomenologicus Perspektiven N. F., Bd. 4)*, Würzburg 2004.

⁵⁸ F. Veber, *Estetika*, Ljubljana 1925, 2. Aufl. 1985. – A. Sodnik, »Franz Webers System der Ästhetik«, *Archiv für systematische Philosophie und Soziologie* [Berlin], 34 (1930), S. 230–266.

⁵⁹ D. Pirjevec, *Evropski roman*, Ljubljana 1979.

⁶⁰ T. Hribar, *Sveta igra sveta*, Ljubljana 1990.

⁶¹ Auf deutsch liegt vor: K. Nellen, I. Srubar (hrsg.), *Kunst und Zeit. Kulturphilosophische Schriften*, Stuttgart 1987. – I. Srubar, »Zur Stellung der Kunst in Patočkas Philosophie«, *ibid.*, S. 31–45.

⁶² Z. Mathauser, *Umění poesie*, Praha 1964; *Mezi filosofií a poezií*, Praha 1995; *Estetika racionálního zření*, Praha 1999. – I. Blecha, »Fenomenologie a estetika«, in: I. Blecha, *Edmund Husserl a česká filosofie*, Olomouc 2003, S. 161–171.

Frankreich. Die umfassendste und fruchtbarste Entwicklung erfuhr die Phänomenologische Ästhetik in Frankreich. Pionierschriften waren hierbei die beiden von Jean-Paul Sartre (1905–1980) veröffentlichten Schriften *L'imagination* und *L'imaginaire* von 1936 und 1940,⁶³ die insbesondere das Verhältnis von Wahrnehmung und Imagination bzw. Gegenwärtigung und Vergegenwärtigung behandeln. Später trat Sartre vor allem mit seinem Essai über eine engagierte Literatur und Schriften zum Theater an die Öffentlichkeit.⁶⁴ Für Maurice Merleau-Ponty (1908–1961)⁶⁵ war Kunst weit mehr als nur ein Thema neben anderen; sie bezeichnete für ihn denjenigen Bereich, in dem der leibvermittelte Kontakt mit der Wirklichkeit originär und anschaulich vorgeführt wird. Reflexionen zur Ästhetik enthält vor allem die Aufsatzsammlung *L'oeil et l'esprit* (Paris 1961). Merleau-Pontys Analysen zur Ästhetik betreffen insbesondere das künstlerische Schaffen, wobei eine Reversibilität zwischen Künstler und Kunstwerk, das Geflecht eines Austauschs zwischen Leib und Welt, aufgewiesen wird. Der Leib wird zum Innen eines Außen, in das beides einbezogen ist. Dieses Einbezogene nannte Merleau-Ponty »Fleisch« (la chair). Das Werk von Mikel Dufrenne (1910–1995) ist für eine phänomenologische Ästhetik von grundlegender Bedeutung. Dufrenne widmete sich in seinem Hauptwerk *Phénoménologie de l'expérience esthétique*⁶⁶ einer Analyse ästhetischer Erfahrung und analysierte die enge Verflochtenheit von ästhetischem Objekt und Kunstwerk: Die ästhetische Erfahrung ‚befreit‘ mit ihrer leiblichen Zuwendung die im Werk implizierte Bewegung und setzt damit die Genese des ästhetischen Objekts in Gang. Henri Maldiney (geb. 1912) trat, in Anknüpfung an Husserl und Heidegger, mit Analysen zur Dichtung und zur Malerei hervor, befragte Kunst u. a. im Kontext psychoanalytischer sowie daseinsanalytischer Problemstellungen und untersuchte das Verhältnis von Schöpfung und Erotik.⁶⁷ Paul Ricoeur (geb. 1913) näherte sich der Ästhetik vom Thema des Nar-

⁶³ J.-P. Sartre, *L'imagination*, Paris 1936; *L'imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination*, Paris 1940.

⁶⁴ J.-P. Sartre, *Qu'est-ce que la littérature?*, Paris 1948; *Un Théâtre de situations*, Paris 1973. – M. Sicard (hrsg.), *Sartre et les arts*, Revue Obliques, 1981.

⁶⁵ G. A. Johnson, M. B. Smith (hrsg.), *The Merleau-Ponty Aesthetics Reader: Philosophy and Painting*, Evanston 1993.

⁶⁶ 2 Bde., Paris 1953 ; vgl. auch die Aufsatzsammlung *Esthétique et philosophie*, 3 Bde., Paris 1967, 1976, 1981 sowie *Le poétique*, Paris 1963, und *L'oeil et l'oreille*, Montreal 1987.

⁶⁷ H. Maldiney, *Art et existence*, Paris 1985; *L'art, éclair de l'être*, Paris 1993; *Ouvrir le rien, l'art nu*, La Versanne 2000; *Existence, Crise, Création*, 2001. – S. Meitinger (hrsg.), *Henri Maldiney, une phénoménologie à l'impossible*, Paris 2002.

rativen her und behandelte insbesondere die Struktur der Metapher (die »lebende Metapher«) und das Verhältnis von Zeit und Erzählung.⁶⁸ Zwischen beidem vermittelt eine dreifache Mimesis: der Vorblick in den Zusammenhang der Handlungswelt, die textliche Struktur eines fiktiven Werks und die im Lesen eines Textes und mittels des Vorverständnisses der Handlungsstränge erfolgende Reorganisation. Indem Ricoeur das Verhältnis zwischen der Rezeption eines Textes und der Handlung des Lesens dialektisch dachte – ein Werk affiziert seinen Leser und dieser fügt es seinen ethischen Kriterien und Wertvorstellungen –, wies er auf die Bezüge der Poetik zu Ethik und Politik hin. Von einem lebensphänomenologischen Standpunkt aus unternahm Michel Henry (1922–2002) eine Interpretation von Kandinskys Schaffen,⁶⁹ das der Freilegung einer primären, nicht-intentionalen Affektivität gilt, die sich in ursprünglicher Selbstaffektion manifestiert. Der »Dekonstruktivismus« von Jacques Derrida (1930–2004) stellte die Grenze zwischen Disziplinen wie der Philosophie und Literaturtheorie in Frage und hatte vor allem in den USA enormen Einfluss auf die Literaturtheorie, insbesondere auf eine Gruppe von Literaturkritikern, die – wie Paul de Man, an der Yale University lehrten. In seinen Überlegungen zur Kunst befasste sich Derrida vor allem mit dem Problem des ‚Rahmens‘, der scheinbar eindeutig Bereiche abzusondern vermag. Jean-Luc Marion (geb. 1946) konfrontierte das Bild mit dem Idol und legte damit sowohl die philosophischen Kontexte wie die theologisch-religiösen Bezüge beider frei.⁷⁰ Für Marc Richir (geb. 1943)⁷¹ öffnet sich ästhetische Erfahrung, die als affektive und phantasiebegabte leibgegründet ist, unberechenbaren und unerschöpflichen Möglichkeiten, deren Überschwang das Sublime im Sinne Kants bezeichnet. Der Rhythmus des Subjekts, das im unermesslichen Objekt untergeht

⁶⁸ P. Ricoeur, *La métaphore vive*, Paris 1975; *Temps et récit*, 3 Bde., Paris 1983–1985. – E. F. Kaelin, »Paul Ricoeur's Aesthetics: On How To Read Metaphor«, in: L. Hahn (hrsg.), *The Philosophy of Paul Ricoeur*, Chicago/La Salle 1995, S. 237–255; R. Messori, »Paul Ricoeur et les paradoxes de l'esthétique«, in: St. Orth, A. Breitling (hrsg.), *Vor dem Text. Hermeneutik und Phänomenologie im Denken Paul Ricoeurs*, Berlin 2002, S. 217–235.

⁶⁹ M. Henry, *Voir l'invisible. Sur Kandinsky*, Paris 1988; »La peinture abstraite et le cosmos (Kandinsky)«, *Le Nouveau Commerce*, 43–74 (1989); »Art et phénoménologie de la vie«, in: *Auto-donation. Entretiens et conférences*, Montpellier 2002.

⁷⁰ J.-L. Marion, *Idole et la distance*, Paris 1977; »Fragments sur l'idole et l'icône«, *Revue de Métaphysique et de Morale* 84 (1979) S. 433–445. – R. Esterbauer, »Kunst zwischen Idol und Bild. Die Position von J.-L. Marion«, in: G. Larcher (hrsg.), *Gott-Bild. Gebrochen durch die Moderne?*, Graz/Vienna/Cologne 1997, S. 87–98; R. Steinmetz, »L'icône du visible«, *Études phénoménologiques* 31–32 (2000), S. 103–123.

⁷¹ M. Richir, *Phantasia, imagination, affektivité*, Grenoble 2004.

und bereichert wiederersteht, entspricht der Phänomenalisierung des prinzipiell nicht festgelegten Phänomens.⁷²

USA. In den USA war phänomenologische Forschung nur am Rande an Fragen der Ästhetik interessiert. Eine frühe Ausnahme bildete Fritz Kaufmann, der 1936 in die Staaten emigriert war. Siegfried Kracauer (1889–1966), der Vorlesungen bei Husserl gehört hatte, mit Aron Gurwitsch befreundet und wie dieser ebenfalls in die USA emigriert war, befasste sich bereits während seiner Zeit in Deutschland mit filmsoziologischen Fragen.⁷³ Im Werk von Alfred Schütz (1899–1959) finden sich einige Spuren zu Fragen der Ästhetik (s. u.). Maurice Natanson (1924–1996) schrieb vor allem zu einer Phänomenologie der Literatur und dem Kunstwerk als solchem. Er unterschied eine Phänomenologie, die sich in einem literarischen Werk manifestiert (und phänomenologisch offengelegt werden kann) von einer Phänomenologie, die, wie schon Ingarden dies unternahm, das literarische Werk analysiert.⁷⁴ Eugene Francis Kaelin (geb. 1926) setzte sich, im Anschluss an Heidegger, Merleau-Ponty und Sartre, mit Fragen der Ästhetik im Rahmen eines existenzphilosophischen Ansatzes auseinander und verfasste u. a. eine Ästhetik für Kunsterzieher.⁷⁵ Der an der University of Buffalo lehrende gebürtige Koreaner Kah Kyung Cho (geb. 1927), Schüler von Gadamer und Löwith, schlug in kritischer Auseinandersetzung mit Grundgedanken Heideggers eine Brücke zur ostasiatischen Ästhetik.⁷⁶ Gegenwärtig ragen phänomenologische Untersuchungen vor allem zur Film- und Medientheorie hervor (s. u.).

⁷² Vgl. auch die folgenden Autoren: Jean-Louis Chretien, *L'effroi du beau*, Paris 1987; *L'arche de la parole*, Paris 1998. – E. Escoubas, *Imago mundi. Topologie de l'art*, Paris 1986; *L'espace picturale*, La Versanne 1995; *L'esthétique*, Paris 2004; als Hrsg.in: *Art et phénoménologie (La part de l'œil*, Bd. 7), 1991 und *Phénoménologie et esthétique*, La Versanne 1998;. – G. Didi-Huberman, *Devant l'image. Question posée aux fins d'une histoire de l'art*, Paris 1990.

⁷³ S. Kracauer, *Theory of Film: The Redemption of Physical Reality*, New York 1960.

⁷⁴ M. Natanson, *Literature, Philosophy, and the Social Sciences*, The Hague 1962; *The Erotic Bird: Phenomenology in Literature*, Princeton, N. J. 1996.

⁷⁵ F. Kaelin, *An Aesthetics for Art Educators*, New York 1989; vgl. auch: *An Existentialist Aesthetics*, Madison 1962; *Art and Existence: A Phenomenological Aesthetics*, Lewisburg 1970.

⁷⁶ K. K. Cho, »Die Idee der Unvollkommenheit in der taoistischen Ästhetik«, in: K. K. Cho, *Bewußtsein und Natursein. Phänomenologischer West-Ost-Diwan*, Freiburg/München 1987, S. 313–344.

II. Bildphänomenologie und künstlerische Genres

In der Entfaltung phänomenologischer Ästhetik und Kunstphilosophie erfolgte zum einen insbesondere unter Heideggers Einfluss ein Wandel der traditionellen Genreform der Ästhetik.⁷⁷ Gewandelt hat sich damit wie erwähnt auch die Korrelationsforschung von ästhetischer Erfahrung (seitens des Autors wie des Rezipienten) und Werk, ohne dass jedoch ihr Grundgedanke – weder Erfahrung noch Werk können je völlig voneinander separiert werden – preisgegeben worden wäre. Konstanten in phänomenologischen Untersuchungen zur Ästhetik blieben ferner die Befragung von Kunstgenres,⁷⁸ dann die Frage nach dem, was ein Bild sei und, sofern in zunehmendem Maße kunstphilosophische Untersuchungen in den Vordergrund traten, die Analyse von künstlerischen Standpunkten und Kunstwerken.

Bildphänomenologie. Ausführungen zum Bild und zum Bild als Kunstwerk begleiten die Phänomenologie wie ein Schatten.⁷⁹ Von Anbeginn an sind sie in phänomenologischer Analyse präsent, ohne doch zumeist im Mittelpunkt des phänomenologischen Interesses zu stehen. Sie sind damit selbst ein Abbild des Grundproblems europäischer Philosophie seit Platon: wie sich Strukturen von Welt und Kosmos ‚phänomenalisieren‘ und darin zu Themen philosophischer Befragung werden können, und problematisieren damit indirekt den philosophisch-phänomenologischen Zugriff selbst. Darüber hinaus sind bildphäno-

82

⁷⁷ Dieser Wandel lässt sich auch dort ablesen, wo Heidegger die überlieferte Gliederung der Philosophie in Sachregionen in Frage stellte: »/.../ Namen wie ‚Logik‘, ‚Ethik‘, ‚Physik‘ kommen erst auf, sobald das ursprüngliche Denken zu Ende geht« (»Brief über den ‚Humanismus‘«, in: *Wegmarken* [Gesamtausgabe, Bd. 9], F.-W. von Herrmann (hrsg.), Frankfurt/M. 1976, S. 316).

⁷⁸ Im folgenden beschränken wir uns auf die Genres der Literatur, Bildenden Kunst, des Films und der Musik. – Zur Architektur: Beck, *Wesen und Wert*, op. cit., VIII. Kap., § 2a; R. Ingarden, »O dziele architektury«, in: R. Ingarden, *Studia z estetyki*, Bd. 2, Warszawa 1958; D. von Hildebrand, *Ästhetik*, 2. Band: *Über das Wesen des Kunstwerkes und der Künste*, a.a.O., S. 53–134; D. Pirjevec, »Architektur als Kunst« [slow.], *Arhitektov bilten*, 30/31 (1976), S. 3–5; Chr. Norberg-Schulz, *Genius Loci: Towards a Phenomenology of Architecture*, New York 1985. – Theater: W. Conrad, »Bühnenkunst und Drama«, op. cit.; B. O. States, *Great Reckonings in Little Rooms: On the Phenomenology of Theater*, Berkeley 1985; St. B. Garner, *Bodied Space: Phenomenology and Performance in Contemporary Drama*, Ithaca/London 1994; A. Rayner, *To Act, to Do, to Perform: Drama and the Phenomenology of Action*, An Arbor 1994. – Tanz: Beck, *Wesen und Wert*, op. cit., VIII. Kap., § 1; M. Sheets-Johnstone, *The Phenomenology of Dance*, Madison 1966.

⁷⁹ Eine Basisanthologie zur Bildtheorie stellt das 1994 von Gottfried Boehm herausgegebene Werk *Was ist ein Bild?* (München 1995) dar; vgl. auch G. Böhme, *Theorie des Bildes*, München 1999; L. Wiesing, *Phänomene im Bild*, München 2000.

menologische Studien nicht nur grundlegend für Analysen zur Kunst und zu Kunstwerken, sondern auch zu einer Ästhetik, die das Verhältnis von Wahrnehmung und Imagination befragt.⁸⁰ Husserl legte mit seinen Analysen zum Bildbewusstsein auch den Grund für eine phänomenologische Bildtheorie.⁸¹ Für Heidegger war das Bild als »Weltbild« zunächst eine seinsgeschichtliche Verfallsform metaphysischer Welthaltung, und erst im Spätdenken finden sich Spuren dafür, das Bild positiv vom »Ereignis«-Denken her zu bestimmen. Auf den Spuren von Husserls Bildanalyse, und zum Teil von Heidegger beeinflusst, fertigten, wie bereits erwähnt, Kaufmann und Fink ihre bildphänomenologischen Studien an. Der schon in den Anfängen phänomenologisch-ästhetischer Forschung im Wie seines Erlebtwerdens betrachtete ästhetische Gegenstand wurde hierbei gleichsam aufgespalten und in seinem Schichtenbau analysiert. Sofern die bewusstseinsmäßige Konstitution dieser Schichten im Vordergrund stand, wurden sie im Rahmen einer konstitutiven bzw. transzendentalen Phänomenologie wie bei Husserl und Fink, einer geschichtlich und existentiell orientierten wie bei Kaufmann oder einer phänomenologischen Psychologie wie in *L'imaginaire* von Sartre aufgewiesen.⁸² Ingarden bezog die Schichtenanalyse auf das literarische Werk, später aber auch auf Werke der Bildenden Kunst. Das Spätwerk von Schapp enthält im Rahmen seiner Hermeneutik der »Geschichten« Rudimente einer bemerkenswerten Analyse des Bildes.⁸³ Von der München-Göttinger Phänomenologin Hedwig Conrad-Martius (1888–1966) stammt der Artikel »Die Irrealität des Kunstwerks«, ⁸⁴ von Hans Jonas (1903–1993) »Homo Pictor: Von der Freiheit des Bildens«. ⁸⁵ Von Hildebrands Ästhetik enthält Ausführungen zu einer Bildtheorie, ebenso Gadamers Hermeneutik. Bildphilosophisch relevant sind des weiteren Henrys von einem lebensphänomenologischen Standpunkt aus unternommene Interpretation von Kandinskys Schaffen, Marions Konfrontation des Bild als Eikon mit

⁸⁰ H. R. Sepp, *Phänomen Bild. Phänomenologie der Epoché I (Orbis Phaenomenologicus)*, Würzburg [erscheint 2007].

⁸¹ E. Husserl, *Phantasie, Bildbewußtsein, Erinnerung*, op. cit.

⁸² Th. R. Flynn, »The Role of the Image in Sartre's Aesthetics«, *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 33 (1974/1975), S. 431–442; H. R. Sepp, »Crisis imaginis. Sartre zur Lösung des Bildes vom Ding im Kunstwerk«, in: M. Diaconu (hrsg.), *Kunst und Wahrheit. Festschrift für Walter Biemel zu seinem 85. Geburtstag*, Bucuresti 2003, S. 249–268.

⁸³ W. Schapp, *In Geschichten verstrickt*, op. cit., S. 76–80, 96–99; *Philosophie der Geschichten*, op. cit., S. 117 f., 126–131.

⁸⁴ Der 1938 entstandene Artikel wurde wiederabgedruckt in: Hedwig Conrad-Martius, *Schriften zur Philosophie*, Bd. III, E. Avé-Lallemant (hrsg.), München 1965, S. 249–260.

⁸⁵ In: G. Boehm (hrsg.), *Was ist ein Bild?*, op. cit., S. 105–124.

dem Idol und Rombachs »Bildphilosophie«. Um das Bild in seinem außergewöhnlichen Status zu fassen, konfrontiert Jean-Luc Nancy (geb. 1940) es unter dem Leitbegriff des »Distinkten« mit Grenzphänomenen menschlicher Existenz wie der Gewalt und dem Heiligen.⁸⁶ Lambert Wiesing (geb. 1963) unternahm den verdienstvollen Versuch, die phänomenologische Bildtheorie in Abgrenzung gegen die Bildsemiotik zu profilieren.⁸⁷

Literaturtheorie. Wie die Arbeiten von Waldemar Conrad, Spet, Ingarden,⁸⁸ Sartre, Dufrenne, Ricoeur bis hin zu Anceschi, Pirjevec und Natanson belegen, rückte früh schon die Gattung des Literarischen in den Vordergrund phänomenologischen Interesses.⁸⁹ Bereits der Husserl-Schüler und spätere Dichtungstheoretiker und Schriftsteller Johannes Pfeiffer (1902–1970) unternahm 1931 mit seiner Dissertation eine phänomenologische Analyse des lyrischen Gedichts.⁹⁰ Auf die phänomenologische Beschäftigung mit Literatur wirkten linguistische Bewegungen ein, die ihrerseits bedeutsame Anregungen der Phänomenologie entnommen hatten: Zuerst waren es die Strömungen des russischen Formalismus und frühen Strukturalismus, die von der Phänomenologie Husserls, in Moskau vermittelt durch Spet, inspiriert wurden. Ihre Fortsetzung nahmen diese Richtungen im Strukturalismus der Prager Schule, die unter der Führung von Roman Jakobson⁹¹ (1896–1982) und Mukařovský sich von neuem der Phänomenologie annäherte.⁹² Phänomenologische Impulse beeinflussten die Literaturwissenschaft (Emil Staiger und Käte Hamburger) und

⁸⁶ J.-L. Nancy, *Au fond des images*, Paris 2003.

⁸⁷ L. Wiesing, *Artifizielle Präsenz. Studien zur Philosophie des Bildes*, Frankfurt/M. 2005.

⁸⁸ Vgl. auch R. Ingarden, *Szkice z filozofii literatury*, Lodz 1947; *Gegenstand und Aufgaben der Literaturwissenschaft: Aufsätze und Diskussionsbeiträge* [1937–1964], R. Figuth (hrsg.), Tübingen 1976.

⁸⁹ Vgl. auch M. Beck, *Wesen und Wert*, op. cit., Kap. V, § 2; D. von Hildebrand, *Ästhetik*, 2. Band: *Über das Wesen des Kunstwerkes und der Künste*, op. cit., S. 235–312; E. F. Kaelin, *Texts on Texts and Textuality. A Phenomenology of Literary Art*, E. J. Burns (hrsg.), Amsterdam/Atlanta 1999. – Zur sozialen Funktion von Literatur: A. Schütz, *Sociological Aspects of Literature*, L. Embree (hrsg.), Dordrecht 1996; M. Natanson, *Literature, Philosophy, and the Social Sciences*, op. cit.

⁹⁰ J. Pfeiffer, *Das lyrische Gedicht als ästhetisches Gebilde. Ein phänomenologischer Versuch*, Halle 1931.

⁹¹ E. Holenstein, *Roman Jakobsons phänomenologischer Strukturalismus*, Frankfurt/M. 1975.

⁹² K. Chvatík, »Jan Mukařovský, Roman Jakobson und der Prager linguistische Kreis«, in: K. Chvatík, *Mensch und Struktur. Kapitel aus der neostrukturellen Ästhetik und Poetik*, Frankfurt/M. 1987, S. 171–196; Z. Mathauser, »The Phenomenological Inspiration behind Czech Structuralism«, in: P. Vandevelde, *Phenomenology and Literature (Orbis Phaenomenologicus Perspektiven)*, Würzburg [erscheint 2006].

fanden in den USA Ausdruck in literaturtheoretischen Forschungen wie denjenigen von René Wellek (1903–1995) und Austin Warren (1899–1986),⁹³ während in Europa vor allem die Literaturkritik der Genfer Schule⁹⁴ sowie die Rezeptionsästhetik der Konstanzer Schule von Wolfgang Iser (geb. 1926) und Hans Robert Jauß⁹⁵ (1921–1997) der phänomenologischen Forschung nahestanden. Die Rückwirkungen des Strukturalismus auf die Phänomenologie reichten von Fragen nach dem Verhältnis der Phänomenologie zur Literaturwissenschaft sowie nach der Funktion, die sie für diese erfüllen kann,⁹⁶ bis hin zu Überlegungen nach dem literarischen Status des philosophischen Texts selbst⁹⁷ bzw. nach dem, was überhaupt ‚Text‘, ‚Schrift‘, ‚Schreiben‘ und ‚Lesen‘ philosophisch besagen.⁹⁸ Derridas »Dekonstruktivismus« wurde erstmals in der Geschichte des phänomenologischen Denkens von der literaturwissenschaftlichen Praxis auf breiter Front aufgegriffen. Erfahren Ricoeurs Studie über die Metapher sowie sein Untersuchungen zu Zeit und Erzählung noch breitere Beachtung, so gilt dies schon weit weniger für die Arbeiten von Richir zur Sprachphänomenologie und Sinnbildung,⁹⁹ und kaum für andere Autoren wie den polnischen Phänomenologen Józef Tischner (1931–2000), der den Sinn des Dramas im Kontext einer eigenständigen Intersubjektivitätstheorie entfaltete.¹⁰⁰

⁹³ A. Warren, R. Wellek: *Theory of Literature*, New York 1949.

⁹⁴ J. Rousset, *Forme et signification*, Paris 1962; J. Starobinski, *L'oeil vivant*, Paris 1961; *La relation critique*, Paris 1970. Vgl. auch die Arbeiten von S. N. Lawall, *Critica of Consciousness*, Cambridge, Mass. 1968 sowie von R. R. Magliola, *Phenomenology and Literature*, West Lafayette 1977.

⁹⁵ Vgl. R. Warning (hrsg.), *Rezeptionsästhetik*, München 1975.

⁹⁶ Z. Konstantinovic, *Phänomenologie und Literaturwissenschaft. Skizzen zu einer wissenschaftstheoretischen Begründung*, München 1973 (konfrontiert phänomenologische Standpunkte mit Literaturtheorien des Russischen Formalismus, der Existenzphilosophie, des Strukturalismus und des Marxismus); R. R. Magliola, *Phenomenology and Literature: An Introduction*, West Lafayette 1977. Sartres Frage »Qu'est-ce que la littérature?« griff der von E. W. Orth hg. Band auf: *Was ist Literatur? (Phänomenologische Forschungen, Bd. 11)*, Freiburg/München 1981; E. Lobsien: *Das literarische Feld. Phänomenologie der Literaturwissenschaft (Übergänge, Bd. 20)*, München 1988.

⁹⁷ E. W. Orth (hrsg.), *Zur Phänomenologie des philosophischen Textes (Phänomenologische Forschungen, Bd. 12)*, Freiburg/München 1982.

⁹⁸ Stellvertretend für die Fülle an Literatur zu diesen Themen sei auf den von H.-D. Gondek und B. Waldenfels hg. Band verwiesen: *Einsätze des Denkens. Zur Philosophie von Jacques Derrida*, Frankfurt/M. 1997.

⁹⁹ M. Richir, *Méditations phénoménologiques. Phénoménologie et phénoménologie du langage*, Grenoble 1992.

¹⁰⁰ J. Tischner, *Das menschliche Drama. Phänomenologische Studien zur Philosophie des Dramas (Übergänge, Bd. 21)*, übs. von St. Dzida, München 1989.

Behauptete sich in den phänomenologischen Untersuchungen des Kunstwerks einerseits eine Schichtenanalyse des Werks als solchen, die im Übergang von transzendental-konstitutiven zu ontologischen Analysen zunehmend verfeinert wurde, so verlagerte sich andererseits vor allem durch Heideggers De-facto-Auflösung der traditionellen Disziplin der Ästhetik und der Entdeckung der Geschichtlichkeit das phänomenologische Interesse auf eine Deutung bestimmter Werke als konkrete Zeugnisse ihrer Epoche. Spielt das Kunstwerk in Heideggers Frühwerk kaum eine erkennbare Rolle – erinnert sei an seine ‚fundamentalontologische‘ Interpretation einer Passage aus Rilkes *Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge* in der Vorlesung »Grundprobleme der Phänomenologie« von 1927 –,¹⁰¹ so entdeckte er im Zusammenhang mit seinem Kunstwerk-Aufsatz und dem Aufweis einer »Nachbarschaft von Dichten und Denken« Mitte der dreißiger Jahre Hölderlin für die phänomenologisch-hermeneutische Analyse und lieferte damit die ersten ausführlichen Stücke einer phänomenologischen Interpretation literarischer Werke.¹⁰² Zudem schärfte er den Blick für die Geschichtlichkeit der Kunst, ja entwickelte Geschichtlichkeit selbst als »Wahrheit des Seyns« von der Kunst her. Wandte sich Heidegger später auch Werken von Trakl und George zu,¹⁰³ so stellte Patočka in seinen Untersuchungen vor allem zu Sophokles’ *Antigone* und dem Goetheschen *Faust* und zu Vertretern der tschechischen Literatur Bausteine für eine Ideengeschichte Europas bereit.¹⁰⁴ Hierbei ging es weniger um Werkanalyse als um den Aufweis von geistesgeschichtlichen Strukturen, für die das betreffende Werk einen Indikator darstellt. Arbeiten von Kaufmann, Karl Löwith (1897–1973) und dem italienischen Phänomenologen Enzo Paci (1911–1976) widmen sich schließlich noch entschiedener einer Skizze der Welt- und Lebenshaltung ausgewählter Autoren; Kaufmann und Paci verfassten Studien zu Thomas Mann,

¹⁰¹ M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (Gesamtausgabe, Bd. 24), F.-W. von Herrmann (hrsg.), Frankfurt/M. 1975, S. 244–247.

¹⁰² M. Heidegger, *Hölderlins Hymnen »Germanien« und »Der Rhein«* [1934/1935] (Gesamtausgabe, Bd. 39), S. Ziegler (hrsg.), Frankfurt/M. 1980; *Hölderlins Hymne »Andenken«* [1941/1942] (Gesamtausgabe, Bd. 52), C. Ochwaldt (hrsg.), Frankfurt/M. 1982; *Hölderlins Hymne »Der Ister«* [1942] (Gesamtausgabe, Bd. 53), W. Biemel (hrsg.), Frankfurt/M. 1984; *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* (Gesamtausgabe, Bd. 4), F.-W. von Herrmann (hrsg.), Frankfurt/M. 1981 [1. Aufl. 1944]; *Zu Hölderlin. Griechenlandreisen* (Gesamtausgabe, Bd. 75), C. Ochwaldt (hrsg.), Frankfurt/M. 2000.

¹⁰³ M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache* (Gesamtausgabe, Bd. 12), F.-W. von Herrmann (hrsg.), Frankfurt/M. 1985 [1. Aufl. 1959], S. 7–78, 149–204.

¹⁰⁴ J. Patočka, *Kunst und Zeit*, op. cit.; *Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte*, K. Nellen, J. Nímc (hrsg.), Stuttgart 1988.

und Löwith befasste sich in der Spätphase seines Denkens mit Paul Valéry.¹⁰⁵ Ähnlich gelagert sind auch Sartres Arbeiten zu Autoren des 19. und 20. Jahrhunderts. Seine dreibändige Flaubert-Studie folgt im Rahmen einer »existentiellen Psychoanalyse« in sozialkritischer Absicht der Spur der historisch-gesellschaftlichen Bedingtheiten, der Autor und Werk unterstehen und die sie zugleich entlarven.¹⁰⁶ Merleau-Ponty nahm immer wieder vereinzelt Bezug auf Autoren, um in Facetten ihrer Werke Zeugnisse für seine leibphänomenologischen Analysen zu gewinnen; im Mittelpunkt seines Interesse steht Proust. Maldiney schrieb über Francis Ponge, Richir über Melville.¹⁰⁷ Gadamer äußerte sich zu Hölderlin, Goethe, George, Rilke, Kafka u. a.¹⁰⁸ Demgegenüber geht Walter Biemel (geb. 1918) vom Werk selbst aus und befragt in enger Anlehnung an Heidegger Texte wie z. B. die Erzählung *Der Bau* von Franz Kafka auf ihre metaphysischen Implikationen.¹⁰⁹ Einzelne Werke kamen in der phänomenologischen Analyse zu besonderen Ehren. Cervantes' *Don Quijote* wurde nacheinander Gegenstand bei Ortega y Gasset, Alfred Schütz (1901–1960) und Pirjevec.¹¹⁰ Mit Ausnahme vor allem von Heidegger blieb die phänomenologische Werkdeutung zumeist jedoch eine Randerscheinung in dem Sinn, dass sie im Gesamtschaffen ihrer Verfasser nur eine sekundäre Rolle spielte oder aus der Feder von Autoren stammte, die nicht im Mittelpunkt der Rezeption phänomenologischen Denkens stehen. Dabei verflossen die Grenzen zwischen einer genuinen Werkinterpretation und der Formulierung philosophischer Gedanken, für die das jeweils behandelte Werk eine Hebammenfunktion oder eine Zeugenschaft darstellt.¹¹¹

¹⁰⁵ F. Kaufmann, »Universale Repräsentation bei Thomas Mann« [1957], in: F. Kaufmann, *Das Reich des Schönen*, op. cit., S. 312–322; E. Paci, *Funzione delle scienze e significato dell' uomo*, 3 Bde., Milano 1965/1966; Bd. 2: *Kierkegaard e Thomas Mann*; K. Löwith, »Paul Valéry. Grundzüge seines philosophischen Denkens« [1971], in: K. Löwith, *Gott, Mensch und Welt – G. B. Vico – Paul Valéry (Sämtliche Schriften, Bd. 9)*, Stuttgart 1986, S. 229–400.

¹⁰⁶ J.-P. Sartre, *L'idiot de la famille. Gustav Flaubert de 1821 à 1857*, 3 Bde., Paris 1971–1972; ferner: *Baudelaire*, Paris 1947; *Saint Genet, comédien et martyr*, Paris 1952.

¹⁰⁷ H. Maldiney, *Le legs des choses dans l'oeuvre de Francis Ponge*, 1974; *Le vouloir dire de Francis Ponge*, 1993. M. Richir, *Melville ou les assises du monde. Suivi d'un choix de textes de Melville*, Paris 1996.

¹⁰⁸ H.-G. Gadamer, *Ästhetik und Poetik II. Hermeneutik im Vollzug*, op. cit.

¹⁰⁹ W. Biemel, *Philosophische Analysen zur Kunst der Gegenwart*, op. cit.

¹¹⁰ Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, Madrid 1914; Schütz, »Don Quixote and the Problem of Reality«, in: Schütz, *Collected Papers II: Studies in Social Theory*, A. Brodersen (hrsg.), The Hague 1964, S. 135–158; Pirjevec, »Die Frage nach der Dichtung im Beginn der Neuzeit«, in: *Sein und Geschichtlichkeit. Karl-Heinz Volkmann-Schluck zum 60. Geburtstag*, Frankfurt/M. 1974, S. 163–174.

¹¹¹ H. R. Sepp, J. Trinks (hrsg.), *Literatur als Phänomenalisierung. Phänomenologische Deutungen literarischer Werke*, Wien 2003.

Theorie der Bildenden Künste. Auch mit der Erfassung einzelner Genres der Bildenden Kunst befassten sich phänomenologische Autoren von der Frühzeit der Phänomenologie an. Bereits Waldemar Conrad behandelte 1909 im dritten Teil seiner Arbeit »Der ästhetische Gegenstand« die »darstellende« und die »nicht-darstellende Raumkunst«. ¹¹² Maximilian Beck machte die Bildenden Künste im ersten Paragraphen des fünften Kapitels seines Buchs *Wesen und Wert* zum Thema. ¹¹³ Ingarden und von Hildebrand analysierten den ontologischen Status der Malerei. ¹¹⁴ Derrida spielte im Titel seines Buches *La vérité en peinture* (Paris 1978) auf Cézanne an und bezog die Wahrheit in der Malerei auf die diversen Spuren, die diese in ein Verhältnis zum ‚Peripheren‘ des Bildes wie dem Rahmen, der Signatur, den Mechanismen von Ausstellung und Kunstmarkt bringen. ¹¹⁵

Phänomenologische Autoren haben sich auch zu Künstlern und Werkrichtungen zu Wort gemeldet. Merleau-Ponty kam seit seinem frühen Artikel »Le doute de Cézanne« von 1945 ¹¹⁶ immer wieder auf Cézanne zurück. In *L'oeil et l'esprit* behandelt er eine große Anzahl von Kunstwerken, wobei Auguste Rodin und Klee im Mittelpunkt stehen. Weniger bekannt ist, dass sich auch Kaufmann zu diesem Pionier der Moderne äußerte und einen Artikel zu Michelangelo verfasste. ¹¹⁷ Sartre schrieb über Tintoretto, Wols, Masson, Giacometti, Lapoujade, ¹¹⁸ Maldiney außer über Cézanne und Giacometti auch über Uccello und Tal Coat, ¹¹⁹ Henry wie erwähnt über Kandinsky, und Richir behandelte das Werk seines belgischen Landsmanns Maurice Wyckaert. Bei Ingarden finden sich wiederholt Verweise auf den mit ihm befreundeten Krakauer Künstler

¹¹² W. Conrad, »Der ästhetische Gegenstand«, III. Teil, *Zeitschrift für Ästhetik und Allgemeine Kunstwissenschaft* 3 (1909), S. 400–455.

¹¹³ M. Beck, *Wesen und Wert*, op. cit.

¹¹⁴ R. Ingarden, »O budowie obrazu«, in: R. Ingarden, *Studia z estetyki*, Bd. 2, Warszawa 1958; D. von Hildebrand, *Ästhetik*, 2. Band: *Über das Wesen des Kunstwerkes und der Künste*, op. cit., S. 187–231.

¹¹⁵ Vgl. auch B. Waldenfels, »Das Rätsel der Sichtbarkeit. Kunstphänomenologische Betrachtungen im Hinblick auf den Status der modernen Malerei«, in: B. Waldenfels, *Der Stachel des Fremden*, Frankfurt/M. 1990, S. 204–224.

¹¹⁶ Vgl. vor allem den frühen Aufsatz »Le doute de Cézanne« von 1945 (später aufgenommen in *Sens et non-sens* [1948]).

¹¹⁷ F. Kaufmann, »Cézanne«, in: F. Kaufmann, *Das Reich des Schönen*, op. cit., S. 260–277; »Michelangelo«, ibid., S. 211–219.

¹¹⁸ In: *Situations*, IV, Paris 1964.

¹¹⁹ M. Diaconu legte im Anhang ihres Buches *Blickumkehr. Mit Martin Heidegger zu einer relationalen Ästhetik* (Reihe der Österreichischen Gesellschaft für Phänomenologie, Bd. 4, Frankfurt/M. u. a., 2000) Analysen zu Cézanne und Chillida vor.

Waclaw Taranczewski. Nel Rodríguez Rial, spezialisiert auf phänomenologische Ästhetik, legte einen Artikel zu Goya vor,¹²⁰ Alexei Kurbanovsky zu Malevitch.¹²¹ Was einzelne Kunstströmungen betrifft, so hat vor allem der Kubismus immer wieder das Interesse seitens der Phänomenologie hervorgerufen. Andrea Pinotti hat diese Reflexionen gesammelt und 1998 in einem eigenen Band herausgegeben.¹²²

Mehr als im Fall des literarischen Werks führt die phänomenologische Interpretation von Bildwerken ein Randdasein im Bereich phänomenologischer Forschung. Nur vereinzelt stößt man auf Versuche, ein Werk oder eine Werkfolge, sei es Zeichnung, Malerei, Skulptur, Ready-made oder Filmwerk, zum Gegenstand einer phänomenologischen Analyse zu machen. Allbekannt sind Heideggers Reflexionen über Van Goghs *Bauernschuhe*.¹²³ Walter Biemel legte, wie schon Foucault vor ihm, eine Interpretation von Velázquez' *Las Meninas* vor.¹²⁴ Heinrich Rombach widmete in einem seiner letzten Werke dem *Kleinen Morgen* von Philipp Otto Runge eine eingehende Interpretation.¹²⁵ Tine Hribar schrieb über den Bilderzyklus »Einsamkeiten« seines Landsmanns Janez Bernik,¹²⁶ César Moreno Márquez (geb. 1961) über ein Bild von Paul Klee.¹²⁷ Häufiger sind in phänomenologischen Texten kurze Verweise auf einzelne Werke anzutreffen, die zumeist dem Zweck dienen, sie als Beispielmateriale heranzuziehen. Schon Husserl machte insbesondere in seinen Untersuchungen zum Bildbewusstsein ausgiebig Gebrauch von Werken der Bildenden Kunst, allem voran der *Himmlischen und Irdischen Liebe* von Tizian, so dass Detlef Thiel Husserls ‚Gemäldegalerie‘ zusammenstellen konnte.¹²⁸

¹²⁰ N. Rodríguez Rial, »Goya e a destrucción da razón«, *Reflexiones filosóficas. Revista de filosofía*, 2 (1992/1993), S. 13–21; vgl. auch N. Rodríguez Rial, *Curso de estética fenomenológica*, 3 Bde., Santiago de Compostela 2000.

¹²¹ A. Kurbanovsky, »Malevich's Mystic Signs«, in: *Sacred Stories: Religion and Spirituality in Modern Russia*, Bloomington/USA [im Erscheinen].

¹²² A. Pinotti (Hrsg.), *Pittura e idea. Ricerche fenomenologiche sul cubismo*, Firenze 1998.

¹²³ M. Heidegger, »Der Ursprung des Kunstwerks«, op. cit., S. 18–22.

¹²⁴ M. Foucault, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris 1974, Kap. 1. – W. Biemel, »Philosophie und Kunst«, *Aachener Kunstblätter*, 48 (1978/1979), S. 219–228.

¹²⁵ H. Rombach, *Der Ursprung*, op. cit., S. 74 f.

¹²⁶ In: N. Grafenauer (Hrsg.), *Janez Bernik. Einsamkeiten*, Ljubljana 2002, S. 39–59.

¹²⁷ C. M. Moreno, »Ascensión (fragmento sobre *Aufstieg* – Paul Klee, 1925)«, *Er. Revista de Filosofía*, 20 (1996).

¹²⁸ D. Thiel, »Der Phänomenologe in der Galerie. Husserl und die Malerei«, *Phänomenologische Forschungen N. F.*, 2 (1997), S. 61–103; H. R. Sepp, J. Trinks (Hrsg.), *Phänomenalität der Kunst*, Wien 2006.

Film und Medien. Eine der ersten Untersuchungen eines Phänomenologen zu Kino und Film stellt Sartres Skizze »L'art cinématographique« aus dem Jahr 1931 dar; man mag sich fragen, was darin ‚phänomenologisch‘ sei, gewiss jedoch ist, dass bereits in dieser frühen Schrift zentrale Elemente von Sartres Denken begegnen, wie die Betonung einer »unmenschlichen Notwendigkeit«, die erscheint, wenn die »banale Dauer unsres Lebens /.../ ihren Schleier fallen gelassen« hat.¹²⁹ Merleau-Ponty publizierte 1947 den Artikel »Le cinéma et la nouvelle psychologie«.¹³⁰ 1958 folgte Ingarden mit einem Kapitel zum Film im zweiten Band seiner Studien zur Ästhetik.¹³¹ Der Phänomenologie mehr oder weniger nahe stehen einige Autoren der klassischen Filmtheorie wie Kra-cauer, Rudolf Arnheim (geb. 1904), Bela Balasz (1884–1949) und André Bazin (1918–1958).¹³² Von neueren französischen Arbeiten ist vor allem das zwei-bändige Werk *Cinéma* von Gilles Deleuze (1925–1995) zu nennen.¹³³ Beson-ders in den USA hat die phänomenologisch inspirierte Filmtheorie eine Reihe von wichtigen Arbeiten hervorgebracht, wie insbesondere die Werke von Allan Casebier und Vivian Sobchack bezeugen.¹³⁴ In diesem Zusammenhang sind auch neuere Forschungen zu den Massenmedien zu erwähnen. Seit 1999 be-steht in San Diego, Kalifornien eine *Society for Phenomenology and Media*, die eine eigene Zeitschrift herausgibt.¹³⁵

¹²⁹ J.-P. Sartre, »L'art cinématographique«, in: *Distribution solennelle des prix*, Le Havre 1931.

¹³⁰ Wieder aufgenommen in *Sens et non-sens* (1948).

¹³¹ R. Ingarden, »Kilka uwag o sztuce filmowej«, in: R. Ingarden, *Studia z estetyki*, Bd. 2, op. cit.

¹³² H. R. Sepp, »Ingardens Ontologie des filmischen Kunstwerks im Kontext klassischer Film-theorien«, in: Adam Wegrzecki (hrsg.), *Roman Ingarden. A filozofia naszego czasu*, Kraków 1995, S. 229–244; auf das Filmschaffen Sloweniens bezieht sich D. Pirjevec, »Krise. Über die Krise des Films in Slowenien« [slow.], *Ekran* 11 (1973), S. 261–267.

¹³³ G. Deleuze, *Cinéma 1. L'image-mouvement*, Paris 1983, *Cinéma 2. L'image-temps*, Paris 1985.

¹³⁴ A. Casebier, *Film and Phenomenology: Toward a Realist Theory of Cinematic Representation*, Cambridge 1991; V. Sobchack, *The Address of the Eye: A Phenomenology of Film Experience*, Princeton 1992. Weitere Hinweise im Artikel von Sobchack über »Film« in: *Encyclopedia of Phenomenology (Contributions to Phenomenology, vol. 18)*, Lester Embree et al. (hrsg.), Dordrecht/ Boston/London 1997, S. 226–232.

¹³⁵ Die Zeitschrift *Glimpse. Phenomenology and Media* enthält auch Artikel zu einer phänome-nologischen Filmtheorie. – Vgl. auch C. Moreno, »La hechura del mundo. Espacio massmediático y marginalidad de lo cotidiano«, *Er. Revista de Filosofía*, 15 (1992), S. 82–113; »Break/Freak: Fenómeno (Notas para una geneidética: Eidos y monstrum)«, *Daimon. Revista de Filosofía*, 32 (2004), S. 55–75. – V. Flusser, *Für eine Philosophie der Fotografie*, Göttingen 1983; *Lob der Oberflächlichkeit. Für eine Phänomenologie der Medien*, Mannheim 1993; I. Därmann, *Tod und Bild. Eine phänomenologische Mediengeschichte*, München 1998.

Musik. Entgegen landläufigen Vorstellungen war und ist phänomenologische Forschung keinesfalls okular zentriert. Dies lässt sich insbesondere damit belegen, dass Musik und Musikwerke von Anfang an im Zentrum phänomenologischer Untersuchungen zur Ästhetik standen. Bereits W. Conrad widmete dem »musikalischen Gegenstand« ein Kapitel in seiner Abhandlung zum ästhetischen Gegenstand;¹³⁶ er unterscheidet das akustische Objekt, wie es in natürlicher Einstellung erfahren wird, von seinem intentionalen Gegenstand. Losev verfasste zu Beginn der zwanziger Jahre eine musikästhetische Abhandlung.¹³⁷ Später befassten sich insbesondere Geiger,¹³⁸ Ingarden¹³⁹ und Schütz¹⁴⁰ mit dem Phänomen des Musikalischen. Geiger wies darauf hin, dass auch Musikwerke nur in »Außenkonzentration«, d. i. nicht in einer Haltung, in der der Hörende auf sich selbst bezogenen ist, adäquat erfahren werden können. Ingarden unterscheidet in seiner umfassenden Analyse das musikalische Werk, das für ihn wie jeder Kunstgegenstand »rein intentional« ist, zum einen von den subjektiven Erlebnissen, die sein Entstehen und Vernehmen begleiten mögen, zum zweiten von seiner Partitur, in der es textlich festgehalten wird, und zum dritten von seinen Aufführungen, in denen es sich konkretisiert. Schütz hingegen betrachtete das Musikwerk in seinem vielfältigen Bedeutungs- und Sozialkon-

¹³⁶ W. Conrad, »Der ästhetische Gegenstand«, op. cit., 1908, S. 80–118.

¹³⁷ A. Losev, »Die Phänomenologie der absoluten oder reinen Musik«, in: A. Losev, *Musik als Gegenstand der Logik* (Nachdruck: *Iz rannich proizvedenij*, Moskau 1990). – A. Haaardt, »Das Problem der musikalischen Zeit in Roman Ingardens Musikästhetik und in Aleksej Losevs ‚Phänomenologie der reinen Musik‘«, in: Wegrecki (hrsg.), *Roman Ingarden*, op. cit., S. 217–227.

¹³⁸ M. Geiger, »Vom Dilettantismus im künstlerischen Erleben«, in: *Zugänge zur Ästhetik*, Leipzig 1928, S. 1–42. – G. Scaramuzza, »Moritz Geiger e l'estetica musicale«, in: S. Besoli und L. Giudetti (hrsg.), *Il realismo fenomenologico. Sulla filosofia dei circoli di Monaco e Gottinga*, Macerata 2000, S. 137–152.

¹³⁹ R. Ingarden, »Utwór muzyczny i sprawa jego tożsamości«, in: R. Ingarden, *Studia z estetyki*, Bd. II, op. cit., S. 169–307. – P. M. Simons, »Computer Composition and Works of Music: Variation on a Theme of Ingarden«, *Journal of the British Society for Phenomenology*, XIX (1988), S. 141–154; D. Smoje, »Ingarden et la musique. Actualité de la pensée musicale de Roman Ingarden«, in: R. Woodfield (hrsg.), *Proceedings of the XIth International Congress in Aesthetics Nottingham 1988*, Nottingham 1990, S. 198–202; G. Scaramuzza, »L'identità dell'opera musicale secondo Roman Ingarden«, in: *Cosalità*, Milano 1991; W. Biemel, »Ingarden als Phänomenologe der Kunst. Bemerkungen zu seiner Deutung des Musikwerks«, in: A. Wegrzecki (hrsg.), *Roman Ingarden*, op. cit., S. 193–207; M. A. Harley, »At Home with Phenomenology: Ingarden's 'Work of Music' Revisited«, *International Journal of Musicology*, 6 (1997).

¹⁴⁰ A. Schütz, »Making Music Together«, in: A. Schütz, *Collected Papers II. Studies in Social Theory*, Den Haag 1964, S. 159–178; »Mozart and the Philosophers«, in: *ibid.*, S. 179–200. – C. A. Skarka, »Alfred Schutz's Phenomenology of Music«, in: F. J. Smith (hrsg.), *Understanding the Musical Experience*, New York 1989, S. 43–100.

texten. In jüngerer Zeit publizierte Giovanni Piana (geb. 1940) eine umfangreiche Abhandlung, in der er sich an Husserls Zeittheorie anlehnt.¹⁴¹ Auch von Musikinterpreten wie Ernest Ansermet (1883–1969) stammen musikästhetische Abhandlungen auf phänomenologischer Grundlage.¹⁴²

¹⁴¹ G. Piana, *Filosofia della musica*, Milano 1991. – Siehe auch: M. Beck, *Wesen und Wert*, op. cit., Kap. VII; D. von Hildebrand, *Ästhetik*, Bd. 2, op. cit., S. 315–457; Th. Clifton, *Music as Heard. A Study in Applied Phenomenology*, New Haven 1983; D. Lewin, »Music Theory: Phenomenology and Modes of Perception«, *Music Perception*, III (1986), S. 327–392; B. Schleiser, *Musik und Dasein. Eine existentialanalytische Interpretation der Musik*, Frankfurt/M. u. a. 1998; B. E. Benson, *The Improvisation of Musical Dialogue. A Phenomenology of Music*, Cambridge 2003. – Ferner: R. Miraglia (hrsg.), *The American Phenomenology of Music*, *Axiomathes*, VI/2 (1995); G. Pöltner, »Sprache der Musik«, in: G. Pöltner (hrsg.), *Phänomenologie der Kunst (Reihe der Österreichischen Gesellschaft für Phänomenologie, Bd. 5)*, Frankfurt/M. u. a. 2000, S. 153–169; A. Mazzoni, *La musica nell'estetica fenomenologica*, Milano 2004. – Zu Husserl: F. J. Smith, »Musical Sound, a Model for Husserlian Time-Consciousness«, in: *The Experiencing of Musical Sound*, New York 1979, S. 91–118; G. Schuhmacher, »Edmund Husserls Problemstellung zur Wahrnehmung musikalischer Sinneinheiten«, in: H. Kühn, P. Nitsche (hrsg.), *Bericht über den Internationalen Musikwissenschaftlichen Kongreß Berlin 1974*, Kassel 1980, S. 491–494.

¹⁴² E. Ansermet, *Les fondements de la musique dans la conscience humaine*, Neuchatel 1961.

Dean Komel

PHILOSOPHY IN INTERCULTURALITY

The present treatise can be understood as an apology of multiculturalism, which at the present times of globalization fills the gap left empty by the absent humaneness. Regardless of multiculturalism's self-view as some sort of reality,¹ the questions are "in truth" raised *elsewhere*. Namely if we move from multiculturalism as ideology, value and humanism to interculturality,² which

93

¹ Slavoj Žižek, for instance, claims "that the problematic of multiculturalism — the hybrid coexistence of diverse cultural live-worlds — which imposes itself today is the form of appearance of its opposite, of the massive presence of presence of capitalism as *uni-versal* world system: it bears witness to the unprecedented hegemonization of contemporary world" (Žižek 1997: 46). However, we shouldn't forget that the shift to the left margin of this scenery ("to question the concrete existing universal order on behalf of its symptom", Žižek 1997: 50) is itself enforced by the very "multicultural logic of capital". For Derrida (1992), it is Europeanness in general that is subjected to the order of capital, first and even foremost its spirituality and philosophy. What resists this subjection, however, is the multilayeredness of language and philosophy as the activity of language (hermeneutics). Speaking from the perspective of philosophy can imply speaking from the perspective of the capital; likewise, philosophy doesn't function as the transfer of the capital; rather, it reveals the spirituality of meditation and mediation.

² The differentiation between interculturality, multiculturality and multiculturalism is related to the limitation of the philosophical field of research to the constitutive meaning of interculturality. The latter needs no philosophical grounding, which, however, doesn't imply that it is neglected in advance; it can be the subject of culturological, sociological, politological, ethnological and any other inquiries without prior hermeneutic constitution. Philosophically speaking, the work that

opens up in the possibility of *mutual encountering and understanding within cultures and among cultures* in an era of the negation of *unity in culture* and affirmation of *cultures through difference*; the latter, however, is far from immune to their nivelization and nihilization. In other words, philosophy in/of interculturality has become relevant in the *impossibility of founding culture as centre*, which first of all undermines *tradition and the value of Europeanness*, and consequently all other cultural and civilization circles of our planet. Today, it is part of global circularity, involving as its basic component the *mixing of cultures regardless of traditional possibilities of their mutual encountering*. All it needs is patterns liable to modern displacements, placements and replacements: as long as they provide constant profit. Culture is progressively understood as the *competence of productive replacements of nature* rather than as

comes to mind in this respect is Charles Taylor's *Multiculturalism and 'The Politics of Recognition'* (1992). The *preliminariness* and *a priority* of the philosophical discussion of interculturality presupposes the circling of philosophy in interculturality and vice versa in that philosophy experiences itself as passing through a meaningful dimension of intercultural *intermediacy*.

Cultural studies are readily inclined to emphasize the American origin of multi-culturality viz. multiculturalism, and the European origin of interculturality, where either the former or latter cultural model is affirmed. However, this calls for special attention since today's condition witnesses worldwide replacement and displacement of cultural "patterns", which is why multiculturalism is generally becoming more and more accepted as a paragon of virtue for the humanities. Uncritical transfers of multiculturalism to philosophy leads to worldview constructivism, which assumes the presupposition that fundamental mixing of cultures or taking over various cultural patterns can result in a new highest quality of humaneness; obviously, it still assumes the ground of Man and Culture despite its preferring plurality to unity. For philosophy of interculturality, the categories of plurality and unity are no longer of central importance since they are both medially conditioned by *mutual encountering and understanding*.

Multicultural identity as a relevant topic of both American and European cultural, political-sociological and socio-philosophical discussions has to consider, from the hermeneutic perspective, the *intercultural situation*. Situational mutual encountering and understanding proves to be the fundamental characteristic of interculturality. This underlines the *perspectivist nature* of all intercultural concepts and the interpretative nature of intercultural comprehension in general since every mutual encountering of cultures, or within a culture, implies something that transcends factual cultural settings through the shift into the other. Interculturality can be a perspective of culture because it endeavors to define culture itself in its perspectivism.

In order to avoid constructivism in the constitution of the meaning of intercultural intermediacy, one needs to take into account hermeneutic circularity, which deploys philosophical determinations of interculturality itself as the activity of interculturality with Europeanness as its meaningful correlate.

It should be further observed that the distinction between the intercultural and multicultural is conceptual rather than evaluative in nature. Interculturality should acknowledge multiculturalism if it is to avoid any ambition of singularity, especially provided that it is a culture made possible by perspectivism.

compensation for human natural deficiency. One cannot underestimate the consequent subordination and appropriation of human senses with the provision of artificial organs, which is already looming on the horizon. Accordingly, the media organization of cultural offer and demand is more and more acutely present. This *cultural mixture*, manipulative in its essence, should be taken for granted in its facticity and actuality, which basically decentralizes both the locus of culture and human being's rootedness in culture. If we are today no longer certain as to what culture is, and if we are more and more inclined to deem superfluous every discussion on the crisis of culture, which ever so essentially determined the bearings of the 20-century intellectuals and artists; if, furthermore, every engagement in elitist culture on the one side and mass culture on the other continually loses its meaning, this can hardly be understood as a *confused necessity*, which is our common trait, but unlikely to be fully recognized in the near future.

In endeavouring to open up the possibility of this determination, we should, from the very beginning, limit ourselves to a *constitutive discussion of the meaning of philosophy within the intercultural*. However, can we actually locate the starting point of this discussion insofar as we recognize the absence of central locus in culture, and with the time of constituting culture *qua* centre already behind us? Where there is no origin, nothing can originate. The awareness of the final end obstructs the originality of initiation. Or we could say that there is *medial disclosedness* opening up, a certain in-between, *intermezzo* or *interlude*, played out precisely in the dimension of interculturality. In this sense it is possible to *constitute* the philosophical meaning of interculturality *through the opening up of this intermediacy*. This of course requires deflecting attention to the relationship *between* philosophy and culture, to their mutual conditioning, which has proved historically constitutive for the *Europeanness* as meaningful "variety in unity". It should be further observed that, for interculturality, the supposition of a plurality of cultures as opposed to a single culture is not in any sense a constitutive one. One should accede to multiculturalism's claim that there is no *single* culture and that there are only *cultures*. However, it does fail to recognize that, in affirming the pluralism of cultures, it *simultaneously* denies this *medial locus*, that which mediates plurality in its transposition between one's own and the alien. It is not enough to distinguish between the one and the many, the uniform and diverse; what it takes, rather, is to acknowledge the *difference in-between*.

There is no plurality without difference (differences are only secondary!). If we formulate the difference only as plurality of differences, there is no difference any more. The One therefore enters the game *amidst the difference*. Of course, this is far from being an (onto)logical fact; it is, rather, a *hermeneutic determination* that needs to be developed in the dimension of intercultural midst, and which, so to say, pushes philosophy into interculturality. It is from this point on that insight can be gained into today's multicultural situation, featuring both the striving for diversity and its abolition (without differences).

Accordingly, "philosophy of interculturality" cannot be equated with "intercultural philosophy", insofar as the latter endeavours to discuss *common* philosophical issues in various cultural and civilization milieus on the basis of *confronting* various methods, epistemologies and strands of thought. This implies the recognition of the philosophy's determination by contemporary interculturality. However, it tends to rather easily forget the *meditative role* of philosophy in the *common midst* of inter-culturality. This is evinced in contemporary philosophy by the revelation of *difference qua difference*. That which is common lies in the difference.

96

Philosophy of/in interculturality therefore views itself on the very level of *difference*, and thereby differs largely from multiculturalism, which argues for a plurality of cultures and against the unity of one culture, acknowledging various levels of the difference (cultural, class, sex ...). Taken philosophically, this opposition is the one between the pluralism of truths and the monism of the truth. However, it is one thing to deny the possibility of one truth and quite another to claim that there is no truth; the latter is closely related to the experience of nihilism, evincing the *crisis* of Europeanness; *i.e.* difference and differentiation. This brings about various modes of behaviour in the midst of the culture, no longer stemming solely from the crisis of the centre but also from the distinct midst. Philosophy of/in interculturality embraces the critique of culture as centre, too; but it also claims its right for the *open midst* of intercultural mutual encountering and understanding. The midst is anything but the centre; it is brought about through the *differentiation* rather than unification. In this way, the "common midst" can be grasped without consorting to the unified centre. This is why intercultural mediation deems important not only the acknowledgement of what cannot be unified but also the transcending of indifference into a wakefulness for the difference, which doesn't simply raid over otherness; rather, it recognizes in it its own limitations and closedness, usually

covertly at work exactly in the jargon of generalized philanthropy, which cherishes the human being but is intolerant of (certain) people.

Philosophy in the intercultural does not only “dwell”, but is primarily *active*. Still more, in its origin, philosophy is *inter-cultural activity*. According to Ichiro Yamaguchi, intercultural philosophy is a “dynamic process” (Yamaguchi 1997: 11), in which we draw near *the Other* from the distance of *the common*. This nearness and distance establishes interculturality *somewhere in-between, in the medial position*, which should first be sought for. And it is this very quest that determines the *spiritual* dynamics of its establishment. From the perspective of philosophy of interculturality, this proves to be no mere invention because such a quest for *intermediacy* and *midst* has been historically directly related to the spirit of philosophy ever since the 5th century BC, which proved essential for the formation of European *intercultural ethos*.³ “What is attacked deep down today is the instinct and the will of tradition: all institutions that owe their origins to this instinct violate the taste of the modern spirit — At bottom, nothing is thought and done without the purpose of eradicating this sense for tradition. One considers tradition a fatality; one studies it, recognizes it (as “heredity”), but one does not want it. The tensing of a will over long temporal distances, the selection of the states and valuations that allow one to dispose of future centuries — precisely this is antimodern in the highest degree. Which goes to show that it is the disorganizing principles that give our age its character.” (Nietzsche 1930: §. 65) Taken philosophically, the crisis of tradition as the identity crisis implies that plurality cannot be grasped in its unity; accordingly, diversity is drowning in the pool of indifference, where it is no longer clear what is one’s own and what belongs to the Other, and where ultimately the *Alien* is more and more liable to entering the twilight zone against the purity of one’s own. On the other hand, we tend to stick to all that is new and different, while on the other hand the fear of intrusion of the Alien and unknown is constantly growing. This is the most dangerous trap of intercultural philosophy, namely that it understands itself on the basis of plurality and diversity of interpretations *viz.* traditions supposedly at our disposal, without rational esta-

³ Com. Gadamer (1989). In *Nicomachean Ethics*, Aristotle offers an insurmountable insight into the mean in human being’s comportment, reaching the heights in concluding remarks on the phenomenon of friendship. This can quite justifiably be considered the place of origin of philosophy of interculturality, never to be repeated on the same level of credibility and intensity in the history of philosophy until Husserl’s research work on intersubjectivity and Heidegger’s determinations of *Dasein* as the caring being-in-the-world.

blishing of any *inner relationship with tradition*. Through the prevalence of the illusion of being outside and beyond tradition, as well as through a growing belief that it is far better for interculturality to have no *locus* in tradition, we are facing a situation of the very midst of interculturality slipping through our fingers. Philosophy of/in interculturality is situated in tradition itself as the *medial transference and mediation of the revealing in difference* rather than in the interpretation of tradition viz. traditions.

“Cultural” differences thus always appear in the background of tradition and in the historical foreground. And getting rid of both the background and foreground renders the mediation of these differences impossible. In this sense, tradition doesn’t belong solely to past history; rather, it opens up the very event of the midst of interculturality. It takes place amidst one’s own and the alien. What is common in it doesn’t function as a unifying but as a differentiating agent. It is the mid dimension rather than central result. Such hermeneutic differentiation proves of utmost importance for intercultural thinking, which is understood as emancipation from tradition, grasping its essence from the very same tradition.

98

Given the crucial presuppositions of interculturality as a process, in which the common approaches the alien, we should avoid ignoring the *standpoint of our own tradition, from where* we approach the alien. Furthermore, on the way towards the alien, we are called to first find what is our own. Spoken in the spirit of the famous Hölderlin’s saying in his letter to Böhlendorf: “Yet what is familiar must be learned as well as what is alien.” The process of interculturality acquires its real dynamics and fulfils its purpose only after our directedness towards the alien brought us back to what is our own. In this process, what is allegedly our own may very well belong to the alien and vice versa. What is important here is that the *difference*, which forms tradition between the two, doesn’t get obliterated. Still more, Hölderlin’s saying can even be understood as the *spirit of Europeanness in general, finding the common in search of one’s own from out of the open alienness*.⁴

⁴ This is also indicated by Günther Figal within the context of the possibility of historical translation of modernity: “One’s own and the alien belong together, though not in such a manner as to push away the Other of ourselves into the sphere of the alien and thus become “concrete” in our ownness. In contrast to Hegel, Hölderlin doesn’t think it possible to capture the past alien into presence by recognizing it as its prior history. Particularly because presence develops from the past, it remains alien to it, since the development is simultaneously transformation, restructuring and a shift. What

The key component of this original presupposition of interculturality is that its fundamental and exemplary qualities need not be looked for within the alien; rather, they are continually found *in advance* in one's own, without setting them *in the central position* or *as the centre*, and likewise without setting them aside on the *marginal position*.

There is no central culture, just as there are no marginal cultures; cultures are determined only in their relation to the tradition of intercultural midst, eventuating among them in the manner of their opening up and closing off. The closing off of cultures isn't just some sort of negative facet of marginal cultural provinciality. In times of absent central culture, when culture as the centre is found missing, the very understanding of "provinciality" has also undergone considerable changes; since it is perhaps the only guarantee for maintaining the *provenance* of culture. With theoreticians of globalization stressing the relevance of local aspects, we are, taken interculturally, facing an *interim situation*, when the local has yet to be discovered. By gaining insight into it, the provenance of culture loses its appearance of provinciality. Having already found its locus, it has to do all it can to defend it from the intrusion of the alien.

99

These starting points of intercultural thinking can of course be objected by all those who argue for the centrality of one's own culture, arguing against the danger of decentralization in the alien, as well as by those who, in the every name of interculturality, often undermine and even deny the meaning of their own culture, supposedly drawing away from making contact with the alien. This is why I believe both these viewpoints are wrong, especially in view of the abovementioned presupposition of interculturality; and what is more, it is both these standpoints, which have helped keep much alive the crisis of European coexistence. The latter has brought about much clearer evidence of the *loss of the centre*, which is distressing for the individual "self" and even more so for the community of the "we". The vivid history of the 20th century witnessed radical attempts at compensating for this loss with nationalisms and interna-

needs to be experienced is this: we should "learn" about the alien in order to be able to understand one's own." (Figal 1996: 128). Jacques Derrida (1990) destructs the assumption of Europe's own openness, since it is not capable of opening itself to what is not and never will be Europe. Holding the view of European multicultural identity, this of course holds water; but matters are indeed different regarding intercultural midst, which first calls for construction if we are to speak about the outer-European as such. Com. also Waldenfels' reflection on *Europe* in "view of the alien". (Waldenfels 1997: 131—144)

tionalisms on both the political left and the right, resulting in obvious failures and devastating catastrophes. It is none other than the renewed reflection on the Europeanness that reveals the meaninglessness of the philosophy of interculturality, which understands itself as the desired reinstating of the lost centre, be it as the recognition of identity or diversity, as a return to or keeping away from the originarity, cultural transformation with this or that or no goal in view. All this would ultimately lead to ignorance and non-understanding of the *Europeanness* as a possible correlate of interculturality. And it would also be the grist to the mill of all objections to Eurocentrism. Even as “good Europeans” (Husserl 1989: 39)⁵ we are far from being able to avoid losing our bearings until we get situated in the intercultural midst, which, however, is not the locus of the return to the centre with its originarity and purpose; *rather, it is simply a world, in which we are finding our bearings and which we are searching for, we are losing ourselves in and we don't care for ...* This is why we could say that, even though it is inappropriate to discuss it in terms of centrality, there exists for the intercultural midst an adequate middle with an internal and external horizon of culture adhering to it.

- 100** The difference between the middle and the centre, between the midst of interculturality and the locus of culture should not only be emphasized but also developed *as the difference* of philosophy of/in interculturality. And it should be well kept aside from the *philosophy of (establishing) culture* as the distinctive trait of the philosophy of the second half of the 19th century. In justifying its factuality, the latter often conflicted with the possibility of philosophy as unrealizable within the framework of a specific culture. However, it does open up the intercultural dimension of individual and common existence, in which only cultures can develop their identities. But then again, interculturality is not any culture or even planetary techno-scientific civilization, which today raises high expectations. Still, these expectations can turn out futile unless there is nothing *in-between*. Philosophy of/in interculturality thus does not collapse into a culture; on the contrary, the tension of the relationship *between* philosophy and culture perseveres as an indeterminate intermediacy.

We should, however, be careful not to let the intercultural midst coincide with the quest for the lost centre, even if the latter proves no longer one-sidedly Eurocentric. Because philosophy's drawing closer from “distant cultures” is

⁵ This phrase can be found already in Nietzsche's *Beyond Good and Evil*.

anything but immune to “centricity”. We are constantly in the danger of yielding to the temptation of understanding interculturality, in a heartfelt desire for cultural creation, as a restorational culture *between* or even *beyond* cultures; like the one advocated by Max Scheler with his thought of the world epoch of the balancing out (*Ausgleich*) between “Europe and the three great Asiatic centres, namely India, China and Japan, as mediated through Islamic world”. (Scheler 1976: 139) A “powerful background” for such pretensions can be found in the tradition of the subjectivist formation of culture, which gained its momentum in the 19th century, culminating at the beginning of the 20th century in its own deformation in the meaning of the *crisis of European culture*. Since its very beginning, “cultural philosophy” has been primarily a *crisis concept*. Despite the painful experience of European wars and totalitarianisms of the 20th century, the discussions on the common European culture still fail to set aside this critical conception on the level of preventing the destruction of culture or cultures, and even less so on the level of the constitution of the midst of interculturality. The latter still hasn’t entered the area of political and social programmes, and has but rarely been tackled philosophically, particularly given the strong conviction that it can be successfully replaced by informational communication combined with the media culture. The crisis has transformed into *hypocrisy* of its own kind, which of course never attracts enough media attention, which is caught by the “fugitive crisis”, the “Balkan crisis areas”, “mad cows”, “dioxins” etc. Rather, it has been pushed far into the background of explicit or implicit being fed up with culture. If hypocrisy is an untackled issue particularly worthy of attention, this does not imply that we are not under its influence. We are exactly under its sway in the very discussion of what *in truth* constitutes *intercultural encountering and understanding*.

This hypocritical indifference in intercultural encountering does not only imply that we as Europeans have poor knowledge of ourselves or that we are unwilling to know one another (both on the axis of East-West and that of North-South), that we have no common identity traits, that we failed to grasp our European essence, to use the “basic” philosophical jargon. The fact that we as Europeans are — as is often repeated, “poorly informed” about each other — is an issue of our “*habitual*” *outlook and insight into matters* and “culture”. Despite the potential and potent omnipresence of electronic media, our “perception of reality” is more and more grounded in objecting *all that cannot be appropriated by our habitual view*. In other words: our world is being progressively formed and determined by *one and the same “perception of reality”*,

which sees only (to) itself regardless of any habit. It is exactly the supposedly “habitual view on matters” that is destroying the tradition of habits, which is taken for granted as one’s own. Faith is likewise primarily our own faith. We thus have self-evidently at our disposal what is habitual “for us” without even reflecting on the possibility of re-appropriating our habits. Us is us and that is all there is. This “us is us” perception of reality is a crucial obstacle in enabling the *real perspective of intercultural encountering and understanding*, since it neither stems from nor approaches the habitual, which is not bound by anything and at the same time bound to the *inability of truth*. The consequence of this is the absence of the question as to the possibility, or rather impossibility of truth. This if-truth-be-told-we-no-longer-care-for-truth attitude actually best purports *our* truth as well as the fact that there is nothing *between* us (and others); that there is no real frankness or mystery.

102

The hypocrisy of Europeanness in truth is therefore an issue for the very *activity of philosophy* insofar it unites in itself the tradition of Being and that of freedom; or, to put it another way: *tradition is freedom of attachment/detachment*. The hermeneutic disclosure of intercultural midst is closely related to prominent philosophical issues of “Being” and “freedom”, together determining the *language* and the *world* of human *existence* in the sense of fundamental original habits. It is misleading to believe that we already have at our disposal the world and language, in which culture is historically expressed on the basis of habit. This belief is primarily an expression of the Will to Will, fundamentally undermining common existence on Earth. Undoubtedly, there are a number of languages, reaching beyond into the common, which does after all make possible mutual understanding of the same. It seems that, in this way, a common world is being created and that we speak a common language.

What clearly supports the idea that the same can be understood in various manners and that it is variety that opens up the common, is the language of philosophy. Despite its reaching the universal, philosophy has become rooted in individual cultures, bringing along an extraordinary intercultural language of the world, which fills human existence both in the sense of Being and freedom. In this regard, philosophy is not just “formal” argumentative language; by uncovering the truth it already speaks from within the openness of the world. This should indeed be emphasized if, according to R. A. Mall, intercultural philosophy is to ground itself on the presupposition that “the ultimate philosophical insight, truth in its singularity has so far never been attained by anyone

and never shall be” (Schneider et al. 1997: Foreword). Obviously, this claim addresses the philosophy, which strives to ground all experience on the basis of one, *i.e.* first and last truth. However, the *spiritual oneness* differs largely from *functional oneness*. Such a view on philosophy as grounding the single truth could well stem from today’s functional unification of experience, most clearly evinced in the mass media. Although it actually cannot be denied its plurality, we shouldn’t argue for its indifference to all that matters. To the contrary, by keeping open the search for truth, philosophy essentially differentiates between and transcends each and every cultural rootedness.

It is for this reason that the reflection on the philosophy of interculturality cannot be introduced with the definition of the concept of culture, however necessary it may appear, arguably providing some sort of solution to the crisis of culture. Although definitions may well be available, we should not fail to notice how many of them but affirm the ongoing process of culture “from one crisis to another”. What matters here is *the difference* in that today the comprehension of interculturality determines the concept of culture rather than the other way round. This is the key philosophical presupposition of interculturality, embracing even the philosophical standpoint as an essential element of its formation. If philosophy denies its standpoint, it reveals its own inferiority exactly in not being ready to accept any arguments; of course the same denial would take place if philosophy were to accept uncritically any string of argumentation. In philosophy, arguments aren’t there for their own sake, but can only come about in the light of the *critical light of truth*. Thus, at the beginning of the 19th century, Edmund Husserl came to recognize in *phenomenology* the possibility of philosophical seeing as well as its horizon in general, which proves especially interesting for philosophy in interculturality in that it makes possible the openness of truth in mutual encountering and understanding in the world, beyond the apparition of the pluralism of truths and monism of truth. In developing his philosophical doctrine, Husserl himself set the philosophical presupposition of interculturality⁶ and his followers have already contributed several important theories of interculturality.

⁶ G. Strenger (Strenger 1998: 168) may deny Husserl “intercultural thinking”, which he finds impelling for today’s situation; however, he thereby uncritically equates the possibility of intercultural philosophy with the philosophical reflection on interculturality. A much more consistent treatise on this issue can be found in R. Cristin (1997), who draws from Husserl in his articulation of the relationship between European inter-identity and phenomenology of interculturality.

Originally, philosophical issues on interculturality are related to those of intersubjectivity, as raised by Husserl at a later stage of his phenomenology, and later further developed by his student Martin

Generally speaking, we could say that the raising of the issues of interculturality by the philosophy of the 20th century was inevitable, which can be deemed crucial evidence. Phenomenological standpoint lies hidden in the very mode of arguing made possible on the basis of simple self-presencing of phenomena through the structure of “something *as something*”. There remains a question as to how a philosophical method is able to also embrace cultural or intercultural content. The philosophical method is always a method of *approaching something*; it is never just a formal procedure. Phenomenologically, this methodical aspect gained clear evidence in Heidegger’s *Being and Time*, where the phenomenologicality of the phenomenon is addressed as the “distinctive way in which something can be encountered” (Heidegger, 2004: 54; com. Komel 1998), which is, taken hermeneutically, always already entwined situationally in the understanding or mutual understanding.

104

Mutual encountering and understanding “methodically” paves the way for philosophy of interculturality, insofar it lets the world “*speak for itself*”. This actually translates into “politics of recognition” (Taylor 1992), since experience as such is not grounded and understood in the unity of a single truth; to the contrary, we always enter the open truth of experience, the truth as openness. This is an intimation of the *varied* eventuating of the worldhood of the world, which needn’t deny itself the *commonness* of the world; the latter is now revealing itself as the self-denial of the difference, which preserves the midst in its openness. Culture formation takes place only in *mutual encountering in the world*, where the world opens up as the *midst of encountering*, as the mediacy of interpersonalit. This obviously implies that culture arises already on the level of mutual encountering, which opens the world in its interpersonal mutual encountering and understanding.

The redirection of the treatise on culture to the intermediacy of mutual encountering and understanding on the basis of hermeneutic standpoint raises the question as to the manner in which this redirection co-constitutes the historical dimension of Europeanness. Taken philosophically, Europeanness is the origin of intercultural encountering and understanding rather than some sort of substantial basis of common cultures. This of course doesn’t imply the negation of

Heidegger, who transformed the issue hermeneutically in the sense of being-with. However, these issues are far from being bound by the issue of intersubjectivity insofar culture is understood from the midst of the perspectival openness of the world rather than solely on the basis of the constituted horizon of intersubjectivity viz. being-with. We cannot experience mutual encountering and understanding if there is nothing — or everything for that matter — between us.

historical foundations of common European existence, which were the key determinations — be they good or bad — of its geography. However, these determinations remain obscure unless *the horizon and the ground* are constituted from the midst as the intercultural midst of *the world*. Intercultural evidence of culture reveals itself from within the midst of the world as the ground and horizon of mutual encountering. The language of the world is a possible mode of encountering Europeanness in its culture and of other cultures, which was already established by philosophy at its very beginning in ancient Greece (com. Held 1998) And it is none other than philosophy which is capable of keeping distance from the hypocrisy within the open truth of mutual encountering and the revealed world of mutual understanding.

Translated by Janko M. Lozar

REFERENCES

- Cristin, Renato (1999) "La filosofia come lingua europea". In: Crisi e rinascita della cultura *europaica*, Edmund Husserl, p. 7—26. Venezia: Marsilio.
- Derrida, Jacques (1992) *Das andere Kap Die vertagte Demokratie. Zwei Essays zu Europa*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Figal, Günter (1996) *Der Sinn des Verstehens*. Stuttgart: Reclam.
- Gadamer, Hans-Georg (1989) *Das Erbe Europas*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Heidegger, Martin (2004) *Being and Time*. Translated by John Macquarrie and Edward Robinson. Oxford: Blackwell.
- Held, Klaus (1998) "Die Entdeckung der Welt bei den Griechen als Ursprung Europas". In: *Das Mittelmeer – die Wiege der europäischen Kultur*, Klaus Rosen (hrsg.). Bonn: Bouvier Verlag.
- Husserl, Edmund (1995) *Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie*. Mit einer Einführung von Bernhard Waldenfels. Weinheim: Beltz Athenäum.
- Komel, Dean (1999) "Das Geheimnis des Begegnens". In: *Annäherungen. Zur hermeneutischen Phänomenologie von ‚Sein und Zeit‘*, Dean Komel (hrsg.). Ljubljana: Nova revija.
- Nietzsche, Friedrich (1930) *Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwertung aller Werte*. Leipzig: Kröner.
- Scheler, Max (1976) *Späte Schriften. Gesammelte Werke*, Bd. 9. Bern/München: Francke.
- Schneider, Notker & Lohmar, Dieter & Ghasempour, Morteza & Scheidgen, Hermann-Josef (1997) *Philosophie aus interkultureller Sicht*. Amsterdam/Atlanta: Rodopi.
- Stenger, Georg (1998) "Phänomenologische Methode und interkulturelle Philosophie". In: *Einheit und Vielfalt. Das Verstehen der Kulturen*, N. Schneider, R. A. Mall, D. Lohmar (hrsg.), p. 167—182. Amsterdam/Atlanta: Rodopi.
- Taylor, Charles (1992) *Multiculturalism and ‚The politics of Recognition‘*. Princeton: Princeton University Press.
- Yamaguchi, Ishiro (1997) *Ki als leibhaftige Vernunft. Ein Beitrag zur interkulturellen Phänomenologie der Leiblichkeit*. München: Wilhelm Fink Verlag.
- Žižek, Slavoj (1997) "Multiculturalism, Or, the Cultural Logic of Multinational Capitalism", *New Left Review* 225, p. 28—51.
- Waldenfels, Bernhard (1997) *Topologie des Fremden*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Chung-Chi Yu

HEIMWELT, FREMDWELT UND DIE ZWISCHENWELTEN

106 Inhaltsangabe

Das Problematische am Kulturbegriff, mit einem Blickpunkt auf interkulturelle Beziehungen werde ich anhand Waldenfels, phänomenologischen Denkens untersuchen. Anfangen mit Husserls Diskurs der Fremderfahrung und der Beziehung zwischen Heimwelt und Fremdwelt prangert Waldenfels die egozentrische Position Husserls an und schlägt vor, die ursprüngliche Bedeutung des Fremden aufzuklären. Die verflochtene Beziehung zwischen Selbst und Fremden, Heimwelt und Fremdwelt, für die Waldenfels eintritt, werde ich in meinem Vortrag diskutieren. Des Weiteren gehe ich auf die verzerrte Form solch einer verwobenen Beziehung durch Aneignung und Enteignung des Fremden ein als auch auf die Konsequenzen.

1. Einleitung

Die Spannungen der Globalisierung und der Ortsbestimmung sind in unserem Zeitalter nicht zu übersehen. Einerseits beobachten wir, dass die Eu-Länder bereitwillig in eine internationale Organisation zusammenwachsen, andererseits jedoch erleben wir die Trennung von ethnischen und kulturellen Grup-

pierungen in Ex-Jugoslawien und der früheren Sowjetunion auf ihrem Höhepunkt. Hinsichtlich der Wirtschaft ist die Expansion internationaler Konzerne allgegenwärtig, doch zugleich auch die Proteste gegen die Globalisierung. Kultur betreffend, ist der Triumph des Universalismus begleitet von Kontextualismus und Relativismus. Ein Blick in mein Land zeigt, dass die Kontroverse über Kultur seinen Höhepunkt erreicht hat. So werde ich gefragt: »Sind Sie Chinesen? Sind Sie Taiwaner? Wie würden Sie sich einordnen?« Die Bedeutung dieser Frage geht weit über das akademische Interesse hinaus, denn mit diesen Fragen beschäftigen sich Durchschnittsbürger und diese Frage hatte bisher immer große Einwirkungen auf die Politik. Es ist zweifellos von Bedeutung, dieser Frage mit tiefer Besinnung nachzugehen. Wo liegt meine ethnische und kulturelle Identität? Muss ich mich für eine entscheiden, oder gibt es mehrere Möglichkeiten? Wie soll ich den Unterschied zwischen anderen und mir, anderen Gruppen und meiner Gruppe behandeln? Hat die ethnische und kulturelle Authentizität die wesentliche Herrschaft jenseits aller Fragen? Ist der selbstbezogene Nationalismus die beste Lösung dieses Problems?

Diese Fragen sind in der Phänomenologie nicht unbekannt. Schon Husserl hat sich diesen Fragen gestellt in dem er die Begriffe *Heimwelt*, *Fremdwelt* und *die eine Welt*¹ einführte. Der folgende Vortrag befasst sich mit der kulturellen Problematik, in der der phänomenologische Gedanke des zeitgenössischen Phänomenologen Bernhard Waldenfels das Gerüst bildet. Beruhend auf dem Konzept der Heimwelt und Fremdwelt von Husserl, beschreibt Waldenfels das interkulturelle Phänomen als die verflochtene Beziehung zwischen kulturellen Gruppen. Zunächst werde ich seinen kulturellen Diskurs mit Hilfe der Analyse von *Das Fremde* untersuchen und mich danach seine Interkulturalität als verwobene Beziehung zwischen Heimwelt und Fremdwelt widmen. Die verzerrte Form dieser Beziehung durch Aneignung bzw. Enteignung des Fremden und die Konsequenzen dieser Verzerrung werde ich auch erläutern.

107

2. Die Analyse des Fremden

Wenn wir uns des Problems des Fremden widmen, ist das Selbst unweigerlich beteiligt. Generell kann man sagen, dass das Fremde das ist, was ausgegrenzt

¹ Autoren wie Klaus Held, Bernhard Waldenfels zusammen mit Anthony Steinbock haben dieses Konzept von Husserl aus ihrer Perspektive interpretiert. Siehe auch meine wissenschaftliche Arbeit »Lifeworld, Cultural Difference and the Idea of Grounding« (David Carr, Chan-Fai Cheung (ed.), *Space, Time and Culture*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 2004.).

ist vom Bereich des Selbst. Im weiteren Sinn ist das Selbst durch Zugehörigkeit, Vertrautheit und Verfügbarkeit charakterisiert. Konkret bezeichnet das Selbst dann meinen Körper, mein Bett, Wohnung, Freunde, Kinder, Generationen, Heimat und den Beruf etc. Ist dies wie die Hülle und das Kernstück? Oder eher wie vorne und hinten, der Vorder- und Hinterteil? Waldenfels bedient sich an Husserls Diskurs zur Fremderfahrung, um dieses Problem zu diskutieren.

Gemäß Waldenfels ist das wichtige an Husserls Diskurs über das Fremde wie sich das Fremde darstellt, und nicht die Frage »was das Fremde ist« oder »wie man Zugang zum Fremden bekommen kann«.

Das bedeutet für Husserl gibt es nicht das unabhängige Fremde, das objektiv existiert, gleich von wem es erfahren wird. Er besteht darauf, dass die »Fremdheit durch ihre Art der Zugänglichkeit bestimmt ist (Waldenfels 1989: 48).«

Dazu kommt, dass sich das Fremde nur auf eine paradoxe Weise darstellt: »The verifiable accessibility of what is not originally accessible (CM, 144).«

- 108** Waldenfels zeigt auf, dass Husserls Diskurs des Fremden auf den Postulaten der intersubjektiven Wechselwirkung, der Verständigung und des vorgegebenen Bodens der Gemeinsamkeit, doch am wichtigsten auf dem Gegensatzes des Selbst und des Fremden, beruht. (Waldenfels 1997: 24) Der Unterschied zwischen dem Selbst und dem Fremden ist sozusagen offensichtlich.

Die paradoxe Gestaltung des Fremden, die »bewährbare Zugänglichkeit des original Unzugänglichen« interpretiert Waldenfels als leibhaftige Abwesenheit, wobei er durch die Idee des Fremden bei Merleau-Ponty inspiriert wurde. Merleau-Ponty versteht das Fremde als das andere selbst, anstatt das es in etwas anderem ist. »*Das Fremde ist nicht einfach anderswo, es ist das Anderswo, und zwar eine 'originäre Form des Anderswo'.*« (Waldenfels 1997: 26; Merleau-Ponty 1986: 320) Das Fremde kann nicht gänzlich negativ definiert werden, es ist nämlich nicht nur das »was übrig bleibt herauszufinden.« Das Fremde ist eng an die Gegenwart gebunden durch Entzug, ebenso wie Erinnerung, die nicht länger in der Gegenwart existiert. Nichtsdestotrotz behält es seine Auswirkungen auf die Gegenwart.

Waldenfels sagt:

»Fremderfahrung besagt nicht, daß es etwas gibt, das unzugänglich ist, im Gegensatz zu anderem, das zugänglich ist, vielmehr legt Husserls paradoxe Kennzeichnung die Annahme nahe, daß etwas da ist, indem es nicht da ist und sich uns entzieht.« (Waldenfels 1997: 29)

Ein hinreichendes Verständnis des Fremden setzt nicht die reine Eigenheitssphäre voraus, da wir das Fremde nicht nur in anderen Personen begegnen, sondern auch in uns selbst. Fremdheit existiert nämlich in uns selbst und in unserer Kultur, was jeweils mit der intersubjektive Fremdheit und interkulturelle Fremdheit zu tun hat. Die Fremdheit liegt nicht in dunkelsten Ecken in uns, stattdessen ist es eindringlich allgegenwärtig. Um dies zu veranschaulichen, benutzt Waldenfels folgende Beispiele: unsere Geburt und unser Namensgebung. Diese Ereignisse liegen in weiter ferne, und doch sind sie in jedem Moment unseres Lebens allgegenwärtig. Was, wenn mir nie Leben geschenkt wurde? Was, wenn ich keinen Namen hätte? Ich komme in die Welt durch meine Geburt und bin mit meinem Namen bekannt. Doch der Beginn meines Lebens und mein Dasein bekannt durch meinen Namen ist nicht Teil meiner Erinnerung »von mir selbst«, »von meinem Bewusstsein im engeren Sinne«. Ich bin ich selbst, aber dieses Selbst ist nicht klar wie ein Kristall. Waldenfels bezieht sich beim Versuch der Erklärung dieser Erfahrung auf Fotos, als ob man ein altes Foto ansehen würde. Er fragt sich: »Kann ich mich als mich selbst erkennen? Ist dies nicht mir ein Fremder, mit dem ich mich kaum identifizieren kann? (Waldenfels 1997:30)

109

Daraus folgt, dass das Fremde nicht irgendwo vorher schon existiert, es entsteht nur »indem es eine Linie zieht.« Daher ist das Fremde immer relativ. Wenn wir eine Linie zeichnen, müssen wir auf der einen oder anderen Seite stehen. Wenn wir den Unterschied der Geschlechter verdeutlichen wollen, müssen wir uns entweder für männlich oder weiblich entscheiden. Wir können also nicht annehmen, dass ein drittes Geschlecht die zweiteilige Geschlechterteilung unterscheidet. Das gleiche gilt für Kultur. Um Kulturen zu vergleichen können wir nie außerhalb einer Kultur stehen. (Waldenfels 1997: 19–21) Wir sind immer daran beteiligt, jedesmal wenn wir die Unterscheidung machen. Das Fremde kommt nicht einfach so; es gibt niemals »das Fremde in sich selbst«, welches darauf wartet mit uns in Kontakt zu treten. Das Fremde ist immer nur das Fremde, wenn wir eine Linie zwischen dem Selbst und dem Fremden ziehen und wir davon ausgehen, dass wir uns für eine Seite entscheiden müssen.

Waldenfels behandelt das Fremde auf der einen Seite als Relation, so wie links und rechts. So wie es die linke Seite nicht nur alleine gibt, gibt es auch nicht die rechte Seite alleine. Das Fremde wird immer durch eine Art von Ordnung begründet. So wie links und rechts nur eine Bedeutung haben, wenn man sie mit einem bestimmten Standpunkt vergleicht. Ist eine Ordnung erst einmal etabliert, bestimmt sie, was dazu gehört und was nicht; alles, was nicht dazu gehört, wird als das Äußeres, das Fremde, abgegrenzt.

Auf der anderen Seite jedoch misst Waldenfels dem Fremden eine fundamentale Bedeutung zu. Das Fremde selbst ist der Ursprung dieser Ordnung. Das Fremde ist das, worauf wir reagieren, und das Erstellen einer bestimmten Ordnung kann als eine Art von Reaktion angesehen werden. Letzteres entscheidet, was drinnen und draußen ist, das bedeutet, dass es so zum allgemeinen Verständnis vom Fremden beiträgt, welches im Gegensatz zum Selbst steht. Das Fremde, kann also als das Fremde der zweiten Ordnung beschrieben werden, welches sich vom »ursprünglichen Fremden« unterscheidet.

110

Wie wir jetzt gesehen haben, ist das Fremde das zweite Selbst, worauf sich der Begriff »alter ego« bezieht. Aber das »ursprüngliche Fremde« ist nie das zweite Selbst. Es ist das, was uns zu sprechen und handeln drängt. Es ist auch die ursprüngliche Macht, die das Fremde vom Selbst unterscheidet. Kurz gesagt, es kann keiner Ordnung zugeordnet werden. Das, was die Begründung der Ordnung anregt, kann nicht umgekehrt werden.

Das Fremde erlaubt nicht, dass es etwas über das Fremde aussagt. Manchmal machen wir Fehler, wenn wir sprechen »Die Rede über das Ganze sei Ausdruck des Ganzen selbst.« (Waldenfels 1993: 62) Bedauerlicherweise wurde die Bedeutung des Fremden nicht völlig anerkannt, es wurde gelegentlich als zweites Selbst bezeichnet, es wird in einer bestimmten Ordnung eingeschrieben und seine Bedeutung wird ausgelassen. Es gerät in Vergessenheit, weil es nicht leicht zu erkennen ist, wir schenken ihm nicht genügend Aufmerksamkeit. Das Fremde zeigt sich nur in der Form eines Anspruchs Rufes, so dass Waldenfels erklärt:

»Das Fremde ist kein Was, es ist worauf einer Antwort, und nichts weiter.« (Waldenfels 1997: 180)

Das Fremde sucht nach Antwort, auch die Ignoranz ist eine Art von Antwort und das Selbst wird in diesem Kontext bestimmt als »Antwort des Anspruchs.«

Auch wenn es leicht entfallen kann, so ist das Fremde überall aufzuspüren, da »(d)as Fremde, das im eigenen Ursprung aufbricht, durchzieht unsere gesamte Erfahrung«. (Waldenfels 1997: 141)

Das Fremde kann leicht mit dem Dritten verwechselt werden. Die so genannte dritte Person präsentiert sich normalerweise in der Form eines anonymen Richters. Die »neutrale« dritte Person beansprucht ihre Gültigkeit ihres Urteils bezüglich »Wahrheit«, »Gesetz«, »Bewusstsein« oder »beabsichtigte Bedeutung.« So lange das Fremde, mit dem ich kommuniziere, seine Absichten beansprucht universal gültig zu sein, ist es wahrscheinlich, dass es die Rolle der dritten Person annimmt. Die Konsequenz wäre das »Ich« und »das Fremde« sich ersetzen können, je nach Wechsel der Perspektive. So lange wir dies tun, wird der Dialog schnell in einen Monolog umgewandelt, woraus folgt, dass »Fremdheit« entschwindet und Platz für »Gemeinsamkeit« schafft.

Man könnte sagen, dass es immer das Dritte gibt, was in der »Ich-das Fremde« Beziehung mit drin steckt. Das bedeutet jedoch nicht, dass das Dritte von Anfang an in dieser Relation zu »Ich-das Fremde« steht. Das Dritte hat seinen Ursprung in einem bestimmten Diskurs; es kommt eher aus einer bestimmten Ecke als nirgendwo her. Dementsprechend, hat diese »Universalisierung« auch irgendwo ihren Ursprung. Waldenfels betont, dass der moderne Europäer den Gesichtspunkt der Universalien übernimmt, aber sie wandeln sie blind in einen »universalen Gesichtspunkt«. Der universale Gesichtspunkt führt zu »Universalisierungszwang«, welches das Selbst und das Fremde zwangsweise antreibt. Das so genannte universelle Menschenrecht und die Gerechtigkeit sind das Ergebnis einer Art von Ordnung, die Ungerechtigkeit zwangsläufig als Nebenprodukt hat. (Waldenfels 1997: 125)

Wie wir gesehen haben, ist das Fremde vom Dritten grundsätzlich verschieden, es zeigt sich nur in der Form des Anspruches. Für Waldenfels ist der Anspruch des Fremden genauso unentbehrlich wie für Aristoteles die Suche nach Glückseligkeit, die Selbsterhaltung bei Spinoza, der Kategorische Imperativ bei Kant und die Absolute Freiheit bei Sartre. (Waldenfels 1997: 121) Wir haben sozusagen vor dem Fremden gar keine andere Möglichkeit als seinem Anspruch zu folgen. Es ist so ursprünglich, dass wir keine anderen Möglichkeit haben als auf ihn zu reagieren.

Das was uns zum sprechen und handeln anregt, kann im Gegenzug nicht in Sprache und Handlung umgewandelt werden. Es zeigt sich nur mittelbar. Die

Anziehungskraft von fremden Kulturen und dem anderen Geschlecht ist genauso, wir können auf diese Anziehungskraft nur reagieren, wenn wir involviert sind oder vor ihre fliehen. Keineswegs können wir darüber sprechen, oder dies das Thema unsere Sprache machen. Waldenfels hält es für das Spiel der Wahrheit, welches nicht im Rahmen der Dualität von Wahrheit und Lüge oder Gut und Böse gesehen werden kann. Die Entzerrung des Selbst und des Fremden ist zu vergleichen mit der Entzerrung von Gegenwart und Vergangenheit, Leben und Tod. Das Fremde, nämlich, lässt sich in keinem Rahmen der Ordnung auflösen.

3. Die verwobene Beziehung zwischen Kulturen und die Verzerrung dieser Beziehung

112

Bei der Auseinandersetzung um Heimwelt und Fremdwelt erklärt Husserl, dass die Heimwelt die normale Lebenswelt meiner Mitmenschen ist. Die Heimwelt ist gekennzeichnet durch kognitive Normen und Verhaltensnormen der Menschen, die zu dieser Gruppe gehören. Diese Normen haben sich über Generationen entwickelt, so dass für Husserl die Fremdwelt anders als die Heimwelt ist, weil jene keine gemeinsamen Vorfahren haben. Abgesehen davon, bilden alte Traditionen den spezifischen Charakter einer jeden Kultur, so dass wir daraus schließen können, dass es einen kulturellen Unterschied zwischen Fremdwelt und Heimwelt gibt. Husserl glaubt, dass die Abweichung der Kulturen durch »die eine Welt« überwunden werden kann, welches die gemeinsame Grundlage aller Heimwelten ist.

Waldenfels zeigt auf, dass Husserls Diskurs über die Heimwelt und Fremdwelt zweideutig ist. Auf der einen Seite betont er den Unterschied zwischen Heim- und Fremdwelt, auf der anderen Seite führt er die Idee »der einen Welt« ein, um die Unterscheidung aufzuheben. Nach Waldenfels ist die Konsequenz dieser Zweideutigkeit die Vergessenheit des Fremden der Fremdwelt. Waldenfels schlägt vor, diese Beziehung als Verschränkung umzudeuten. Er leugnet die Existenz einer unabhängigen Kultur. Er bestreitet weiterhin die egozentrische Art andere Kulturen zu behandeln. Von diesem Standpunkt aus gesehen, ist dies genau die Art und Weise, auf die Husserl die Beziehung zwischen europäischer Kultur und anderen Kulturen abhandelt. (Waldenfels 1997: 150)

Im Gegensatz zu Husserl, ist bei Waldenfels das Fremde Hauptgedanke seines Diskurses über Heimwelt und Fremdwelt. Wie schon bereits erwähnt wird das

Fremde traditionellerweise als das Nicht-Selbst behandelt, anders als das Selbst oder das, was nicht zum Selbst gehört, bezeichnet es ein undeutliches Gebiet, entgegengesetzt zum deutlichen »Ich«. Dieser undeutliche Bereich, wartet darauf erkannt, bewältigt und sogar erobert zu werden. (Waldenfels 1997: 59–60)

Im modernen Europa, angefangen mit Descartes, ist das Subjekt Zentrum des philosophischen Diskurses. Im Hinblick auf das ethnische Problem, ist der Nationalismus ein zentrales Thema. Zudem, liegt der Eurozentrismus in Beziehung zwischen europäischer- und anderen Kulturen auf der Hand. Unter diesen Umständen, ist die Unterscheidung zwischen Selbst und dem Fremdem, Heimwelt und Fremdwelt als gegeben angenommen. Ich bin bloß ich, und das Fremde ist nur das Fremde. Doch die Beziehung zwischen dem Fremden und Ich ist nie symmetrisch. Das asymmetrische entsteht, da Menschen andere Kulturen und das Fremde immer von ihrem Standpunkt aus sehen. Daraus folgt, dass das Fremde dann als Nicht-Selbst wahrgenommen wird. Es wird somit nur im negativen Sinne aufgefasst.

So ist also nach Waldenfels das Fremde auf all unseren Erfahrungen ausge-
dehnt.

113

Die Erfahrung des Fremden, um es mit Husserl auszudrücken, ist nichts weiter als ein Beispiel. Die Beziehung zwischen Heim- und Fremdwelt kann als ein typisches Beispiel gesehen werden. Die Art, in der Waldenfels Husserls Diskurs über die Erfahrung des Fremden kritisiert, wird in seiner kritischen Haltung, gegenüber dem Diskurs der interkulturellen Beziehungen, offensichtlich. Er behauptet, dass es in uns voll von Fremden ist, das Selbst sei nicht durch dringlich klar. Wie wir bereits gesehen haben, ist eine Namensgebung, mit der ich mich identifiziere, ohne meine Teilnahme geschehen. Diese innere Fremde zeigt, dass es eine Kreuzung zwischen Selbst und dem fremden gibt, die die Interaktion zwischen mir und dem Fremden möglich macht. (Waldenfels 1997: 156) Waldenfels interpretiert Interkulturalität auf die Art und Weise auf die er Intersubjektivität interpretiert. Die Fremdheit in Heimwelt und Fremdwelt ist Mitbegründer der Zwischenwelten, welche zur verwobenen Beziehung zwischen verschiedenen Welten beisteuern. Die Zwischenwelten machen es möglich, die Grundlage für ein gegenseitiges Verständnis der Kulturen.

Anhand von Anspruch und Antwort, deutet Waldenfels auf eine Paradox in interkulturellen Beziehungen hin: eine jede Kultur muss dankbar für die Antwort auf das Fremde sein, gleich ob das Fremde von außen oder innen kommt.

So sagt Waldenfels:

»Antworten schließt ein Hören auf die Stimmen des Fremden ein, jedoch keine Hörigkeit, denn Antworten, die wir geben, sind zu erfinden, nicht wiederzufinden.« (Waldenfels 1993: 64)

»Doch das, worauf wir antworten und zu antworten haben, liegt nicht in unserer Hand und entstammt nicht unserer freien Erfindung ... Eine reine Eigenkultur wäre eine Kultur, die keine Antworten mehr gibt, sondern nur noch vorhandene Antworten repetiert oder variiert.« (Waldenfels 1993: 63–64)

Generell können wir sagen, dass wir den kulturellen Unterschied zwischen Selbst und Fremden (meiner eigenen Gruppe oder der Fremdgruppe) durch Aneignung oder Enteignung untergraben. Daraus folgt die Opferung anderer Kulturen. Waldenfels ist der Meinung, dass die verwobene Beziehung der Heimwelt und Fremdwelt weder für eine »angemaßte Monokultur« geopfert werden sollte noch sollte es durch die entgegengesetzte Bewegung geopfert werden. Im strengen Sinne, bedeutet die Aneignung, dass man an Grenzen verschiedener Kulturen festhält, während Enteignung die Grenzen aufhebt. Beide versuchen nach Waldenfels diesem »Schwindel erregenden Grenzspiel« zu entfliehen.

114

Solch ein Grenzspiel ist der wahre Ursprung der Intersubjektivität und Interkulturalität. Daraus folgen diskursive Muster und Normen, die Kommunikation und Interaktion zwischen den Kulturen möglich machen. (Waldenfels 1990: 68) In diesem Zusammenhang kann das ursprüngliche Verständnis von Sprache als Beispiel genutzt werden. Waldenfels behauptet, dass das gegenseitige Verständnis zwischen Kulturen durch Sprache von Anfang an aufgrund des phonologischen Symbolismus möglich ist, den man von Kultur zu Kultur begegnet.

Zum Beispiel deutet die Laute »mal« etwas Großes, »mil« etwas Kleines an. Ohne solch ein Verständnis von Sprache könnten wir gar nicht erklären, wie wir aus völlig verschiedenen Kulturen uns miteinander verständigen können, warum Kinder immer Zugang zur Sprache der Erwachsenen finden und warum normale Bürger mit psychotischen Patienten kommunizieren können. (Waldenfels 1990: 69)

Waldenfels betont, dass die Debatten um Relativismus und Universalismus etwas gemeinsam haben. Beide vergleichen ihre eigene Kultur mit anderen

Kulturen. Waldenfels hebt hervor, dass es keinen bedeutungsvollen Unterschied zwischen Kulturen und Lebensart geben kann so lange wir unseren Standpunkt für gegeben erachten. Die asymmetrische Haltung ist, wenn wir vergleichen, eigentlich unumgänglich, da wir kaum außerhalb unserer Kultur stehen können. Husserls Diskurs über interkulturelle Beziehungen ist dafür ein typisches Beispiel.

In was für einer Beziehung stehen Heimwelt und Fremdwelt bei Husserl? Auf der einen Seite erkennt er die grundlegende Differenz zwischen ihnen an. Es ist daher denkbar, dass wir durch andere Gruppen geschockt oder verwundert sind. Auf der anderen Seite jedoch führt Husserl die fundamentale Grundschicht ein um diesen Unterschied, den Schock und die Erstaunung zu untergraben.

Husserls Auffassung »der einzigen Welt« ist das Resultat der Ausbreitung der Heimwelt. Solch eine egozentrische Idee vernachlässigt die ineinander verwobenen Phänomene zwischen Kulturen und die Überschneidungen der Zwischenwelten. Husserls Diskurs baut auf der Idee auf, dass das Fremde nur zweitrangig ist, und die Kommunikation zwischen Selbst und Fremden vermutet, dass das Selbst Priorität über das Fremde hat. Weiterhin wird diese Priorität durch Gemeinsamkeiten an uns aufgestellt gestärkt. Die Idee »der einen Welt« als erstes Terrain und letzter Horizont passt perfekt, um die Rolle der Gemeinsamkeit zu erfüllen.

An diesem Punkt nimmt Waldenfels einen entgegengesetzten Standpunkt von Husserl ein, da er denkt, dass Husserl typischerweise das zeigt, was Waldenfels den Standpunkt der Aneignung nennt. Aneignung bedeutet für Waldenfels, Vernunft als Instrument zu benutzen, um das Fremde zu erobern und besitzen. Waldenfels denkt, dass dies der Europäer sei, der diese Haltung gegenüber anderen Kulturen angenommen hat.

Diese Haltung basiert nicht nur auf Ethnozentrismus, welcher normalerweise unter allen Kulturen festgestellt werden kann, sie basiert auch auf dem Logozentrismus, dessen Schwerpunkt der Vernunft ist. Vernunft innewohnend ist das Potential alles abzugleichen und die gemeinsamen Aspekte zu befürworten. Daraus folgt, dass nichts unbekannt bleibt. Obgleich die Europäer anderen Kulturen begegnen und sich mit jenen auseinandersetzen, lassen sie sie doch

selten sich selbst äußern.² Das ist die typische Position, die die Europäer haben. Solange wir die Haltung von Aneignung verstehen, fällt es uns nicht schwer zu verstehen warum der moderne Europäer so begeistert ist, ethnisch und kulturell andere Gruppen zu kolonialisieren. Sie sahen sich selbst als Vertreter der universellen Vernunft und es war ihre Aufgabe fremdes Land zu erobern, gleich wie, ob durch militärische Macht oder zivile Maßnahmen. (Waldenfels 1990: 63)

Husserls Diskurs über interkulturelle Beziehungen macht deutlich, dass er an westlichen Traditionen festhält. Für ihn ist Europa nicht nur ein geographischer Name, sondern die Verkörperung von Vernunft. Die »ideale Lebensweise und Lebensart« (Hua XI: 320) kommt auf diesem Kontinent zum Tageslicht. Diese Art von Eurozentrismus vereingt den Ethnozentrismus und den Logozentrismus. (Waldenfels 1997: 49) Waldenfels interpretiert diesen Eurozentrismus auch als philosophischen Eurozentrismus, welchem das Wunder anhaftet: »Mit dem Eigenen zu beginnen, durch das Fremde hindurchzugehen, um schließlich beim Ganzen zu enden.« (Waldenfels 1993: 61) Der moderne Europäer benutzt Vernunft als Instrument um das Fremde zu erobern und besitzen. Als ernsthaftes Thema ist die Bedeutung des Fremden dennoch nicht im eurozentrischen Denken aufgenommen worden.

116

Laut Husserl haben die Europäer den Geist des alten Griechenlands geerbt, das die Welt seines machen will, und in umgekehrter Form ihr Zuhause als die Welt ansieht. Jeder nicht Europäer, der wie ein Europäer sein will, kann einfach nur von Europäern lernen. Europäische Kultur hat eine transkulturelle und transethnische Haltung eingenommen und wurde die Wache der »Gemeinwelt«. (Hua VI 320, 336) Alle anderen Kulturen können einen Platz in der Hierarchie oder im System der Ordnung, das von Europäern gemacht worden ist, finden. Mit der europäischen Kultur verglichen, sind diese Kulturen mehr oder weniger irrational, und es sollte niemanden überraschen, wenn wir den

² Der amerikanische Politikwissenschaftler Fred Dallmayr schilderte eins folgendermaßen wie die Europäer mit den einheimischen Amerikanern umgingen, nach dem Columbus den neuen Kontinent entdeckt hatte: »The Spanish authors speak well of the Indians, but with very few exceptions they do not speak to the Indians.« (Dallmayr 1996: 7) und »According to Todorov, the Spanish-Indian confrontation was a failed encounter from the start, because it was predicated on two alternative strategies: either complete assimilation or complete rejection and subjugation. These two alternatives, he muses, are not confined to the Spanish conquest but are the prototype of the behavior of every colonist in his relation to the colonized' down to our own days.« (Dallmayr 1996: 6)

Zusammenbruch einer bestimmten Kultur beobachten, weil sie zu viele irrationale Merkmale hat. (Waldenfels 1993: 61)

Ehrlich gesagt, ist die so genannte Gemeinwelt nichts weiter als die Ausweitung der Eigenwelt. Der Rahmen dieser Welt, obwohl vergrößert, bleibt trotz alledem innerhalb seines eigenen Horizontes. Die Misere an dieser Denkweise ist, dass die Europäer ihre Kultur als Kultur der Kulturen betrachten und keinen Platz für Abweichungen lassen. (Waldenfels 1993: 61–62) Im Gegensatz dazu, sind die Zwischenwelten nach Waldenfels völlig anders, da sie die grundlegenden Merkmale der Eigenwelt und Fremdwelt bewahren. Interkulturalität sollte von keiner Kultur abgetan werden, alleine schon nicht durch den Blickwinkel der Heimwelt. Die Idee der Lebenswelt wird in diesem Zusammenhang von Waldenfels neu interpretiert als der verwobene Bereich der Heimwelt und Fremdwelt, anstatt dass die Lebenswelt nur Horizont einer bestimmten Heimwelt ist. (Waldenfels 1993: 61–62)

4. Schlussbemerkung

117

Husserl sagte eines sehr deutlich und zwar: »Es liegt darin etwas Einzigartiges, das als etwas, das abgesehen von allen Erwägungen der Nützlichkeit, ein Motiv für sie wird, sich im ungebrochenen Willen zu geistiger Selbsterhaltung doch immer zu europäisieren, während wir, wenn wir uns recht verstehen, uns zum Beispiel nie indianisieren werden.« (Hua VI, 320) Diese Aussage enthüllt die offensichtlich eurozentrische Haltung Husserls und zeigt nebenbei eindeutig Waldenfels Begriff der Aneignung. Dass das moderne Europa Kolonialismus und Imperialismus im letzten Jahrhundert im Namen der Vernunft durchgeführt hat ist eine historische Tatsache, die niemand leugnen kann. Heutzutage mag Europa bedauern, was seine Vorfahren der Welt angetan haben, besonders das Verschwinden von vielen »primitiven Kulturen«. Die Europäer haben die Welt verändert, und diese Veränderung ist bis dato überreicht worden, mit all den guten wie auch schlechten Aspekten. Die Vergangenheit allerdings ist noch nicht zu Ende, wir beobachten die Reaktionen auf die vergangene Geschichte durch Krieg, Terrorismus und sonstigem. Der Nicht-Europäer und Nicht-Westliche muss sich selbst fragen: was kommt als nächstes? Sollte das Bedauern des Entschwindens ihrer ursprünglichen Kultur weiter ihre Haltung zum Westen und sie selbst beeinflussen? Sollten sie vom Westen die kaiserliche Haltung gegenüber anderen Kulturen und Ländern übernehmen? Meiner Meinung

nach liegt die Lösung in der Haltung gegenüber dem Fremden und diese Haltung sollte reflektiert und ernsthaft betrachtet werden. Um noch einmal zur Ausgangsfrage der Globalisierung und Lokalisierung zurückzukommen. Wir müssen uns fragen, ob beide notwendigerweise in einem Konflikt stehen. So lautet also die Frage zu meinem Heimatland: bedeutet chinesisch oder taiwanesisch immer einen Widerspruch? Basierend auf der Idee der Interkulturalität vorgeschlagen von Waldenfels können wir vermutlich bessere Alternativen finden, als bisher gehabte.

LITERATUR:

- Dallmayr, Fred (1996) *Beyond Orientalism: Essays on Cross-Cultural Encounter*. Albany: State University of New York Press.
- (1998) *Alternative Visions: Paths in the Global Village*. Lanham/Boulder/New York/Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.
- Drechsel, Paul/Bettina Schmidt/Bernhard Götz (2000) *Kultur im Zeitalter der Globalisierung: von Identität zu Differenzen*. Frankfurt/M.: IKO-Verlag.
- Held, Klaus (1991) »Heimwelt, Fremdwelt, die eine Welt«. In: *Perspektiven und Probleme der Husserlschen Phänomenologie: Beiträge zur neuen Husserl-Forschung*, Freiburg (Br.)/München: Alber.
- Holstein, Elmar (1989) »Europa und die Menschheit: Zu Husserls kulturphilosophischen Meditationen«. In: *Phänomenologie im Widerstreit*, Christopher Jammer, Otto Pöggeler (hrsg.). Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- (1998) *Kulturphilosophische Perspektiven*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Husserl, Edmund (1973) »Zur Phänomenologie der Intersubjektivität: Erster Teil: 1905–1920«. In: *Husserliana XIII*, Iso Kern (hrsg.). Den Haag: Martinus Nijhoff.
- (1973) »Zur Phänomenologie der Intersubjektivität: Dritter Teil: 1929–1935«. In: *Husserliana XV*, Iso Kern (hrsg.). Den Haag: Martinus Nijhoff.
- (1950) »Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge«. In: *Husserliana I*, Iso Kern (hrsg.). Den Haag: Martinus Nijhoff. (Abbr. CM).
- Mall, Ram Adhar (1995) *Philosophie im Vergleich der Kulturen: Interkulturelle Philosophie – Eine neue Orientierung*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Merleau-Ponty, Maurice (1962) *Phenomenology of Perception*. Tr. Colin Smith. London: Routledge & Kegan Paul.
- (1986) *Das Sichtbare und das Unsichtbare*. München: Wilhelm Fink Verlag.
- Steinbock, Anthony (1995) *Home and Beyond: Generative Phenomenology after Husserl*. Evanston: Northwestern University Press.
- Taylor, Charles (1994) »The Politics of Recognition«. In: *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, Amy Gutmann (ed.). Princeton: Princeton University Press.
- Waldenfels, Bernhard (1989) »Erfahrung des Fremden in Husserls Phänomenologie«. In: *Profile der Phänomenologie: Zum 50. Todestag von Edmund Husserl*, Wolfgang Orth (hrsg.). Freiburg (Br.)/München: Alber.
- (1990) *Der Stachel des Fremden*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

- (1993) »Verschränkung von Heimwelt und Lebenswelt«. In: *Philosophische Grundlage der Interkulturalität* (Studien zur interkulturellen Philosophie, Bd. I), R. A. Mall, D. Lohmar (hrsg.).
- (1994) *Antwortregister*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- (1997) *Topographie des Fremden: Studien zur Phänomenologie des Fremden I*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- (1998) *Grenzen der Normalisierung: Studien zur Phänomenologie des Fremden II*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- (1999) *Sinnesschwellen: Studien zur Phänomenologie des Fremden III*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- (1999) *Vielstimmigkeit der Rede: Studien zur Phänomenologie des Fremden IV*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Welsch, Wolfgang (1999) »Transculturality: The Puzzling Form of Cultures Today«. In: *Spaces of Culture: City, Nation, World*, Scott Lash, Mike Featherstone (ed.). London: Sage.

GESPRÄCH MIT BERNHARD WALDENFELS (Andrina Tonkli - Komel)

120 *Die zehn Jahre, die seit unserem Gespräch anlässlich der slowenischen Übersetzung des Stachels des Fremden vergangen sind, widmeten Sie der Ausarbeitung der »Phänomenologie des Fremden«, bei der es sich um ein vertieftes Umdeuten der phänomenologischen Anneigung der Phänomene handelt. Was heißt dass »zum Phänomen einmal die Grenzen und Schranken des Sichzeigens /gehören/, die bewirken, dass auch das, was sich nicht zeigt, sich auf seine Weise als Verborgene, Unscheinbare, Fremde, Ferne, Abwesende, Abweichende und Ausgeschlossene /zeigt/«?*

In der Tat war ich in den letzten Jahren bestrebt, die Phänomenologie selbst in eine Art Xenologie zu verwandeln, so daß die Fremdheit kein bloßes Spezialthema bleibt. Auf gewisse Weise ist diese Entwicklung schon bei den Begründern der Phänomenologie angelegt. So fordert Husserl, alles, was sich zeigt, »hinzunehmen, als was es sich gibt, aber *nur in den Schranken*, in denen es sich gibt«, und so geht Heidegger davon aus, daß das, was sich zeigt, »sich zunächst und zumeist gerade *nicht* zeigt«. Was die Phänomenologie sucht, gleicht dem verlorenen Brief bei Poe, der allzu nahe liegt, um bemerkt zu werden. Da gibt es keine Esoterik, kein Geheimwissen. Doch ebensowenig erwartet uns ein Panorama, in dem sich alles zugleich vor unserem Blick ausbreitet. Zum Sehen – und ähnliches gilt für das Hören, Sprechen, Streben und

Fühlen – gehören bestimmte Sehbedingungen und Sichtgrenzen. Von Horizonten und Perspektiven spricht nicht erst Husserl, sondern schon Nietzsche. Das entscheidende Problem besteht für die Phänomenologie darin, wie wir Grenzen der Erfahrung erfassen und markieren können, ohne sie in Gedanken aufzuheben. Dies setzt voraus, daß die Grenzen sich als Grenzen zeigen, daß also etwas da ist, *indem* es sich entzieht und vom Gewohnten abweicht. Entzug und Abweichung sind Bekundungsweisen des Fremden. Zu erinnern ist daran, daß schon Platon die Philosophie mit dem Fremden beginnen läßt, nämlich mit dem Pathos des Erstaunens, das stets auch etwas vom Erschrecken hat.

Wie kommt es eigentlich zum Infizieren einer Epoche mit dem Fremden? Bei der Moderne wird die Verfremdung in erster Linie durch die Vernunft selbst verursacht, wobei dieselbe Vernunft sich als die Ursache dieser Verfremdung nicht erkennt und bekennt? Berühmt bleibt jedoch der Schluss vom Husserlschen Wiener Vortrag:

»Die Krise des europäischen Daseins hat nur zwei Auswege: den Untergang Europas in der Entfremdung gegen seinen eigenen rationalen Lebenssinn, den Verfall in Geistfeindschaft und Barbarei, oder die Wiedergeburt Europas aus dem Geiste der Philosophie durch einen den Naturalismus endgültig überwindenden Heroismus der Vernunft. Der Grund des Versagens einer rationalen Kultur liegt nicht im Wesen des Rationalismus selbst, sondern allein in seiner Veräußerlichung.«

121

Ich bin überzeugt, daß radikale, also irreduzible Fremdheit, nur unter zwei Bedingungen auftritt, nämlich unter der Bedingung, daß der Vernunft selbst »Fremdartiges beigemischt« ist und daß keiner von uns Herr im eigenen Haus bin. Wo das Eigene maßgebend ist oder Eigenes und Fremdes sich in ein Gemeinsames einfügen, gibt es nur relativ Fremdes, ein Fremdes auf Abruf, das wir *noch nicht* angeeignet haben. Diese Einsicht, die sich erst nach Hegel Bahn bricht, braucht Zeit, wie aller Abschied von lieb gewonnenen Illusionen. Oftmals haben literarische Autoren wie Sterne, Kafka oder Calvino oder Außen-seiter wie Freud ihren philosophischen Zeitgenossen einiges voraus. Was Husserls Warnung angeht, so klammert sie sich noch allzusehr an die große Alternative von Vernunft und Unvernunft, von Ordnung und Unordnung, von Innen und Außen. Husserl lehnte sich zu Recht dagegen auf, daß die Vernunft, wie Kant sich ausdrückt, »betteln geht«, sich allen möglichen Außenkräften ausliefert. Doch eine Vernunft, die eine Genesis durchläuft und aus kontingenten

Stiftungsereignissen hervorgeht, stößt auf ein Außen ihrer selbst, dessen sie niemals völlig Herr wird. In diesem Sinne fordert Foucault ein *penser du dehors*. Was wir brauchen, ist weniger ein Heroismus der Vernunft als eine Vernunft, die fremden Ansprüchen Raum gibt.

Sie betrachten den Versuch von Habermas sehr kritisch, die Vernünftigkeit nicht nur philosophisch sondern auch gesellschaftlich zu rehabilitieren. Wie sehen Sie sein Ablehnen der postmodernen Positionen der gegenwärtigen Philosophie?

122 Meine Kritik an Habermas, die hier nicht zum ersten Mal laut wird, ist moderiert. Ich werfe dem Frankfurter Erben der Kritischen Theorie nicht vor, daß er eine Minimalordnung vertritt, die sich auf universale Geltungsansprüche und Konsenserwartungen beruft. Ich gebe nur zu bedenken, daß eine Ordnung, die der bloßen Chaosvermeidung und Konfliktbewältigung dient, ein Vakuum hinterläßt, daß sich nicht argumentativ auffüllen läßt. Ohne pränormative Ansprüche, auf die wir zu antworten haben, reduziert Moralität sich auf eine verallgemeinerte Legalität, die der kommunikativen Selbsterhaltung dient. Außerdem ist eine Vernunft, die sich auf Diskursregeln verläßt, nicht kritisch genug; sie verpaßt jene Anspruchskonflikte, die auf der Ebene sozialer Erfahrung auftreten. Welches Thema, welche Regelung, welche Methode setzt sich durch? Wer findet Gehör und Beachtung, wer nicht? Eine Diskursethik, die sich auf die »Einbeziehung des Anderen« beschränkt, läßt Fremdes nur zu, sofern es sich allgemeinen Bedingungen fügt, also seine Fremdheit aufgibt. Es wäre schön, wenn Habermas und seine Anhänger sich auf diese Fragen einlassen würden, anstatt die bloßen Auswüchse einer sogenannten Postmoderne zu bekämpfen.

Auch Sie verwenden die Bezeichnung »postmodern« mit philosophischer Skepsis. Inwiefern hat Postmoderne die Verfremdung der Moderne aus dem Blick verloren?

In der Tat begegne ich dem, was man so allgemein die Postmoderne nennt, mit Zurückhaltung. Manches daran ist bloßes Wortgeplänkel, vieles hat den Charakter eines Symptoms und ist als solches beachtenswert, anderes entpuppt sich als schieres Surrogat. Es ist nicht damit getan, daß man die Möglichkeiten in der Welt vermehrt, daß man etwas anders macht als bisher. So etwas versucht

jedes Unternehmen, das seine Chancen am Markt wahrnimmt. Die Verwandlung des Lutherschen »Hier stehe ich, ich kann nicht anders« in ein »Hier stehe ich, ich kann auch anders« mag ein Heilmittel sein gegen jede Sorte von Dogmatismus und Fanatismus. Doch allein damit ändern wir nicht das »Gewicht der Dinge«, wie Nietzsche es fordert, wir nehmen den Dingen nur ihr Gewicht. Notwendigkeit schlägt um in Beliebigkeit, und Beliebigkeit verträgt sich sehr wohl mit Durchsetzungsvermögen. Selbst hinter Rortys Liberalismus taucht, wenn es ernst wird, eine aufgeklärte Form von Ethnozentrismus auf: Es gibt jene, mit denen man ein vernünftiges Gespräch führen kann, und andere, bei denen dies nicht möglich ist. Deshalb also eine Verfremdung der Moderne, die deren Abgründe und Schattenzonen aufspürt, und kein Abschied von der Moderne, der bloße Abstriche macht.

Zur so genannten »kulturalistischen Wende« bewahren Sie kritische Haltung. Woher nimmt diese Wende in Deutschland und auch anderswo ihre Notwendigkeit?

Dies ist eine umfängliche Frage. Ich habe nichts gegen Kultur, aber es ist ein bedenkliches Zeichen, wenn zuviel von ihr die Rede ist. Die kulturelle Wende – ich liebe diese Inflation von Wenden und Kehren ohnehin nicht – kann als Verlegenheitslösung betrachtet werden. Die große Geschichte, die große Gesellschaft ist in die Brüche gegangen, nun bleiben uns also die Kulturen. Ich schlage vor, wie Kultur- und Sozialanthropologen es tun, den Begriff der Kultur strikt als Differenzbegriff zu verwenden: Kultur und Natur, Kultur und andere Kulturen, Kultur und mehr als Kultur. Damit öffnen sich spezifische Problemzonen, unter anderem die der Interkulturalität, die der Fremdheit einen besonderen Akzent verleiht. Doch warum sollen wir Philosophen uns als Kulturwissenschaftler ausgeben? Daß auch die Philosophie einer bestimmten Kultur angehört, ist nicht zu leugnen; doch zu ihren Aufgaben gehört es, kulturelle Voraussetzungen in Frage zu stellen und nicht nur Kultur zu inventarisieren. Damit rückt die Philosophie in die Nähe der Ethnologie, die – wie bei Marcel Mauss und Claude Lévi-Strauss zu lernen ist – auch vor der eigenen Gesellschaft nicht Halt macht.

Wenn wir die »Nach-Krise« des Humanismus entlarven, scheint mir Ihre Beschreibung des Zusammenhangs zwischen dem Normalen und der Normalisierung sehr wichtig, auch die Entgegenstellung des Normalismus und der

Norm wirkt sehr plausibel. Finden Sie einen Anspruch auf Humanität überhaupt noch sinnvoll?

Die Frage Normalität und Normalisierung, die schon von Autoren wie Husserl, Schütz, Goldsein, Canguilhem und Foucault gründlich behandelt wurde, stellt sich mit besonderer Dringlichkeit, wenn wir von begrenzten Ordnungen und deren Genealogie ausgehen, so etwa im Bereich des Gesundheitswesens und der Biopolitik. Unter Normalismus verstehe ich einen Zustand, indem die Normalität als gegebenes Faktum hingenommen wird. In diesem Sinne beschwört Nietzsche einen »Normalmenschen«, der normgerecht funktioniert. Man kann vielleicht sagen, daß der Normalismus in seiner Beschränkung auf das »Allzumenschliche« ein Schrumpfprodukt des Humanismus darstellt. Doch was läßt sich von den älteren Formen des Humanismus retten? Jeder Ismus ist mit Vorsicht zu betrachten, da er dazu neigt, faktische Interessen mit den Schleiern eines Ideals zuzudecken. Der alte *homo humanus*, der eine emphatische Form der Menschlichkeit darstellt, sollte nicht als Zentralfigur übernommen werden, sondern als Steigerungsfigur: als ein Wesen, das »sich unendlich übersteigt«, als ein Wesen, das »sich selbst überwindet«, als Vorbote eines »Humanismus des anderen Menschen«, der jede Selbstzentrierung, auch die Zentrierung auf die eigene Spezies, durchbricht. Dieser Mensch hätte an sich selbst etwas von jenem »unendlich fernen Menschen«, den Husserl in Gott erblickt.

124

Durch die Verfremdung der Moderne verändert sich offensichtlich auch unser Verständnis des Politischen, jedoch nicht in der Richtung einer anderen Politik – es gibt ja kein Anderes des Politischen und keine politische Aus-ein-ander-setzung mehr. Meinen Sie, dass das Apolitische die gefährlichste Form der Politisierung der Lebenswelt werden könnte?

Die Tatsache, daß das, was wir seit den Griechen als Politik bezeichnen, sich ändert, ist so erstaunlich nicht. Solche Änderungen hat es immer wieder gegeben. Doch müssen wir in der Gegenwart mit einem »Ende der Politik« rechnen, so wie Heidegger ein »Ende der Philosophie« gekommen sieht? Für Heidegger tritt, wie wir wissen, das Denken an die Stelle herkömmlicher Philosophie. Ich selbst halte wenig von solchen Todeserklärungen, aus ihnen spricht allzu oft auf eine Geringschätzung jener Institutionen, in denen sich der jeweilige Sinn verkörpert. Denkbar ist allerdings, daß eine allgemeine Tendenz zur Entpolitisierung aufkommt, so wie es denkbar ist, daß eine allgemeine

Gedankenlosigkeit um sich greift. Doch was wir Entpolitisierung nennen, ist immer noch eine bestimmte Form der Politik. Als Deutscher erinnere ich daran, daß der große Anteil Unpolitischer unter den akademisch Gebildeten der Weimarer Zeit, darunter selbst der frühe Thomas Mann mit seinen »Betrachtungen eines Unpolitischen«, mit dazu beigetragen hat, den Weg für eine pervertierte Form der Politik freizumachen. Statt dessen scheint es mir dringlich, das Politische neu zu bedenken, nach dem Schwinden totalitärer Alpträume oder futuristischer Wunschträume. Dabei unterscheide ich zwischen dem Politischen, das sich jeweils in bestimmten Ordnungen bewegt, und einem Apolitischen, das nicht als Negation des Politischen zu verstehen ist, sondern als Entzug, als das, was sich den politischen Regelungen und Machtspielen entzieht, sie aber zugleich motiviert und inspiriert. Es entspricht einer einfachen Einsicht, daß keine politische Verfassung sich selbst garantiert. Nur totalitäre Regime begründen sich selbst. Ähnlich wie vom Apolitischen läßt sich auch von einem Ajuridischen sprechen, das die Gleichheitsmaßstäbe des Rechts überschreitet. Eine Politik, die sich solcherart an den Grenzen von Ordentlichem und Außerordentlichem bewegt, hat bei aller Sorge um das Gemeinwohl bestimmte Züge einer Fremdheitspolitik.

125

Heute befindet sich Europa im geistesgeschichtlichen Sinne in einem Inzwischen: zwischen dem Ende der Ideologien und der Unendlichkeit der Globalisierung. Gibt es, gibt sich, von dieser Zwischenlage her gesehen, eine Möglichkeit einer »Erneuerung« Europas im Sinne offenen interkulturellen Begegnung und Verständigung, die auch politisch wirksam sein könnte?

»Erneuerung« und »Krisis« sind große Worte, man sollte sie in kulturelles und interkulturelles Kleingeld umwechseln, ähnlich wie Husserl es für die Arbeit an den Phänomenen gefordert hat. Eine genaue Beschreibung dessen, was ist, wäre auch hier ein wirksames Heilmittel gegen das Spiel von Ideologien und Gegenideologien und gegen das Vakuum, das entsteht, wenn dieses Spiel ausgespielt ist. Europa war immer schon viel heterogener und viel weniger monolithisch, als der Einheits- und Reinheitswahn, dem vor allem das 19. Jahrhundert anhing, es vermuten läßt. Die durch den Prozeß der Globalisierung erzwungene Öffnung der Grenzen stellt uns allerdings vor neue Probleme. Der Unterschied zwischen Eigenem und Fremdem schleift sich zusehends ab, doch umgekehrt gewinnt das Fremde an Intensität, wenn es sich vom Ausland mehr und mehr ins Inland verlagert und Kriege sich mehr und mehr in Bürgerkriege

verwandeln. Neu ist dies allerdings vornehmlich für die Länder Zentraleuropas. In den Nachfolgestaaten des österreichischen und des ottomanischen Reiches ging es bekanntlich immer schon bunter zu, selbst wenn hinter der multi-kulturellen Vielfalt eine Hegemonie stand. Jedenfalls ist der Umgang mit dem intra- und interkulturell Fremden etwas, das uns Europäern insgesamt eine neue Offenheit abverlangt.

Was würden Sie heute zum Thema »Europa angesichts des Fremden« sagen?

Zur Geschichte Europas gehört eine Form von Eurozentrismus, die stets darauf angelegt war, fremde Welten nicht nur zu erkunden, sondern sie eigenen Maßstäben zu unterwerfen, mit der sublimen Gewalt des Verstehens oder schließlich mit der weniger sublimen Gewalt von Feuer und Schwert. Dahinter stand stets eine Anmaßung, nämlich der Anspruch, im Eigenen – in der eigenen Vernunft, dem eigenen Glauben, der eigenen Kultur – das Allgemeine und Ganze der Menschheit zu verwirklichen. Von der Tatsache, daß dabei nie bloß Ideen, sondern immer auch politische und ökonomische Interessen im Spiel waren, können wir absehen, das ist nichts typisch Europäisches. Sollte es trotz allem möglich sein, daß wir uns, mit Nietzsche zu reden, als »gute Europäer« oder einfach als »andere Europäer« erweisen, so nur dann, wenn wir uns selbst in Frage stellen und in Frage stellen lassen. Die Stärke Europas könnte in der Fähigkeit bestehen, Fremdes auszuhalten und sich von Fremdem stimulieren zu lassen. In diesem Sinne habe ich von »Europa als Antwort« gesprochen. Eine solche Responsivität wäre kein europäisches Monopol, sie ließe sich vervielfältigen, allerdings nicht vereinheitlichen.

126

Wie sehen Sie das Ausbreiten der phänomenologischen Forschung in Mittel- und Osteuropa, zu dem Sie wesentlich beigetragen haben?

Das Anwachsen phänomenologischer Forschung in Mittel- und Osteuropa ist sicherlich im Zusammenhang eines allgemeinen Nachholbedarfs an philosophischer Grundorientierung zu sehen. Daß die Phänomenologie dabei eine besondere Chance erhält, mag teilweise daran liegen, daß ältere Traditionen, die stark mit der Phänomenologie verknüpft waren, neu zum Zuge kommen. Der wachsende Mut, sich nicht nur seiner eigenen Vernunft, sondern auch seiner eigenen Augen und Ohren zu bedienen, könnte damit zusammenhängen, daß gewisse Großideen und Zwangsideen ausgedient haben. Auch die Tatsache, daß die Verhältnisse im ehemaligen kommunistischen Herrschaftsbereich ge-

meihin noch stärker von einer öffentlichen Normalität entfernt sind, könnte für ein heuristisches und experimentierendes Denken empfänglich machen, das den Blick öffnet und nicht nur Theoriebestände verwaltet, wie es vielfach im Westen der Fall ist. Jedenfalls würde es Europa aufs Ganze gesehen guttun, wenn die Erweiterung in Richtung Osten Europa nicht nur territorial vergrößert, sondern auch seine Vielstimmigkeit erhöht. Phänomenologen mögen schauen, was sie dazu beitragen können.

ABSTRACTS – IZVLEČKI

128 Tadashi Ogawa: **Cartesian Philosophy and the Political Dynamics for Peace**

The contemporary times are the era in which the natural sciences and technology are hyper-developed. Nowadays the future of mankind is not altogether filled with the light of hope. On the contrary the human beings are thrown into the difficult situations. What kind of critical situation is there in front of us then? Three points must be considered and inquired. 1) What is the recognition of the present condition? 2) From which does the critical situation arise? 3) On the base of these two steps aforementioned, I would like to elucidate how it is possible for mankind to conquer and to overcome the crisis of human beings. A fundamental cause of this predicament is the concentrated will in the subjectivity and the voluntary constitution of the metaphysics since the Greek and Roman School of Stoic Philosophy and its successor, Descartes as its precursor. Therefore every one must achieve the self-negation of his own will not only for himself but also for the human society.

Key words: Descartes, subjectivity, metaphysics, power, peace

Tadashi Ogawa:

Kartezijanska filozofija in politična dinamika za mir

Današnji čas je doba, za katero je značilen silovit razvoj naravoslovnih znanosti in tehnologije. Prihodnost dandanes človeštva ne navdaja z upanjem. Nasprotno, ljudje preživljajo težke situacije. S kakšno situacijo smo torej soočeni? Pri tem moramo upoštevati in raziskati tri vidike. 1) Kakšno je prepoznanje današnje situacije? 2) Iz česa izraža ta kritična situacija? 3) Na osnovi teh dveh korakov skušam osvetliti, ali obstaja možnost za človeštvo, da osvoji in premaga krizo človeka. Poglavitna vzroka tega težavnega položaja sta volja, zgoščena v subjektivnosti, in voluntativna konstitucija metafizike od grške in rimske šole stoiške filozofije do njenega naslednika, Descartesa, kot njenega znanilca. Zato mora vsakdo doseči samozanikanje volje ne le za samega sebe, temveč tudi za človeško družbo.

Ključne besede: Descartes, subjektivnost, metafizika, moč, mir

* * *

Françoise Dastur:

The Question of Transcendence in Heidegger and Sartre

The question of transcendence, as it is understood in the perspective of the husserlian transcendental phenomenology, is the preliminary to any questioning about knowledge. How is it possible to grasp something? What is the proof of the reality of what is grasped? These are the questions on the basis of which we can determine a primary idea of transcendence understood as a "going beyond of oneself in the direction of things". What is in question here does not concern the going beyond in itself, but this undetermined self, the being who performs the "transcending". Modern philosophy since Descartes understands this being as a "consciousness" or a "subject".

Sartre remains in the same perspective, whereas Heidegger breaks in a decisive manner with it. This is what is at stake here: the confrontation of the heideggerian notion of *Dasein* with the sartrian philosophy of consciousness. Sartre elaborates in *Being and Nothingness* a philosophy of consciousness in spite of the fact that in the preceding years he had begun the reading of *Being and Time*, in which it is clear that Heidegger wants precisely to get over the notion

of consciousness. *Being and Nothingness* is nevertheless deeply marked by the influence of Heidegger, so that one can see in it a discussion of *Being and Time*. One may even consider that Sartre's "fruitful misinterpretation" of Heidegger's major work was the very origin of *Being and Nothingness*. But the best way to decide if this misinterpretation was really fruitful is to try to compare the heideggerian and sartrian understanding of transcendence.

Key words: Sarte, Heidegger, transcendence, phenomenology, being

Françoise Dastur:

Vprašanje transcendence pri Heideggru in Sartru

Vprašanje transcendence, kot jo razumemo z zornega kota husserlovske transcendentalne fenomenologije, je uvod v vsako spraševanje o spoznanju. Kako je mogoče nekaj dojeti? Kakšen je dokaz za realnost tistega, kar dojamemo? To so vprašanja, na osnovi katerih lahko določimo osnovno idejo transcendence, razumljene kot »preseganje samega sebe naproti stvarjem«. Tukaj ni vprašljivo samo preseganje, temveč ta nedoločeni jaz, bitje, ki vrši »transcendiranje«. Moderna filozofija od Descartesa naprej razume to bitje kot »zavest« ali »subjekt«.

Sartre ostaja znotraj iste perspektive, medtem ko Heidegger s tem izročilom odločno opravi. In ravno za to nam gre: za soočenje heideggrovskega pojma tubiti s sartrovsko filozofijo zavesti. Sartre v *Biti in nič* razvije filozofijo zavesti, čeprav je v letih pred nastankom te knjige bral *Bit in čas*, delo, ki jasno nakazuje, da gre Heideggru natanko za preseganje pojma zavesti. V *Biti in nič* je kljub temu čutiti močan vpliv Heideggra, tako da lahko v njej prepoznamo razpravo o *Biti in času*. Sklepamo lahko celo, da Sartrova »plodna napačna interpretacija« Heideggrovega glavnega dela predstavlja sam izvor *Biti in nič*. Pri odločitvi, ali je bila ta napačna interpretacija resnično plodna, pa nam najbolj pomaga primerjava heideggrovskega in sartrovskega razumevanja transcendence.

Ključne besede: Sartre, Heidegger, transcendenca, fenomenologija, bit

* * *

Adriano Fabris:

Die Person als kommunikationsfähiges Wesen zwischen Natur und Konsens

In the history of philosophy and in contemporary debate too, the notion of person is interpreted as a true characteristic of human being: as his specific nature. In this paper, against this interpretation, the concept of person is discussed from another viewpoint: the “consent theory” developed by Karl-Otto Apel’s *Kommunikationsethik* and Jürgen Habermas’ *Diskursethik*. Starting from Boethius’s theory of person and criticizing it, the author will found another idea of person, based on the perspective of an ethics of human communication.

Keywords: ethics, person, nature, communication, consent theory

Adriano Fabris:

Oseba kot komunikacije zmožno bitje med naravo in konsenzom

V zgodovini filozofije in sodobnih razpravah je pojem osebe interpretiran kot pristna lastnost človeka: kot njegova specifična narava. Pričujoči prispevek v nasprotju z obstoječimi interpretacijami pojem osebe obravnava z drugega gledišča: s stališča »teorije konsenza«, ki jo razvijata Karl-Otto Apel v *Kommunikationsethik* in Jürgen Habermas v *Diskursethik*. Avtorju kot izhodišče služi Boetijeva teorija osebe in njena kritika, temu pa sledi utemeljitev druge ideje osebe, ki sloni na perspektivi etike človeške komunikacije.

Ključne besede: etika, oseba, narava, komunikacija, konsenz

* * *

Tomas Kačerauskas:

Existential Humanism as Human Creativeness

The article deals with question of humanism in the existential philosophy. The author links this question with poetical aspirations of both Heidegger and Sartre. According to the author, human reality in the poetical perspective emerges as an open project of life by covering both plans — the word and the event. For

Sartre, being is a creative projection, which supposes every time new human being. Poetic attitude (creativity in respect of human reality) emerges as the critics of metaphysic thinking: freely created human being is incompatible with static metaphysic categorical apparatus. Sartre's and Heidegger's antimetaphysic attitudes are related by the view of the world as a creative human project. For Heidegger the world becomes the place of human being from his birth until death.

Key words: humanism, Heidegger, existence, creativity, poetics

Tomas Kačerauskas:

Eksistencialni humanizem kot človeška ustvarjalnost

Prispevek izpostavlja vprašanje humanizma v eksistencialni filozofiji. Avtor to vprašanje navezuje na pesniška prizadevanja Heideggra in Sartra. Človeška realnost se v pesniški perspektivi pojavlja kot odprto snutje življenja, tako da sega prek obeh polj – sveta in dogodka. Bit je za Sartra ustvarjalna projekcija, ki vsakokrat postavlja novega človeka. Pesniška naravnost (ustvarjalnost glede na človekovo realnost) se kaže kot kritika metafizičnega mišljenja: svobodno ustvarjalni človek je nezdružljiv s statičnim metafizičnim kategorialnim aparatom. Antimetafizični drži Heideggra in Sartra povezuje pogled na svet kot človekovo ustvarjalno snovanje. Za Heideggra postane svet kraj človeka od rojstva do smrti.

Ključne besede: humanizem, Heidegger, eksistenca, ustvarjalnost, poetika

* * *

Hans Rainer Sepp:

Phenomenological Aesthetics. A Historical Outline

From its very inception phenomenology has concerned itself with aesthetics and issues arising there from. However, there has been little, if any, documentation of how these issues have been addressed worldwide. Although this article cannot provide a complete and comprehensive study it does offer an exposition of the most relevant authors and their research in this area to date. In addition, it outlines the various attempts to develop a phenomenological aesthe-

tics as regards the structure of the image and the genres of literature, painting, film, and music.

Key words: phenomenology, aesthetics, literature, painting, film

Hans Rainer Sepp:
Fenomenološka estetika. Zgodovinski oris

Fenomenologija se od samega začetka ukvarja z estetiko in z vprašanji, ki se z njo povezujejo. Vendar pa obstaja le malo zapisov, če sploh kaj, ki bi se lotili pregleda tovrstnih obravnav v svetovnem merilu. Čeprav pričujoči članek ne more ponuditi popolne in vseobsežne študije, pa vendarle obravnava najpomembnejše avtorje in njihove dosedanje raziskave na tem področju. Poleg tega podaja tudi oris različnih poskusov razvitja fenomenološke estetike, kar se tiče strukture podobe in žanrov literature, slikarstva, filma in glasbe.

Ključne besede: fenomenologija, estetika, literatura, slikarstvo, film

* * *

133

Dean Komel:
Philosophy in Interculturality

Taken philosophically, Europeanness is the origin of intercultural encountering and understanding rather than some sort of substantial basis of common cultures. This of course doesn't imply the negation of historical foundations of common European existence, which were the key determinations — be they good or bad — of its geography. However, these determinations remain obscure unless *the horizon and the ground* are constituted from the midst as the intercultural midst of *the world*. Intercultural evidence of culture reveals itself from within the midst of the world as the ground and horizon of mutual encountering.

Key words: interculturality, hermeneutics, phenomenology, Europe, language

Dean Komel:
Filozofija v medkulturnosti

Filozofsko gledano je evropskost zametek medkulturnega srečevanja in sporazumevanja, ne pa kaka substancialna osnova skupne kulture. S tem seveda nikakor ne zanikamo historičnih podlag skupnega evropskega bivanja, ki so v dobrem in slabem opredelile tudi njeno geografijo. Vendar pa te podlage ostajajo nejasne in zatemnjujoče, vse dokler *obzorja in tal* evropskosti ne zasnujemo iz sredine, ki pomeni medkulturno vmesje sveta. Medkulturna določilnost kulture se torej odstira z vmesjem sveta kot s tlemi in z obzorjem srečevanja.

Ključne besede: interkulturnost, hermenevtika, fenomenologija, Evropa, jezik

* * *

Chung-Chi Yu:
Homeworld, Alienworld and the Betweenworlds

- 134** The problematic of the intercultural relationship is investigated in the framework of Waldenfels's phenomenological thinking. Beginning with Husserl's discourse of experiencing-the-other (*Fremderfahrung*) and relationship between "homeworld" (*Heimwelt*) and "alienworld" (*Fremdwelt*), he denounces the ego-centric position of Husserl and proposes to make clear the original meaning of "the other" (*das Fremde*). The intertwining relationship between self and other, the "homeworld" and the "alienworld", (which Waldenfels coins as betweenworlds) will be explicated in my paper. The distorted form of such intertwining relationship through possessing the other (*Aneignung*) as well as the consequence of this distortion is going to be explored as well.

Key words: interculturality, Husserl, Waldenfels, homeworld, alienworld

Chung-Chi Yu:
Domači svet, tuji svet in medsvet

Prispevek obravnava problematiko medkulturnega odnosa v okviru Waldenfelsovega fenomenološkega mišljenja. Na začetku obravnava Husserlov diskurz izkustva tujega (*Fremderfahrung*) in odnos med »domačim svetom« (*Heimwelt*) in »tujim svetom« (*Fremdwelt*), da bi potem zavrgel ego-centrično

stališče Husserla in se lotil poskusa pojasnitve smisla »tujega« (*das Fremde*). Prispevek podaja razlago prepletenosti lastnega in tujega, »domačega« in »tujega sveta« (za katero Waldenfels skuje ime medsvet). Prispevek tudi razišče popačeno obliko te prepletenosti, ki se kaže skozi prilaščanje tujega (*Aneignung*), kakor tudi posledice tega popačenja.

Ključne besede: medkulturnost, Husserl, Waldenfels, domači svet, tuji svet

Povzetke v slovenščino prevedel Janko M. Lozar.

Translated by Janko M. Lozar.

ADDRESSES OF THE CONTRIBUTORS – NASLOVI SODELAVCEV**Prof. dr. Tadashi Ogawa**

Chair of Philosophy of Human and Environmental Symbiosis
Graduate School of Global Environmental Studies and Graduate School of
Human and Environmental Studies
Kyoto University
Yoshida-Nihonmatsu, Sakyo-ku,
J-606-8501 Kyoto
Japan

Prof. dr. Françoise Dastur

Département de Philosophie
Université de Nice Sophia Antipolis
UFR Lettres, Arts et Sciences Humaines
98 boulevard Édouard Herriot
B.P. 3209
06204 Nice
France

136**Prof. dr. Adriano Fabris**

Department of Philosophy
Via S. Maria, 46
University of Pisa
56100 Pisa
Italy

Prof. dr. Tomas Kačerauskas

Department of Philosophy & Political Theory
Vilnius Gediminas Technical University
Saulėtekio al. 11
LT-10223 Vilnius-40
Lithuania

Prof. dr. Hans Rainer Sepp

Center for Phenomenological Research
Jilská 1
111 00 Prague
Czech Republic

Prof. dr. Dean Komel

Department of Philosophy
Faculty of Arts
University of Ljubljana
Aškerčeva 2
1000 Ljubljana
Slovenia

Prof. dr. Chung-Chi Yu

Department of Philosophy
Soochow University
70 Linhsi Road, Shihlin
Taipei 111-02
Taiwan, R.O.C.

137

Prof. dr. Bernhard Waldenfels

Institute for Philosophy
Ruhr-University Bochum
Universitätsstr. 150
D-44801 Bochum
Germany

Prof. dr. Andrina Tonkli - Komel

Research Institute
University of Primorska
Garibaldijeva 1
6000 Koper
Slovenia

INSTRUCTIONS FOR AUTHORS

Manuscripts should be addressed to the Editorial Office. Contributions should be sent in typewriting and on a floppy disc (3.5"). Manuscripts shall not be returned.

The paper submitted for publication should not have been previously published and should not be currently under consideration for publication elsewhere, nor will it be during the first three months after its submission. When republishing the paper in another journal, the author is obliged to indicate the first publication in the *Phainomena* Journal.

Contributions should not exceed 8000 words (45.000 characters).

The title, subtitle and chapter titles of the article should be written in **bold characters**, and the titles of books and journals in *italics*. Authors are obliged to use double quotation marks in referring to the titles of articles in journals and collected volumes of articles (english: " [Alt0147] and " [Alt0148], german: » [Alt175] and « [Alt174]).

Contributions should be double-spaced, except references, footnotes and abstract, which are singled-spaced. No paragraph brakes should be applied. New paragraphs are introduced by shifting the left margin to the right (using the TAB key). The left margin of the contribution is aligned, and the text remains unaligned on the right. Word division is not to be applied. Graphic design (titles, various fonts, framing, edges, pagination etc.) should not be applied. Tables and synoptic tables should be used in tabular form as enabled by the Word editor.

The author should follow the following rules of writing: for putting down the year of publication (1960–61), indicating the page (p. 99--115, 650--58), use of punctuation marks (dash should be put down as --)

The author should include an abstract of the article of no more than 150 words and five keywords in the language of the original and in English.

Authors do the proof-reading of their texts.

For notes and references, only footnotes should be applied. Notes should be indicated by consecutive superscript numbers in the text immediately after punctuation mark using the automatic footnote feature in Word (e.g. ... according to Apel.³). Citations and literature should be put down according to the rules applied in the examples listed below (different for monographs and periodical articles):

1. Karl-Otto Apel, *Toward a Transformation of Philosophy*, Routledge & Kegan Paul, London 1980.

2. Klaus Held, »Husserls These von der Europäisierung der Menschheit«, in: Otto Pöggeler (hrsg.), *Phänomenologie im Widerstreit*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1989, S. 13--39.

3. Rainer Wiehl, »Gadamers philosophische Hermeneutik und die begriffsgeschichtliche Methode«, *Archiv für Begriffsgeschichte*, 10/45 (2003), S. 10--20.

4. Apel, op. cit., p. 32.

5. Ibid., p.15.

The "author-date" style of referencing is also acceptable. The references are cited in the main body of the text by inserting the author surname and year of publication in brackets at the relevant point (Apel 1980: 32). The reference list at the end of text should contain all cited sources in alphabetical order by author's surname.

1. Apel, Karl-Otto (1980) *Toward a Transformation of Philosophy*. London: Routledge & Kegan Paul.

2. Held, Klaus (1989) »Husserls These von der Europäisierung der Menschheit«. In: *Phänomenologie im Widerstreit*, Otto Pöggeler (hrsg.), (S.) 13--39. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

3. Wiehl, Rainer (2003) »Gadamers philosophische Hermeneutik und die begriffsgeschichtliche Methode«, *Archiv für Begriffsgeschichte*, 10/45, (S.) 10--20.

NAVODILA ZA AVTORJE

Prispevke sprejemamo na uredništvu, oddane v računalniškem izpisu in na disketi. Prejetih rokopisov ne vračamo.

Prispevek, ki je predan v objavo, ne sme biti predhodno objavljen ali ponujen v objavo drugi reviji, dokler avtor ni prejel odgovora uredništva glede objave (v 3 mesecih po predaji članka). Pri ponovni objavi članka v drugi publikaciji mora avtor navesti prvo objavo v reviji Phainomena.

Prispevki naj ne presegajo obsega ene avtorske pole in pol (45.000 znakov).

Naslov članka, podnaslov in naslovi poglavij se pišejo **polkrepko**. Naslovi knjig in revij se pišejo *ležeče*. Pri navajanju naslovov člankov v revijah in zbornikih se uporabljajo dvojni narekovaji (» in «).

140

Prispevki naj bojo napisani z dvojnimi razmikom med vrsticami; za literaturo, vire, opombe, bibliografijo in povzetek velja enojni razmik. Odstavki naj bojo zapisani z umikom vrstice (s pomočjo tabulatorja), ne z izpuščeno vrstico. Poravnani naj bodo samo levi rob, ne pa tudi desni. Besede naj se ne delijo. Grafično oblikovanje prispevka (naslovi, različne pisave, uokvirjanje, nastavljanje robov, paginiranje ipd.) naj se ne uporablja. Tabele in preglednice naj bodo v tabelarni obliki, ki jih omogoča urejevalnik Word.

Avtor mora pri pisanju uporabljati pravila veljavnega slovenskega pravopisa; to velja zlasti za pisanje letnic (1960--61), navajanje strani (str. 99--115, 650--58), pisavo lastnih imen, uporabo ločil (pomišljaj naj se zapisuje kot --).

K članku je treba priložiti izvleček (do 150 besed) ter pet ključnih besed v jeziku izvirnika in v angleščini.

Avtorji opravijo korekturo svojega prispevka.

Opombe in reference se pišejo kot opombe pod črto. V tekstu so opombe označene z indeksi nad vrstico in takoj za ločilom (npr. ... kot navaja Dilthey.³). Citate in literaturo je treba navajati po spodnjih primerih (različno za monografije in članke v periodiki):

1. Wilhelm Dilthey, *Zgradba zgodovinskega sveta v duhoslovnih znanostih*, prevedla Samo Krušič in Alfred Leskovec, Založba Nova revija, Ljubljana 2002.

2. Klaus Held, »Husserls These von der Europäisierung der Menschheit«, v: Otto Pöggeler (ur.), *Phänomenologie im Widerstreit*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt ob Majni 1989, str. 13--39.

3. Rainer Wiehl, »Gadamers philosophische Hermeneutik und die begriffsgeschichtliche Methode«, *Archiv für Begriffsgeschichte*, 10/45 (2003), str. 10--20.

4. Dilthey, op. cit., str. 31. Held, nav. d., str. 50.

5. Ibid., str. 15. Isto, str. 20.

»Author-date« način referiranja je prav tako sprejemljiv. V tem primeru naj se bibliografski vir navaja v oklepaju (npr. Dilthey 2002: 56). Na koncu članka je nato treba obvezno priložiti seznama virov in citirane literature, urejena po abecednem redu, npr.:

141

1. Dilthey, Wilhelm (2002) *Zgradba zgodovinskega sveta v duhoslovnih znanostih*. Prevedla Samo Krušič in Alfred Leskovec. Ljubljana: Založba Nova revija.

2. Held, Klaus (1989) »Husserls These von der Europäisierung der Menschheit«. V: *Phänomenologie im Widerstreit*, Otto Pöggeler (ur.), (str.) 13--39. Frankfurt ob Majni: Suhrkamp Verlag.

3. Wiehl, Rainer (2003) »Gadamers philosophische Hermeneutik und die begriffsgeschichtliche Methode«, *Archiv für Begriffsgeschichte*, 10/45, (str.) 10--20.

ISSN 1318-3362

UDK 1

PHAINOMENA

REVIJA FENOMENOLOŠKEGA DRUŠTVA V LJUBLJANI

JOURNAL OF THE PHENOMENOLOGICAL SOCIETY OF LJUBLJANA

GLAVNA UREDNICA – EDITOR IN CHIEF

Andrina Tonkli Komel

UREDNIŠKI ODBOR – EDITORIAL BOARD

Jan Bednarik, Tine Hribar, Valentin Kalan, Branko Klun, Dean Komel, Ivan Urbančič, Franci Zore

MEDNARODNI ZNANSTVENI SVET – INTERNATIONAL ADVISORY BOARD

Koordinacija – Coordination: Dean Komel

Damir Barbarić (Zagreb), Rudolf Bernet (Leuven), Arno Baruzzi (Augsburg), Philip Buckley (Montreal), Umesh C. Chattopadhyaya (Allahabad), Ion Co-poeru (Cluj), Jean Grondin (Montreal), Jean François Courtine (Paris), Renato Cristin (Trieste), Lester Embree (Boca Raton), Günter Figal (Tübingen), Andrzej Gniazdowski (Warszawa), Klaus Held (Wuppertal), Heinrich Hüni (Wuppertal), Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Freiburg), Dimitri Ginev (Sofia), Guy van Kerckhoven (Brussel/Bochum), Pavel Kouba (Prague) Thomas Luckmann (Konstanz), Javier San Martín (Madrid), Viktor Molchanov (Moscow), Tadashi Ogawa (Kyoto), Željko Pavić (Zagreb) Tatiana Shchyttsova (Minsk), Gunter Scholtz (Bochum), Hans Rainer Sepp (Freiburg), Öney Sözer (Istanbul), Silvia Stoller (Wien), Rainer Thurnher (Innsbruck), Peter Trawny (Wuppertal), Helmuth Vetter (Wien), Dan Zahavi (Copenhagen), Bernhard Waldenfels (Bochum), Andrzej Wierciński (Toronto), Ichiro Yamaguchi (Yokohama)

Revija izhaja dvakrat letno (dva dvojna zvezka: junij, november) – Currently published twice a year (two double issues: June, November).

Revija objavlja članke s področja fenomenologije, hermenevtike, zgodovine filozofije, filozofije kulture, filozofije umetnosti in teorije znanosti. Recenzentske izvode knjig pošiljajte na naslov uredništva.

The journal covers the fields of phenomenology, hermeneutics, history of philosophy, philosophy of culture, philosophy of art, phenomenological theory of science. Books for review should be addressed to the Editorial Office.

NASLOV UREDNIŠTVA – EDITORIAL OFFICE ADDRESS

Andrina Tonkli Komel, Nova revija d. o. o., Dalmatinova 1, 1000 Ljubljana
tel.: (386 1) 433 40 47; fax: (386 1) 433 42 50
e-mail: info@nova-revija.si

Oddelek za filozofijo (kab. 432b), Filozofska fakulteta, Aškerčeva 2, 1000 Ljubljana
tel.: (386 1) 241 11 06

e-mail: dean.komel@guest.arnes.si

spletna stran – website: <http://www.fenomenolosko-drustvo.si>

