

**BEYOND NIHILISM?
—
ONKRAJ NIHILIZMA?**

PHAINOMENA

Revija za fenomenologijo in hermenevtiko
Journal of Phenomenology and Hermeneutics

35 | 136-137 | June 2026

BEYOND NIHILISM? — ONKRAJ NIHILIZMA?

Institute Nova Revija for the Humanities

*

Phenomenological Society of Ljubljana

Ljubljana 2026

PHAINOMENA

Revija za fenomenologijo in hermenevtiko

Journal of Phenomenology and Hermeneutics

Glavna urednica: | Editor-in-Chief:

Andrina Tonkli Komel

Uredniški odbor: | Editorial Board:

Jan Bednarik, Andrej Božič, Tine Hribar, Valentin Kalan,
Branko Klun, Dean Komel, Ivan Urbančič †, Franci Zore.

Tajnik uredništva: | Secretary:

Andrej Božič

Mednarodni znanstveni svet: | International Advisory Board:

Pedro M. S. Alves (University of Lisbon, Portugal), *Babette Babich* (Fordham University, USA), *Damir Barbarić* (University of Zagreb, Croatia), *Renaud Barbaras* (University Paris 1 Panthéon-Sorbonne, France), *Miguel de Beistegui* (The University of Warwick, United Kingdom), *Azelarabe Lahkim Bennani* (Sidi Mohamed Ben Abdellah University, Morocco), *Rudolf Bernet* (KU Leuven, Belgium), *Petar Bojanić* (University of Belgrade, Serbia), *Philip Buckley* (McGill University, Canada), *Umesh C. Chattopadhyay* (University of Allahabad, India), *Gabriel Cerel* (University of Bucharest, Romania), *Cristian Ciocan* (University of Bucharest, Romania), *Ion Copoeru* (Babeş-Bolyai University, Romania), *Jean François Courtine* (Paris-Sorbonne University, France), *Renato Cristin* (University of Trieste, Italy), *Massimo De Carolis* (University of Salerno, Italy), *Alfred Denker* (College of Philosophy and Theology Vallendar, Germany), *Mădălina Diaconu* (University of Vienna, Austria), *Donatella Di Cesare* (Sapienza University of Rome, Italy), *Lester Embree* †, *Adriano Fabris* (University of Pisa, Italy), *Cheung Chan Fai* (Chinese University of Hong Kong, Hong Kong), *Günter Figal* †, *Dimitri Ginev* †, *Andrzej Gniazdowski* (Polish Academy of Sciences, Poland), *Jean Grondin* (University of Montreal, Canada), *Klaus Held* †, *Friedrich-Wilhelm von Herrmann* †, *Małgorzata Holda* (University of Łódź, Poland), *Heinrich Hüni* †, *Ilya Inishev* (National Research University Higher School of Economics, Russia), *Tomas Kačerauskas* (Vilnius Gediminas Technical University, Lithuania), *Richard Kearney* (Boston College, USA), *Guy van Kerckhoven* (KU Leuven, Belgium), *Pavel Kouba* (Charles University in Prague, Czech Republic), *Ioanna Kuçuradi* (Maltepe University, Turkey), *Susanna Lindberg* (Leiden University, The Netherlands), *Thomas Luckmann* †, *Jeff Malpas* (University of Tasmania, Australia), *Michael Marder* (University of the Basque Country, Spain), *Viktor Molchanov* (Russian State University for the Humanities, Russia), *Veronica Neri* (University of Pisa, Italy), *Liangkang Ni* (Sun Yat-Sen University, China), *Cathrin Nielsen* (Frankfurt a. M., Germany), *Karel Novotný* (Charles University in Prague, Czech Republic), *Tadashi Ogawa* (Kyoto University, Japan), *Žarko Pačić* (University of Zagreb, Croatia), *Željko Pavić* (Leksikografski zavod Miroslav Krleža, Croatia), *Christophe Perrin* (University of Louvain, Belgium), *Dragan Prole* (University of Novi Sad, Serbia), *Antonio Ziriñ Quijano* (National Autonomous University of Mexico, Mexico), *Ramsey Eric Ramsey* (Arizona State University, USA), *Rosemary Rizo-Patrón Boylan de Lerner* (Pontifical Catholic University of Peru, Peru), *Alfredo Rocha de la Torre* (Pedagogical and Technological University of Colombia, Colombia), *Hans Ruin* (Södertörn University, Sweden), *Marco Russo* (University of Salerno, Italy), *Javier San Martín* (National Distance Education University, Spain), *Gunter Scholtz* (Ruhr-University Bochum, Germany), *Hans Rainer Sepp* (Charles University in Prague, Czech Republic), *Tatiana Shchyttsova* (European Humanities University, Lithuania), *Önay Sözer* (Boğaziçi University, Turkey), *Michael Staudigl* (University of Vienna, Austria), *Silvia Stoller* (University of Vienna, Austria), *Tōru Tani* (Ritsumeikan University, Japan), *Rainer Thurnher* (University of Innsbruck, Austria), *Peter Trawny* (University of Wuppertal, Germany), *Trong Hieu Truong* (Vietnam National University Ho Chi Minh City, Vietnam), *Lubica Učnik* (Murdoch University, Australia), *Helmuth Vetter* (University of Vienna, Austria), *Ugo Vlaisavljević* (University of Sarajevo, Bosnia and Herzegovina), *Jaroslava Vydrová* (Slovak Academy of Sciences, Slovakia), *Bernhard Waldenfels* †, *Andrzej Wierciński* (University of Warsaw, Poland), *Ichirō Yamaguchi* (Toyo University, Japan), *Chung-Chi Yu* (National Sun Yat-sen University, Taiwan), *Holger Zaborowski* (University of Erfurt, Germany), *Dan Zahavi* (University of Copenhagen, Denmark), *Wei Zhang* (Sun Yat-sen University, China).

Lektoriranje: | Proof Reading:

Andrej Božič

Oblikovna zasnova: | Design Outline:

Gašper Demšar

Prelom: | Layout:

Žiga Stopar

Tisk: | Printed by:

DEMAT d.o.o., digitalni tisk

Naklada: | Print Run:

70 izvodov | 70 copies

Uredništvo in založništvo: | Editorial Offices and Publishers' Addresses:

Inštitut Nove revije, zavod za humanistiko
Institute Nova Revija for the Humanities

Fenomenološko društvo v Ljubljani
Phenomenological Society of Ljubljana

Filozofska fakulteta | Oddelek za filozofijo (kab. 432b)

Vodovodna cesta 101, 1000 Ljubljana, Slovenija
Tel.: (386 1) 24 44 560

Aškerčeva 2, 1000 Ljubljana, Slovenija
Tel.: (386 1) 2411106

Rokopise, ki jih želite predložiti za objavo v reviji, in vsa morebitna vprašanja glede publikacije pošljite na naslednji elektronski naslov: *phainomena@institut-nr.si*.

Please send the manuscripts, which you would like to submit for publication in the journal, and any potential queries to the following e-mail address: *phainomena@institut-nr.si*.

★

Revija *Phainomena* objavlja članke s področja fenomenologije, hermenevtike, zgodovine filozofije, filozofije kulture, filozofije umetnosti in teorije znanosti. Recenzentske izvide knjig pošiljajte na naslov uredništva. Revija izhaja štirikrat letno. Za informacije glede naročil in avtorskih pravic skrbí *Inštitut Nove revije, zavod za humanistiko*.

The journal *Phainomena* covers the fields of phenomenology, hermeneutics, history of philosophy, philosophy of culture, philosophy of art, and phenomenological theory of science. Books for review should be addressed to the Editorial Office. It is published quarterly. For information regarding subscriptions and copyrights please contact the *Institute Nova Revija for the Humanities*.

★

Finančna podpora: | Financially Supported by:

Javna agencija za znanstvenoraziskovalno in inovacijsko dejavnost Republike Slovenije | *Slovenian Research and Innovation Agency*

Članki v reviji so objavljeni v okviru: | Papers in the journal are published within the framework of:

- Raziskovalni program P6-0341 | Research program P6-0341;
- Raziskovalni projekt J6-70215 | Research project J6-70215;
- Infrastrukturni program I0-0036 | Infrastructure program I0-0036.

★

Revija *Phainomena* je vključena v naslednje podatkovne baze: | The journal *Phainomena* is indexed in:

Digitalna knjižnica Slovenije; DiRROS; DOAJ; EBSCO; Emerging Sources Citation Index (Web of Science); ERIH PLUS; Humanities International Index; Internationale Bibliographie der geistes- und sozialwissenschaftlichen Zeitschriftenliteratur; Internationale Bibliographie der Rezensionen geistes- und sozialwissenschaftlicher Literatur; Linguistics and Language Behavior Abstracts; ProQuest; Revije.si (JAK); Scopus; Social Science Information Gateway; Social Services Abstracts; Sociological Abstracts; The Philosopher's Index; Ulrich's Periodicals Directory; Worldwide Political Science Abstracts.

Enojna številka: | Single Issue: 10 €

Dvojna številka: | Double Issue: 16 €

phainomena.com
phainomena@institut-nr.si

BEYOND NIHILISM? | ONKRAJ NIHILIZMA?

TABLE OF CONTENTS | KAZALO

Werner Stegmaier	
Halt in Zeit-Spiel-Räumen der menschlichen Orientierung. Zum Umgang mit der Zeit im Nihilismus. Ein Impuls	5
<i>Opora v časoprostorjih človeškega orientiranja. O spoprijemanju s časom v nihilizmu. Impulz</i>	
Dean Komel	
Nesodobnost filozofije v epohi nihilizma	33
<i>Non-Contemporaneity of Philosophy in the Epoch of Nihilism</i>	
Denis Mauko	
Usoda nihilizma. Evropska linearna naracija in Spenglerjeva ciklična alternativa	63
<i>The Fate of Nihilism. The European Linear Narrative and Spengler's Cyclic Alternative</i>	
Manca Erzetič	
Razmislek in pričevanje nihilizma pri Ivanu Urbančiču	81
<i>Contemplation and Testimony of Nihilism in Ivan Urbančič</i>	
Peter Trawny	
Hypernihilismus. Erste Skizze	97
<i>Hipernihilizem. Prva skica</i>	
Trong Hieu Truong	
Die expressionistische Phänomenologie. Spinoza, Schelling, Schopenhauer	111
<i>Ekspresionistična fenomenologija. Spinoza, Schelling, Schopenhauer</i>	
Tomislav Dretar & Petar Šegedin	
Toward an Appraisal of Scheler's Thoughts on the Modern Scientific Worldview and the Human Being. In the Interpretation of the Croatian Philosopher Branka Brujić	133
<i>Na poti k ovrednotenju Schelerjevih misli o modernem znanstvenem svetovnem nazoru in o človekovem prebivanju. V interpretaciji hrvaške filozofinje Branke Brujić</i>	

Nuoheng Du

How the Other First Appears as a Certain Kind of Person. A Phenomenological Clarification of Initial Personality Attribution 157

Kako se drugi najprej pojavi kot določena oseba. Fenomenološka razjasnitev začetne atribucije osebnosti

Bence Peter Marosan

Krisis unserer globalen, ökologischen Lebenswelt und Kritik der instrumentellen Vernunft. Öko-ethische und öko-politische Reflexionen von einem Husserl'schen Standpunkt 203

Kriza našega globalnega, ekološkega življenjskega sveta in kritika instrumentalnega uma. Eko-etične in eko-politične refleksije s husserlovskega stališča

Andrzej Gniazdowski

Wie ist eine Phänomenologie des Staates möglich? Ein Beitrag zur politischen Phänomenologie 227

Kako je mogoča fenomenologija države? Prispevek k politični fenomenologiji

Johannes Vorlauffer

„Verheyterung“. Über das Wahrheitsgeschehen, erörtert im Rückblick von Martin Heideggers Ereignisdenken auf die Fundamentalontologie und im Hinblick auf den Grundvollzug des psychotherapeutischen Prozesses 249

»Zvedrênje«. O dogajanju resnice z vidika mišljenja dogodja glede fundamentalne ontologije pri Martinu Heideggru in z vidika temeljnega izvrševanja psihoterapevtskega procesa

Jurij Verč

Nepopolnost, relacije in zgodovina. Od evolucije do kvantne fizike in sodobne družbene teorije 275

Imperfection, Relations, and History. From Evolution to Quantum Physics and Contemporary Social Theory

Alfredas Buiko

The Eye in the Triangle and the Thing Itself. A Phenomenology of Conspiracy Theories 301

Oko v trikotniku in stvar sama. Fenomenologija teorij zarote

Mindaugas Briedis & Rūta Briedienė	
Genetic Phenomenology of the Complementarity Between Surrealism and Radiology	323
<i>Genetična fenomenologija komplementarnosti med nadrealizmom in radiologijo</i>	
Jurij Selan & Uršula Podobnik	
Understanding Adult Drawing. Between Traditional and Modern Perspectives of Drawing Development	347
<i>Razumeti risanje odraslih. Med tradicionalnimi in modernimi perspektivami glede risarskega razvoja</i>	
HISTORICAL THINKING AND THE QUESTION OF NATION ZGODOVINSKO MISLENJE IN VPRAŠANJE NARODA	
Vanja Sutlić	
[Zgodovinsko-prirodna določenost naroda]	395
<i>[Historical-Natural Determination of Nation]</i>	
Damir Barbarić	
Pot v obrat. Ob delu Vanje Sutlića	399
<i>Toward the Turn. On the Works of Vanja Sutlić</i>	
Ivan Urbančič	
Aporije teorij o etničnem in nacionalnem ter problem identitete	403
<i>The Aporias of the Theories of Ethnicity and Nationality, and the Problem of Identity</i>	
Dean Komel	
Sutlićeva miselna zapuščina	407
<i>The Legacy of Sutlić's Thought</i>	
<i>Manuscript Submission Guidelines</i>	417
<i>Navodila za pripravo rokopisa</i>	421

DIE EXPRESSIONISTISCHE PHÄNOMENOLOGIE

SPINOZA, SCHELLING, SCHOPENHAUER

Trong Hieu TRUONG

University of Social Sciences and Humanities, Vietnam National University
Ho Chi Minh City, 10-12 Dinh Tien Hoang, Saigon Ward, Ho Chi Minh City,
Vietnam

ttronghieu89@gmail.com

Expressionist Phenomenology. Spinoza, Schelling, Schopenhauer

Abstract

The concept of expression plays a central role in Spinoza's doctrine of substance. With it, a new line of ontological thinking was opened—one that extends from Spinoza through Leibniz, Schelling, and Schopenhauer to Heidegger and Deleuze. From that innovation onward, substance came to be thought in relation to its

trong hieu truong

expression, giving rise to a groundbreaking shift in the way the question of being is approached. Being expresses itself by revealing itself. This idea brings together the concepts of three thinkers—Spinoza, Schelling (in his philosophy of identity), and Schopenhauer—within a problematic that, although worked out with varying degrees of differentiation, remains unified in a certain respect. We may identify this as the point of departure for an expressionist phenomenology. The starting point here is the positing of appearance as expression, which prepares the ground for bringing together the phenomenological investigation of manifestation with the ontological expression of being. This expressionist understanding enriches the phenomenological standpoint in its engagement with the ontological question of the revelation of being. Phenomenality thus proves to be the expressive core of being, which—despite, or precisely because of, its apparent secondary status—remains irreducible for any thematization of being.

Keywords: expression, modality, being, identity, phenomenality.

Ekspresionistična fenomenologija. Spinoza, Schelling, Schopenhauer

112 *Povzetek*

Pojem izraza oziroma ekspresije igra osrednjo vlogo v nauku o substanci pri Baruchu Spinozi. Z njim se je razprla nova ontološka smer mišljenja, ki sega od Spinoze prek Leibniza, Schellinga in Schopenhauerja do Heideggra in Deleuza. Ker je odtlej substanco potrebno misliti v odnosu do njenega izraza, je nastopila prelomna sprememba znotraj pristopanja k vprašanju biti. Bit se izraža tako, da se razkriva. S takšno idejo se pojmovanja treh mislecev – Spinoze, Schellinga (v njegovi filozofiji identitete) in Schopenhauerja – srečujejo znotraj problematike, ki je v določenem smislu enovita, četudi je razdelana z različnimi stopnjami diferenciacije. To lahko opredelimo kot izhodišče za ekspresionistično fenomenologijo. Osnovna predpostavka zadeva pojavljanje kot izraz, kar omogoča, da fenomenološko raziskavo manifestacije povežemo z ontološko ekspresijo biti. Takšno ekspresionistično razumevanje lahko fenomenološko stališče obogati v njegovem spoprijemanju z ontološkim vprašanjem razkrivanja biti. Fenomenalnost se potemtakem izkazuje kot ekspresivno jedro biti, ki ostaja – kljub svojemu očitnemu sekundarnemu statusu ali nemara natanko zaradi njega – za sleherno tematizacijo biti nereduktibilno.

Ključne besede: ekspresija, modalnost, bit, identiteta, fenomenalnost.

„Alles Seyn strebt zu seiner Offenbarung.“
F. W. J. Schelling

1. Von der Expression zur Modalontologie und der Status des Phänomens bei Spinoza

Dass der Seinsfrage ein phänomenologisches Verhältnis innig innewohnt, greift auf eine lange Diskussion zurück. Nachweisen lässt sie sich bereits so früh wie in Berkeleys bewusstseinsimmanentem Empirismus, der „any existence, out of the minds or thinking things which perceive them“, verneint, somit „esse“ als „*percipi*“ setzt, d. h. das Sein auf den phänomenalen Bereich des Wahrgenommenen zurückführt (Berkeley 1949, 42). Eine explizite Auseinandersetzung mit diesem Bezug des Seins zum Phänomen, des Ontologischen zum Phänomenologischen, kommt erst mit den großen Projekten der sogenannten phänomenologischen Ontologie im zwanzigsten Jahrhundert. Husserl gilt als eine Landmarke dieser Denkrichtung, indem er das „Sein als Bewußtsein“ bzw. „Sein als Erlebnis“ vom „Sein als Ding“ unterscheidet (vgl. Husserl 1976, 76). Das will sovielsagen wie: Alles „transzendente Sein“ sei ausgeschaltet, eingeklammert, und an die Stelle dessen trete das „Vermeintsein“, d. h. „alle Arten von Korrelaten, die Vermeintheiten, die Noemata“ (Husserl 1952, 76). Somit etabliert Husserls phänomenologische Ontologie nichts anderes als eine intentionale Seinsverfassung, die gerade im bewusstseinsphilosophischen Rahmen der Korrelationalität zu verorten ist. Eben von diesem Paradigma gehen viele weitere Versuche aus, sei es der von Heidegger oder der von Sartre. Heidegger, z. B., zumindest in seiner frühen Phase, erweist die phänomenologische Ontologie in erster Linie als die Daseinsanalytik, die gerade deswegen als Fundamentalontologie gilt, weil nur durch das Fundament des Daseins die ontologische Seinsfrage deren Sinn zu eröffnen habe. Anders gesagt offenbare sich der Sinn des Seins dem Dasein allein, und zwar durch das Da-sein des Daseins in seinem In-der-Welt-sein (vgl. Heidegger 2006).

113

Nach wie vor steht hier ein Moment der Subjektivität als Bezugspunkt, um den herum die Phänomenalität zur ontologischen Konsequenz gelangt. Bemerkenswert ist dabei der augenfällige Auftritt des Begriffes der Modi, und zwar derart, dass sogar derselbe als ein Kernpunkt des phänomenologischen Diskurses funktioniert. Denken wir nur an denjenigen philosophiegeschichtlichen Paradigmenwechsel von der Was-Frage zur Wie-Frage, der die Phänomenologie charakterisiert, wobei die Objekte nicht mehr als „Substrate ihrer Eigenschaften“, sondern „in subjektiven Erscheinungsweisen, Gegebenheitsweisen uns bewußt werden“:

114

Gestalten wir nun dies zu einer neuen universalen Interessenrichtung, etablieren wir ein konsequentes universales Interesse für das *Wie* der Gegebenheitsweisen und für die *Onta* selbst, aber nicht geradehin, sondern als Objekte in ihrem *Wie*, eben in der ausschließlichen und ständigen Interessenrichtung darauf, *wie* im Wandel relativer Geltungen, subjektiver Erscheinungen, Meinungen die einheitliche, universale Geltung Welt, *die* Welt für uns zustande kommt: wie also das ständige Bewußtsein für uns zustande kommt vom universalen Dasein, vom Universalhorizont realer, wirklich seiender Objekte, deren jedes, selbst wenn es in Sonderheit bewußt ist als schlicht daseiendes, so nur bewußt ist im Wandel seiner relativen Auffassungen, Erscheinungsweisen, Geltungsmodi. (Husserl 1956, 147.)

Wenn eine Thematisierung der Phänomenalität mit einer Problematisierung der Erscheinung- bzw. Gegebenheitsweisen durch die Modalität des *Wie* untrennbar zusammengeht, dann tendiert eine phänomenologische Ontologie unvermeidbar dazu, eine Modalontologie zu sein. Die phänomenologische Ontologie ist im Prinzip die Modalontologie. Der phänomenologische modale Umgang mit den Erscheinung- bzw. Gegebenheitsweisen erörtert das Sein modalerweise als Seinsweisen. Das Ontische wird das „ontisch Vermeinte“ in dessen Modi. Das Gewicht der Betrachtung der Seinsmodi im phänomenologischen Diskurs bestätigt hinreichend diese Tendenz.

Aber die Verbindung der Seinsfrage mit der modalen Perspektive ist keine Erfindung der modernen Phänomenologie. Spinoza ist womöglich der größte Bahnbrecher dieser Fragestellung. Obwohl nicht explizit formuliert, kann die spinozistische Substanzlehre insofern als eine Ontologie betrachtet werden,

als in Hinsicht auf die Substanz die Seinsfrage zu verorten ist. Das will nicht sagen, dass es dabei um Heideggers ontologische Differenz zwischen „Sein“ und „Seiendem“ gehe. Eine strenge terminologische Unterscheidung zwischen „esse“ und „ens“, deren ontologischer Vorrang auf dem ersteren liegt, kam zwar in der mittelalterlichen Philosophie schon vor, was eine Konsequenz der Platon- und Aristoteles-Rezeption war.¹ Diese Unterscheidung sieht jedoch bei Spinoza ziemlich vage aus. Das Seiende (*ens*) tritt einmal als die allgemeinste Gattung auf, die „durchaus allen Individuen in der Natur zukömmt“ (*omnia Naturæ individua ad unum genus, quod generalissimum appellatur [...] notionem entis, quæ ad omnia absolute Naturæ individua pertinet*; Spinoza 2008, 384). Die Terminologie des Seienden in einem solchen allgemeinen Sinn kann keineswegs ein bestimmtes Seiendes bezeichnen, sondern bedeutet so etwas wie die Seiendheit (*entitas*) bzw. die Realität (*realitas*) selbst, die die ganze Natur ergreift, ja das Sein aller Individuen andeutet. Es erinnert uns an den uralten aristotelischen ontologischen Anspruch auf „das Seiende als Seiendes“ (τὸ ὄν ἢ ὅν; Aristoteles, *Metaphysik*, IV 1, 1003a), wobei „τὸ ὄν“ auch kein konkretes Seiendes bedeutet und nur damit dazu führt, dass die Ontologie später den Namen der allgemeinen Metaphysik erlangt, d. h. der „Wissenschaft von den allgemeineren Prädikaten des Dinges“ (*metaphysica universalis [...] scientia praedicatorum entis generalioru*; Baumgarten 2011, § 4). Die Ontologie, um ihren Namen zu verdienen, behandelt in erster Linie kein bestimmtes Seiendes sowie keine bestimmte Region der Seienden, sondern die Seiendheit selbst, das Sein aller Seienden. Bei Spinoza erhält das Seiende im Sinn des Seins selbst (im Bezug zu den Individuen) ebenso den Status des Allgemein-Ontologischen.

115

Hierbei entsteht die Spannung zwischen dem Sein als solchem und Gott als einem höchsten, doch bestimmten Seienden. Aristoteles artikulierte sie durch die Frage danach, „ob die erste Philosophie allgemein ist oder auf eine einzelne Gattung und eine einzelne Natur geht“ (ἡ πρώτη φιλοσοφία καθόλου ἐστίν, ἢ περί τι γένος καὶ φύσιν τινὰ μίαν; Aristoteles, *Metaphysik*, VI 1, 1026a). Anders gestellt lautet sie, ob die erste Philosophie die Ontologie oder die Theologie sein

1 Vgl. Boethius 1988, 28. Heidegger würde eine solche Unterscheidung vermutlich nicht mit seiner ontologischen Differenz gleichsetzen.

soll. Obwohl die Gliederung der Metaphysik in der Tradition von Wolff und Baumgarten die Ontologie als die universale Metaphysik von der Theologie als der speziellen trennt, kann man nicht einfach den allgemeinen Seinsstatus von Gott ignorieren. Die Frage, ob Gott ein Seiendes unter anderem oder das Seiende schlechthin, nämlich das Sein selbst ist, lässt sich nicht endgültig entscheiden. Was hier zu sagen ist, lautet nur: Wenn Spinoza von einem ewigen, unendlichen Seienden, d. h. Gott oder der Natur, spricht (*æternum namque illud, et infinitum Ens, quod Deum, seu Naturam appellamus*; 2008, 382), geht es weniger um eine Trennung Gottes als eines bestimmten Seienden von dem Seienden als Sein, als vielmehr darum, dass die absolute Substanz das Seiende schlechthin, das Sein selbst ist. Es geht zwar um die Natur als *eine* Substanz, aber diese Substanz ist nicht die eine unter anderem, sondern einzig und total, und zwar gerade in dem Sinne, dass sie das einzige und totale Sein aller Individuen verkörpert. Insofern ist die Substanzlehre die Ontologie.

116 Nun wollen wir diese Ontologie der Substanz als Modalontologie bezeichnen, weil der Aufbau ihres Inhalts auf eben einer ontologischen Modalität gründet, die die Entfaltung der substantiellen Einheit durch die modale Vielheit ermöglicht. Damit ist die Rolle der Attribute und der Modi gemeint, die Spinozas Substanzlehre kennzeichnen. Dieser Schritt markiert eine radikale Wende in der Philosophiegeschichte, erinnert man sich an die über lange Zeit dominierende Tradition der transzendenten Ontologie im Platonismus, Neuplatonismus sowie Christentum, die das Seiende gegenüber dem Nichtseienden in einem Zwei-Welten-Modell transzendiert. Eben diese Transzendenz charakterisiert das Verhältnis der Vielheit zur Einheit, des Nichtseienden und des minder Seienden zum Seienden bzw. dem maximalen Seienden – dem Einen. Die ontologische Architektur der Transzendenz stellt einen ontischen Umbruch in der Seinsordnung der Welt dar, d. h. den Abgrund zwischen dem Seienden und dem Nichtseienden.² Gerade aus diesem theoretischen Umstand ragt die spinozistische Substanzlehre hervor, indem sie die Seinseinheit der einheitlichen Welt wiederbestätigt, somit sich selbst als eine immanente Ontologie erweist, die die Mannigfaltigkeit der Welt als seinsimmanent betrachtet.

2 Dieser Abgrund kann als ein Prototyp der sogenannten „ontologischen Differenz“ angesehen werden, wenngleich nicht im strengen Sinn Heideggers.

Diese ganze immanente Ontologie gründet gerade auf der Einführung der Modalität in das Ontologische. Deren echte Bedeutung besteht darin, die Vielheit bzw. die Mannigfaltigkeit durch die Attribuierung und Modifizierung immanent in der Seinsordnung stattfinden zu lassen, ohne dass die Substanz als das Eine und das Ganze damit das Mindeste an der Seinseinheit verlieren würde. Es gebe zwar „Denken“ und „Ausdehnung“, aber sie seien nichts anderes als Attribute Gottes (*Cogitatio attributum Dei est; Extensio attributum Dei est*; Spinoza 2008, 162 und 164), und nicht die selbstständigen Substanzen, so wie sie Descartes vorstellt. Es gebe zwar „Körper“, aber er sei nur „Modus, der die Wesenheit Gottes, insofern er als ausgedehntes Ding betrachtet wird, auf gewisse und bestimmte Weise ausdrückt“ (*corpus [...] modum, qui Dei essentiam, quatenus, ut res extensa, consideratur, certo, et determinato modo exprimit*; Spinoza 2008, 160). Es gebe zwar „Liebe“ sowie „Begierde“, aber sie seien nur „Modi des Denkens“ (*Modi cogitandi, ut amor, cupiditas*; Spinoza 2008, 162). Die Vielheit existiert zwar, aber nicht als subsistierende Substanz, sondern als Attribuierung und Modifizierung der substantiellen Einheit. Dieser Unterschied zwischen der Substanz und den Attributen bzw. den Modi ist die ontologische Differenz der Modalontologie, die den modalen Seinsstatus der Vielheit verortet. Die Vielheit ist, aber sie ist gerade dadurch, dass sie nicht ist, sondern nur das modifiziert bzw. bestimmt, was substantiell ist. Die ontologische Ortschaft der Vielheit ist dieser Nichtort des Modalen. Somit schiebt die Modalontologie den Sinn der Seinsfrage an einen anderen Bereich des nichtseienden Modalen. Obwohl Spinozas Lehre irgendwie einen ontologischen Vorrang der Substanz über die Attribute bzw. die Modi zu implizieren scheint, bedeutet das nichtseiende Modale von unserer Einsicht her keineswegs das ontologisch Minderwertige. Das Modale kann zwar in gewissem Maße ontologisch nachrangig im Vergleich zur Substanz sein, aber es ist in dem Sinn nachrangig, dass die Substanz als das Vorrangige nicht anders sein kann, als sie durch die Modi als das Nachrangige ist. Insofern ist das Modale vielmehr eben der echte Kernpunkt der Substanzlehre, ohne dessen Virtualität die Substanz ihre Realität total verliert.

Gerade in diesem ontologischen Gewicht der Modalität besteht der implizite Schnittpunkt zwischen der spinozistischen Lehre und der Phänomenologie. Entspricht die spinozistische Verschiebung des Seinsgewichts der Substanz

an den modalen Bereich nicht der phänomenologischen Ausschaltung der Seinssetzung? Obwohl die letztere das reale Sein ausschaltet, um die Modi des Bewusstseins zu setzen, während die erstere die Seinseinheit der Substanz als der Natur und Gottes aufrechterhält, haben beide ebenfalls das Seinsgewicht der Modalität hervorzuheben. Kann man also zur Behauptung gelangen, dass gerade diese Modalität das Ontologische ins Phänomenologische überführt? Ebendort ist der Ort, wo wir Spinozas Begriff der Expression zur Diskussion bringen wollen.

118 Dass der Begriff der Expression eine Sonderstelle in der Philosophie Spinozas einnimmt, ist nicht etwas Neues. Die radikal immanente Ontologie behandelt die einfache Substanz bzw. das Sein als die Pluralität der Modifikationen, die trotzdem in dieser substantiellen Einfachheit immanent bleiben. Der Kernpunkt einer solchen immanenten Ontologie liegt gerade an dem bereits besprochenen Verhältnis der Substanz zu deren Attributen bzw. Modi. Dieses Verhältnis gründet auf der Expression selbst. Wenn uns diese Lehre in der Tat eine neue Ontologie anbietet, die wir in diesem Aufsatz als eine Modalontologie zu bezeichnen pflegen, die die Frage nach dem Sein eben durch dessen Attribuierung bzw. Modalisierung behandelt, dann ist die Expression der Schlüssel zum Verständnis einer solchen Ontologie. Sie charakterisiert eben die Art und Weise, wie die Attribuierung bzw. Modalisierung der Substanz, also des Seins selbst, stattfindet. Die Substanz bzw. das Sein kann nicht anders als durch dessen Modalisierung als Expression gedacht werden.

Eine nähe Auseinandersetzung mit dem Text belegt, dass dieser Begriff von Spinoza nicht immer einheitlich, oder zumindest nicht immer explizit auf derselben Ebene gebraucht wurde. Es kann zum einen um die Definition gehen, wobei die Definition das Definierte ausdrückt. Die Expression des Definierten durch die Definition gelingt, weil die Natur des Definierten schon in der Definition eingeschlossen ist:

1) dass die richtige Definition eines jeden Dinges nichts in sich schliesst noch ausdrückt, als die Natur des definierten Dinges, woraus sodann

2) folgt, dass nämlich keine Definition eine bestimmte Zahl von Individuen in sich schliesst oder ausdrückt, da sie nichts Anderes als die

Natur des definirten Dinges ausdrückt. (Spinoza 2008, 95.)³

Zum anderen kann sich die Expression auf den Zusammenhang zwischen dem Geist und dem Körper bzw. zwischen dem menschlichen Körper und dem äußeren Körper beziehen. Dieser Zusammenhang besteht, indem der Geist den menschlichen Körper vorstellt, sowie der menschliche Körper den äußeren. Der menschliche Körper, der Leib auf Deutsch, spielt dabei so etwas wie eine vermittelnde Rolle. Der Geist ergreift den äußeren Körper durch diese Vermittlung des eigenen aus: „Der menschliche Geist fasst einen äußern Körper nur durch die Vorstellungen der Affectionen seines Körpers als wirklich daseyend auf.“ (Spinoza 2008, 209.) Dieses Vorstellungsverhältnis greift grundsätzlich auf dasjenige der Expression zurück. Dass der Geist den Körper auffasst bzw. vorstellt, bedeutet Spinoza zufolge, dass der letztere durch den ersteren ausgedrückt wird: der „Geist drückt nur, so lange der Körper dauert, das wirkliche Daseyn seines Körpers aus und begreift auch nur so lange die Affectionen des Körpers als wirkliche“ (Spinoza 2008, 535). Eine solche Expression in Hinsicht auf die Entsprechung zwischen dem menschlichen Geist und Körper kann wegen seiner Endlichkeit inadäquat sein: „die Vorstellung der Affection des menschlichen Körpers schliesst [...] nicht die adäquate Erkenntniss des Körpers selbst in sich oder drückt dessen Natur nicht adäquat aus“ (Spinoza 2008, 213).

119

Aber der primäre Sinn der Expression, auf den wir uns fokussieren möchten, besteht in der zentralen Beziehung zwischen dem Sein und dessen Attribuierung bzw. Modalisierung. Das ist gerade die Grundlage für die Formulierung einer spinozistischen Ontologie. Die Expression ist dabei der Ausdruck des Absoluten, also der Substanz selbst, und zwar durch deren Attribute und Modi. Die spinozistische ontologische Differenz charakterisiert sich selbst durch eine ontologische Ungleichheit zwischen dem Sein und dem Nichtsein, die jener ontologischen Expression zugrunde liegt. Das Sein ist das, was sich selbst ausdrückt, während Attribute und Modi die Ausdrücke sind.

3 Obwohl man dabei die Definition im Allgemeinen, d. h. die Definition aller Einzeldingen, vor Augen hat, kann der Punkt auch in Hinsicht auf Gott, die Substanz bzw. das absolut unendliche Seiende, einbezogen werden, weil gerade in Gott alle Bestimmungen aller Einzeldinge eingeschlossen werden.

Insofern sie aber „nur“ Ausdrücke sind, sind sie nicht das Sein selbst, sondern das Nichtsein.

Gerade Deleuze ist derjenige, der besser als jeder andere die zentrale Rolle der Expression in Spinozas Lehre herausgestrichen hat (vgl. Deleuze 1968). Was er nicht gesehen hat, ist deren phänomenologische Bedeutung. Die Expression ist Spinozas Fortsetzung einer Tradition, die sich mit der uralten philosophischen Beziehung „ἐν καὶ πᾶν“ auseinandersetzt. An die Stelle dessen, was der Neuplatonismus „πρόοδος“ und die mittelalterliche christliche Philosophie „emanatio“ ontogenetisch nennt, tritt der Modalexpressionismus, wobei das Eine sich als Vielheit der Modi ausdrücken lässt. Er ist ebenfalls der Ersatz dessen, was Nikolaus von Kues als „explicatio“ von „complicatio“ bezeichnet (vgl. Nikolaus von Kues 1994). Es geht in dieser Beziehung nicht nur um eine ontologische bzw. ontogenetische. In dieser Ontogenese steckt das Phänomenologische selbst, indem das Thema der „Theophanie“, das Phänomen bzw. die Offenbarung Gottes, gerade mit diesem Kontext zusammenhängt. Die Emanation, der göttliche ontogenetische Vorgang, ist also die Phänomenalisierung Gottes. Alle Seienden sind Phänomene Gottes, Offenbarungen des Seins schlechthin. Nun entzieht sich der Modalexpressionismus zwar jener genetischen Phäno-Onto-Theologie, aber nur, um eine neue, modale an ihre Stelle zu setzen.

Dass die Substanz sich selbst durch ihre Modi ausdrückt, kann auf andere Weise so lauten, wie dieselbe erscheint. Das Sein drückt sich selbst aus, indem es sich selbst offenbart. Diese Punkte bleiben bei Spinoza zwar immer noch implizit, aber er eröffnet schon eine Denklinie, die ihn mit Schelling und Schopenhauer verbindet und die wir als Ansatz einer expressionistischen Phänomenologie betrachten können. Der Ausgangspunkt dabei ist die Setzung der Erscheinung als Expression, die die Grundlage dafür vorbereitete, die phänomenologische Erörterung der Manifestation in Verbindung mit dem ontologischen Ausdruck des Seins zusammenzubringen.

2. Schelling und die Phänomenalisierung als Expression der absoluten Identität

Obwohl eine Auseinandersetzung mit der Identität als dem Absoluten Schelling schon ganz früh auf verschiedene Weisen besetzt hatte,⁴ fand ein explizites Projekt der Identitätsphilosophie, und zwar von Spinozas Substanzlehre ausgehend, seine vollständig umfassendste Darstellung erst im sogenannten Würzburger System. Gerade dieses *System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere* expliziert besser als jede andere Schrift derselben Phase Behauptungen, die wir durch Spinoza-Lektüre schon vorweggenommen haben. Wie bei Spinoza die alleinheitliche Substanz weder „res cogitans“ noch „res extensa“ sei, so ist Schellings Ausgangspunkt auch der Versuch, das Absolute diesseits der „Unterscheidung zwischen Subjekt und Objekt“ (Schelling 1856b, 140) in der Sphäre der Reflexion, d. h. der Sphäre unserer Subjektivität und unserer Endlichkeit zu erfassen. Anders gesagt sei in der absoluten Hinsicht es ein und dasselbe, „das da weiß, und das da gewußt wird“ (Schelling 1856b, 137). Das Absolute werde erkannt, aber nicht so, als ob es als das zu erkennende Objekt einem erkennenden Subjekt entgegenstände, sondern werde in und durch die „ewige Gleichheit des Subjekts und des Objekts als die Substanz alles Wissens“ (Schelling 1856b, 145) erkannt. Die Erkenntnis dieser Gleichheit oder der absoluten Identität als der wahren Substanz des Wissens sei die höchste, absolute Erkenntnis der Vernunft. Unter der Vernunft ist nicht ein subjektives Vermögen zu verstehen, sondern „das Selbsterkennen jener ewigen Gleichheit“ (Schelling 1856b, 142).

121

Diese ewige Gleichheit als die absolute Identität weist auf einen wesentlichen Verknüpfungspunkt der Philosophiegeschichte hin, der bis auf Parmenides'

4 Selbst in den früheren Phasen thematisierte Schelling mehrmals die Frage nach der absoluten Identität. Dieser Anspruch steht nicht an sich dem Transzendentalismus entgegen, sondern kann gerade auf dem transzendentalen Boden eingelöst werden: „Die Natur soll der sichtbare Geist, der Geist die unsichtbare Natur sein. Hier also, in der absoluten Identität des Geistes in uns und der Natur außer uns, muß sich das Problem, wie eine Natur außer uns möglich sei, auflösen.“ (Schelling 1856a, 56.) An einer anderen Stelle steht: „Die ganze Philosophie geht aus, und muß ausgehen von einem Princip, das als das absolut Identische schlechthin nicht objektiv ist.“ (Schelling 1856c, 624.)

ontologische These über die Identität des Seins und des Denkens zurückgreift und durch verschiedene Arten und Weisen den gemeinsamen Betrieb des Deutschen Idealismus motiviert. Anders als Hegel, für den der lange Prozess der Vermittlung der Errungenschaft der absoluten Identität zugrunde liegt, bestätigt Schelling die Unmittelbarkeit derselben, die sich durch die Identität der Essenz und der Existenz in Struktur des ontologischen Beweises erweist: „Das Absolute ist dasjenige, welches unmittelbar durch seine Idee auch ist“, und diese Idee sei „die unmittelbare Affirmation von Sein“ (Schelling 1856b, 149). Der Satz der Identität $A=A$ als der Grundsatz des Würzburger Systems bedeutet ebenso „die unmittelbare Erkenntnis Gottes oder des Absoluten selbst“ (Schelling 1856b, 150). Anders als Hegel, der die absolute Negativität in der Vermittlung immer wieder betont, vertritt Schelling die Philosophie der Positivität: „Gott ist die absolute Affirmation von sich selbst.“ (Schelling 1856b, 148.) Diese Selbstaffirmation Gottes oder der absoluten Substanz macht eigentlich auch die „allgemeine Affirmation der Gleichheit von Subjekt und Objekt“ (Schelling 1856b, 148) aus, in der das Eine sowohl das Affirmierende als auch das Affirmierte sei. Die Positivität der Selbstaffirmation des Absoluten ist daher die echte Grundlage der Identitätsphilosophie, wobei die Unterscheidung des Subjektiven und des Objektiven gerade auf jenen relativen Ausdruck des absoluten Einen als des Affirmierenden und des Affirmierten sich zurückführen lässt.

122

Darin besteht ein Projekt, das sich selbst als mehr grundlegend als die philosophiegeschichtlich tief gewurzelte Auffassung versteht, die die langzeitige Unterscheidung zwischen dem Subjektiven und dem Objektiven sowie zwischen dem Idealen und dem Realen verfestigt. Das Absolute als solches sei weder subjektiv noch objektiv, weder ideal noch real. Es sei die Identität beider. Diese Identität sei aber auch nicht die Identität beider einfach Entgegengesetzten, sondern „eine Identität der Identität“ (Schelling 1856b, 173), weil das Subjektive und das Objektive wesentlich, d. h. qualitativ schon identisch seien, und nur unwesentlich, d. h. quantitativ als die Entgegengesetzten gesetzt. Alles, was sei, sei „Eines, nämlich die absolute Identität“ (Schelling 1856b, 179). Alles, was als subjektiv oder objektiv entgegengesetzt sei, sei nicht, sondern nur Ausdruck des Seins des absoluten Einen. Die Verschiedenheit gehöre also nicht „zum Wesen, zum wahren esse, sondern vielmehr zum non-esse, zum Nichtsein

der Dinge, und ist eine bloße Bestimmung derselben, nicht inwiefern sie sind (denn da sind sie Eins), sondern inwiefern sie nicht sind“ (Schelling 1856b, 156). Das schlechthinnige Sein, insofern es denkbar ist, könne also „keine wesentliche oder qualitative Differenz“ sein, und eine Differenz, wenn überhaupt, könne nur eine quantitative oder unwesentliche sein (Schelling 1856b, 179). Das Subjektive und das Objektive bzw. das Ideale und das Reale sind also nicht zu hypostasieren, haben für sich kein Seinsgewicht, sondern sind nur als Ausdruck des Seins zu verstehen, der nicht das Sein selbst ist.

Es ist nicht zufällig, dass der Terminus „Ausdruck“ hier zutage tritt. Ohne diesen entscheidenden Begriff kann die Identitätsphilosophie den Inhalt des Absoluten nicht artikulieren. Weil das Absolute selbst das Unthematisierbare ist, kann das Sein sich selbst nicht anders als durch dessen Ausdruck thematisieren lassen. Wie ist der ontologische Status des Ausdrucks in der Schelling'schen Ontologie der Identitätsphilosophie und was hat der mit dem Phänomenologischen zu tun?

Die absolute Substanz als die absolute Identität bzw. die absolute Gleichheit sei diejenige, die „notwendig und immer dieselbe bleibt“, aber als dieses immer dasselbe Bleibende werde „auf verschiedene Weise ausgedrückt“ (Schelling 1856b, 148). Wenn das Absolute die Identität sei, verkörpere der Ausdruck, der die mannigfaltige Welt des Relativen einführt, die Verschiedenheit. Zwar ist die absolute Identität das ultimative Prinzip des Alls, aber trotzdem oder gerade deswegen ist sie inhaltslos, weil jeder artikulierbare Inhalt uns sofort dem Bereich der Mannigfaltigkeit sowie der Verschiedenheit liefert, der die Unterscheidung des Subjektiven und des Objektiven zugrunde liegt. Anders gesagt würde das System des Alls mit dem Absoluten allein nicht aufgebaut, sondern unvermeidlich in Rücksicht auf das Relative, das System des Einen in Rücksicht auf das Viele.

Diese spinozistische Erbschaft, die Ontologie des Seins der Substanz und des Nichtseins der expressiven Modi, wird im Schelling'schen System der Identität sogar expliziter auf das phänomenologische Schwergewicht verwiesen. Die Erörterung des Besonderen im Bezug zum All, des Endlichen zum Unendlichen, der Vielheit zur Einheit, der Modi zur Substanz, stellt zwei Perspektiven dar, die das gedoppelte Leben des Besonderen im All reflektieren. Das Besondere könne einerseits „ein Leben im Absoluten“, d. h. „das Leben der

Idee“ erleben, wobei es sich selbst als das Endliche im All als dem Unendlichen auflöse (Schelling 1856b, 187). Andererseits verselbstständige das Besondere „ein Leben in sich selbst“, das aber „getrennt von dem Leben in Gott ein bloßes Scheinleben“ sei (Schelling 1856b, 187). Dies bedeutet, dass das Besondere kein eigenes Leben, kein Sein für sich habe. Eine wahre Betrachtungsweise des ontologischen Status des Besonderen hat die Wahrheit desselben nur im All als dem Absoluten, dem Sein selbst zu verorten. Das Besondere sei selbst das „relative Nichtsein“, das auch das Wesen der „Erscheinung“ kennzeichnet (Schelling 1856b, 187). Die Besonderheit als plurale Modalität der Modi charakterisiert die Phänomenalität als das Nichtsein im Bezug zum All als der absoluten Substanz. Noch einmal lässt sich die Onto-Phänomenalität durch die Modalität bestätigen. Die Wahrheit des Seins ist das All als die absolute Identität bzw. absolute Gleichheit, wobei die Besonderheit, ja alle Differenz nicht qualitativ, d. h. nicht seinsgemäß, sondern nur quantitativ, d. h. modaler- und phänomenalerweise gesetzt wird. In diesem Zusammenhang ist der Ausdruck bzw. die Expression ein anderer Name der Erscheinung selbst. Diese phänomenologische Expressivität wird gerade im Ontologischen verortet. Was dem Subjekt als Objekt erscheint, d. h. wo die Differenzierung bzw. Besonderung schon stattfindet, kann nur der mannigfaltige Ausdruck des identischen Seins sein. Die Expression ist das echte Wesen der allein im Bezug des Objekts zum Subjekt zu verortenden Erscheinung. Die Expression des Seins ist die modale Erscheinung desselben.

In dieser expressionistischen Onto-Phänomenologie soll der auffällig wichtige Begriff der „Potenz“ berücksichtigt werden. Weil der absoluten Identität jede Unterscheidung und somit jede Bestimmung bzw. jeder artikulierbare Inhalt fehlt, und die Ausführung eines Systems der Philosophie jedoch all dieser Elemente bedarf, ist es nötig, die Potenz einzuführen, um die systematische Entfaltung der inhaltlichen Vielheit und Bestimmtheit zu behandeln. Dabei ist ein tiefer philosophiegeschichtlicher Hintergrund einzubringen, der auf das uralte Begriffspaar ἐνέργεια/δύναμις (*actus/potentia*) zurückgreift. Die Erörterung desselben ist von einer Auseinandersetzung mit dem Absoluten nicht getrennt, und zwar seitdem Aristoteles ein Prinzip voraussetzte, „dessen Wesen Wirklichkeit ist“ (ἡ οὐσία ἐνέργεια; Aristoteles, *Metaphysik*, XII 6, 1071b). Dieses Wesen sei nichts anderes als Gott selbst, der eben wegen seiner

reinen Wirklichkeit alles andere, was möglich ist, verwirklichen könne. Dieses Denkmotiv ist vielleicht eines der einflussreichsten, das die Konzeptionen des Absoluten von Plotin über das Mittelalter bis zur Moderne beherrschte. Gerade bei Schelling liegt es ebenfalls vor. Während Gott „unmittelbar kraft seiner Selbstaffirmation auch absolutes All, Universum, nicht nur als das, außer welchem nichts ist, sondern auch als das, in welchem alle Möglichkeit Wirklichkeit ist“ (Schelling 1856b, 174 f.), sei, sei alles Besondere bzw. Einzelne bloß Möglichkeit, die Potenz, die ihre vollendete Wirklichkeit nur im Absoluten findet. Jede Besonderung ist in Prinzip die Potenzierung, die ihre Verwirklichung nur im absoluten Allgemeinen hat. Die potenzierte Welt des Besonderen enthält für sich keine Wahrheit, ist nur die Erscheinungswelt, deren Wahrheit auf das Ding an sich als das Absolute zurückzugreifen ist. Die Phänomenalisierung als Ausdruck ist die Potenzierung.

Die potenzierte Welt hat zwar für sich keinen Seinswert im strengen Sinn des Wortes, aber das absolute Sein, das diskursiv unartikulierbar ist, kann sich als die Wirklichkeit schlechthin nicht anders als durch die Potenzierung, die Bildung der phänomenalen Welt, ausdrücken. Das System der Philosophie, die Darstellung des absoluten All, ist unvorstellbar ohne die expressionistischen Potenzierungen desselben. Deswegen ist der Begriff der Potenz ganz zentral für die Ausführung des Systems, das sich in die Natur- und die Geistesphilosophie einteilt. Das Reale (Gott als Affirmiertsein) und das Ideale (Gott als affirmierend) sind demzufolge potenzielle Ableitungen der wirklichen absoluten Identität. Deren Differenzierung bezeichnet eigentlich eben die Erscheinungsweisen derselben. Potenzierung als Differenzierung des Realen und des Idealen und Erscheinung sind ein und dasselbe. Die differenzierende Potenzierung ist die expressionistische Phänomenalisierung des Absoluten. Die Konstruktion der Natur und der idealen Welt als der modalen, potenziellen Erscheinungsweisen des absoluten wirklichen identischen All verfolgt ganz und gar dieses Schema der Potenzierung. Die Natur stellt sich demnach durch drei Potenzen dar: die Materie, „sofern in ihr die Bewegung [...] dem Sein untergeordnet ist“, die Materie, „sofern in ihr die Formen der Bewegung Formen der Thätigkeit sind“, und die „organische Natur“ (Schelling 1856b, 134 f.). Ähnlich lässt sich die ideale Welt als das „Wissen“, das „Handeln“ und die „Kunst“ potenzieren (Schelling 1856b, 136). Sowohl die Natur als auch die

ideale Welt schließen jeweilig eine höhere Stufe des absolut-Potenzlosen ein: für das erstere der Mensch als die Vernunft, für das letztere der Staat (objektiv) und die Philosophie (subjektiv).⁵ Streng genommen gehört die Potenz zwar dem phänomenalen Reich des Nicht-Seins an, aber die Systematisierung der prinzipiell nicht seienden Vielheit führt sich gerade durch diese Potenzierung aus. Dabei sehen wir den Bezug der Potenz zu Phänomen und Expression. Die phänomenalisierende Expression potenziert sich und die phänomenale Potenz drückt sich aus.

3. Schopenhauer und die Expression des Willens

126 Hierbei ist Schopenhauers Auseinandersetzung mit dem Schelling'schen Projekt der Identitätsphilosophie auffällig. Dieses Projekt sei, ihm zufolge, zwar ein Versuch, über Fehler aller damaligen Philosophien hinauszugehen, die „entweder vom Objekt oder vom Subjekt ausgingen und demnach das eine aus dem anderen zu erklären suchten“, indem es „weder Objekt noch Subjekt zum eigentlichen ersten Ausgangspunkte macht, sondern ein drittes, das durch Vernunft-Anschauung erkennbare absolutum, welches weder Objekt noch Subjekt, sondern die Einerleiheit beider ist“ (Schopenhauer 1982, 60). Der Anspruch auf die „Identität von Subjekt und Objekt“ vermeide „dennoch jene beiden entgegengesetzten Fehler nicht“, sondern vereinige vielmehr nur beide in sich:

indem sie selbst in zwei Disziplinen zerfällt, nämlich den transzendentalen Idealismus, der die Fichtesche Ich-Lehre ist und folglich nach dem Satz vom Grunde das Objekt vom Subjekt hervorgebracht oder aus diesem herausgesponnen werden läßt, und zweitens die Naturphilosophie, welche ebenso aus dem Objekt allmählig das Subjekt werden läßt. (Schopenhauer 1982, 60 f.)

Schopenhauers Kritik zielt jedoch vielmehr auf Schellings Verfehlen des Anspruchs auf die absolute Identität ab, als auf diesen Anspruch selbst. Gerade eine solche Identität ist auch dasjenige, wonach die Schopenhauer'sche

5 Vgl. Schelling 1856b, 136.

Philosophie sich sehnt, was eine gewisse positive Schelling-Rezeption bei Schopenhauer erweist. Die Hauptleistung der Identitätsphilosophie bestehe ihm zufolge in der Sehnsucht nach dem „Grundtypus, der in allen Erscheinungen sich wiederfindet“ (Schopenhauer 1982, 213). Die sogenannte Identität sei nichts anderes als „die Analogie zwischen allen Erscheinungen“ (Schopenhauer 1982, 214), die in ihrer differenzierten Erscheinung der Grundtendenz der Polarisierung bzw. Duplizierung ausgesetzt sind, und trotz dieser phänomenalen Differenzierung immer wieder auf eine identische substantielle Einheit verweisen.

Nun liegt der eigentümliche Beitrag Schopenhauers zur Rezeption der Schelling'schen Identitätsphilosophie, die auch eine Modifizierung derselben ist, nicht woanders als daran, jene absolute Identität als den Willen zu identifizieren: „in allen Ideen, d. h. in allen Kräften der unorganischen und allen Gestalten der organischen Natur, *einer und derselbe Wille* es ist, der sich offenbart, d. h. in die Form der Vorstellung, in die *Objektivität*, eingeht“ (Schopenhauer 1982, 213). Eben dessen Einheit gebe „eine innere Verwandtschaft zwischen allen seinen Erscheinungen“ zu erkennen (Schopenhauer 1982, 213). Der Wille sei es also, der erscheint und in allen differenzierten Erscheinungen ein und dasselbe bleibt. Er sei das absolute identische Substratum der Erscheinung, das allen Erscheinungen zugrunde liegt. Ebendort lässt sich die Spur einer transformativen Kant-Rezeption auch nachweisen. Was für Kant als das Ding an sich, „das transscendentale Objekt“ bzw. der Grund der Erscheinung (Kant, *KrV*, B 333) immer noch unbestimmt gewesen war, bestimmte Schopenhauer als den Willen.

Der Wille sei demnach das echte Dings an sich, das erscheint und daher die Substanz aller Erscheinungen ist. Er sei zugleich auch die absolute Identität, die in allen differenzierenden Phänomenalisierungen identisch bleibt. Der Wille erweist sich daher als eine Rezeption sowie Verwandlung der Kant'schen und Schelling'schen These, die aber beide durch einen neuen Fokus verbindet. Der Inhalt einer Phänomenalisierung der Identitätsphilosophie wird dadurch immer deutlicher. Nicht zufällig ist es, dass die Schelling'sche expressionistische Begrifflichkeit in Hinsicht auf die Potenz als die Phänomenalisierung von Schopenhauer bemerkenswert wiederaufgenommen wurde. Der „Wille objektiviert sich auf eine neue

deutlichere Art“ heißt, dass die Erscheinung bzw. die Expression, d. h. die Objektivation des Willens immer „ein höher potenziertes Analogon in sich aufnimmt“ (Schopenhauer 1982, 216). Dass der Wille sich auf mehrere Stufen objektiviert, heißt, dass er erscheint, sich selbst ausdrückt, und sich selbst in dieser erscheinenden Expression durch mehrere Potenzen analogisch, d. h. identisch potenziert. Die Potenzierung ist die konkrete Art und Weise der expressionistischen Phänomenalisierung.

Schluss

128 Solche Thematisierungen des absoluten Einen, in dem alles absolut gleich ist – sei es bei Spinoza, Schelling oder Schopenhauer –, stellen eine viel radikalere These dar, als sie auf den ersten Blick scheint. Der Versuch, über die Einseitigkeit des Subjektivismus sowie des Objektivismus, des Idealismus sowie des Realismus hinauszugehen, oder, anders gesagt, den identischen Kern aller Differenzierungen und Duplizierungen zu identifizieren, sehnt sich nach einem ursprünglicheren Zustand als demjenigen, in dem die sowohl der Transzendentalphilosophie als auch der Naturphilosophie zugrundeliegende Unterscheidung von Subjektivität und Objektivität sich etabliert. Obwohl die Phänomenologie, so wie der moderne Grundvater Husserl sie konzipierte, zweifellos im Boden der Subjektivität fest verankert ist, ruft jene Initiative des identitätsphilosophischen Projekts den Impuls für eine andere Möglichkeit des phänomenologischen Philosophierens hervor, das irgendwie dieses subjektive Territorium überschreitet.

Heidegger machte den ersten Schritt, indem er die Erscheinung der Welt, die nicht als Objektivität gegeben sei, in dem Sein des Daseins als In-der-Welt-sein verankert, wobei Dasein weniger ein neuzeitliches Subjekt ist als vielmehr eine weltliche Öffnung für Sinn (vgl. Heidegger 2006). Fink entwickelt diesen Denkweg hinsichtlich der Welt zu einem vorsubjektiven Erscheinen, wobei die Welt nicht durch die Konstitution eines Subjekts entstehe, sondern den Boden jeder Modalisierung der Dinggegebenheiten ausmache:

Oder gründet das Wirklichsein aller Dinge insgesamt in der Weltwirklichkeit – können wir nur auf ihrem Boden staunend fragen, warum Seiendes ist, warum Geistiges und Materielles, warum

Naturdinge und Kunst Dinge, warum Lebewesen, warum Menschen und Götter – und warum nicht eine leere, lautlose Stille? (Fink 1959, 210.)

Im Anschluss an diese Tendenz expliziert auch Patočka die asubjektive Phänomenologie, wo der Grund des Erscheinens nicht im bloßen Bereich der Subjektivität zu verorten sei, sondern irgendwie wieder in einer Weltganzheit bestehe. Was Husserl als die natürliche Welt einzuklammern pflegte, erweist sich nun als der unreduzierbare Horizont der Erscheinung:

Die Phänomenologie des Weltganzen, welcher dies vorschwebt, ist keine Metaphysik, welche hinter den Erscheinungen eine „wahre Welt“ zu entdecken strebt, sondern der Versuch, die Erscheinungen selber auf die in ihnen selbst gegenwärtige eine Ganzheit durchsichtig zu machen. (Patočka 1991, 264.)

Auch Merleau-Pontys Thematisierung von „*chair du monde*“ weist auf dieselbe Richtung hin, wobei das Fleisch als ein anonymes Sein fungiere, das weder reine Materie noch reiner Geist, sondern ein vorsubjektiver Urstoff sei, aus dem sich Sehender und Gesehenes erst ausdifferenzieren (vgl. Merleau-Ponty 1979).

129

Alle erwähnten Beispiele belegen hinreichend eine gedankliche Nähe, die doch auf eine Denklinie zurückgreift, die das Thema der Untersuchung ist: Das Ding an sich, das Kant unbestimmt ließ, wurde von Schelling als die absolute Identität bezeichnet, die bei Schopenhauer als der Wille gilt. Sie alle führen sozusagen auf einen einzigen Grund der Erscheinung (Kant, *KrV*, B 333) zurück, der selbst der Erscheinung, der Beziehung der Objektivierung und der Subjektivierung, der Intendierung als Thematisierung, vorangeht.

All diese Versuche bleiben grundsätzlich im Rahmen des klassischen, gewissermaßen negativen Phänomenbegriffs, der nicht über den phänomenologischen Standpunkt der Phänomenalität im modernen Sinn verfügt. Was in der vorliegenden Untersuchung als „Phänomenologie“ zu charakterisieren ist, besteht jedoch vorerst in der Erörterung des Status des Phänomens hinsichtlich der Expression des absoluten Seins. Das Phänomen als die Expression des Seins verhält sich ambivalent. Es scheint einerseits zwar nachrangig zu sein, indem es als Expression des Seins nicht das absolute Sein selbst ist. Andererseits ist es, indem diese Expression das einzige mögliche Feld

der Thematisierung des Seins ist, dem Ontologischen ebenso essentiell. Es ist nicht so, dass die Erscheinung nur das Äußere des Seins wäre, welches das Sein äußerte, wobei diese Äußerung den Seinswert herabsetzte. Vielmehr bildet die Phänomenalität den innigen Kern des Seins, der dasselbe zum Ausdruck bringt.

Alles Gesagte zielt daher nicht darauf, den ontologischen Status des Phänomens als Expression herabzusetzen. Im Gegenteil liegt die Bedeutung der Erörterung. Zwar sei der Ausdruck, nämlich die Expression, nicht das Sein selbst, besitze für sich kein Seinsgewicht, aber ohne dieses ontologische Nullgewicht der Seinsexpression bleibt das Seinsgewicht des Seins, d. h. der absoluten Substanz selbst, Null. Das zu Thematisierende des Seins kann nichts anderes als die Expression des Seins sein. Es ist nicht nur so, dass alles Sein zur Offenbarung strebe (Schelling 1993, 14), wie Schelling einmal artikulierte. Es ist vielmehr so, dass diese Offenbarung – die Erscheinung als Expression des Seins – das Sein selbst als das erscheinende Sein ist.

130 Die vorliegende Arbeit erleuchtet daher nicht nur den Expressionismus der Phänomenologie. Sie versucht somit ebenso die Ontologie des einheitlichen Seins auf diese expressionistische Phänomenalität zurückzuführen. Somit erläutert die Untersuchung einerseits die Phänomenalität der Expression, andererseits den Expressionismus des Phänomens, und expliziert dadurch die Art und Weise, wie die Ontologie sich auf die Phänomenologie bezieht, nämlich durch die modalisierte, phänomenale Expression des Seins.

Bibliography | Bibliografija

- Aristoteles. 1989. *Metaphysik. Erster Halbband*. Hrsg. von H. Seidl. Übers. von H. Bonitz. Hamburg: Felix Meiner.
- . 1991. *Metaphysik. Zweiter Halbband*. Hrsg. von H. Seidl. Übers. von H. Bonitz. Hamburg: Felix Meiner.
- Baumgarten, Alexander Gottlieb. 2011. *Metaphysik*. Lateinisch/Deutsch. Hrsg. und übers. von G Gawlick und L. Kreimendahl. Stuttgart: Frommann-Holzboog.
- Berkeley, George. 1949. *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge. The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne. Bd. 2*. Hrsg. von T. E. Jessop. London: Thomas Nelson and Sons.
- Boethius, Anicius Manlius Severinus. 1988. „Wie die Substanzen in dem, was sie sind, gut sein können, obwohl sie kein substantial Gutes sein können.“ In A. M. S. Boethius, *Die theologischen Traktate*, Lateinisch/Deutsch, hrsg. und übers. von M. Elsässer, 34–45. Hamburg: Felix Meiner.
-

-
- Deleuze, Gilles. 1968. *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris: Les Editions de Minuit.
- Fink, Eugen. 1959. *Alles und Nichts. Ein Umweg zur Philosophie*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Heidegger, Martin. 2006. *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer.
- Husserl, Edmund. 1952. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften. Husserliana V*. Hrsg. von M. Biemel. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- . 1956. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. Husserliana VI*. Hrsg. von W. Biemel. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- . 1976. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. Husserliana III/1*. Hrsg. von K. Schuhmann. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Kant, Immanuel. 1904. *Kritik der reinen Vernunft. Zweite Auflage. Gesammelte Schriften. Bd. III*. Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: Georg Reimer.
- Merleau-Ponty, Maurice. 1979. *Le Visible et l'Invisible*. Hrsg. von C. Lefort. Paris: Gallimard.
- Nikolaus von Kues. 1994. *Die belehrte Unwissenheit. Buch I. Lateinisch/Deutsch*. Hrsg. und übers. von H. G. Senger und P. Wilpert. Hamburg: Felix Meiner.
- Patočka, Jan. 1991. „Weltganzes und Menschenwelt. Bemerkungen zu einem zeitgenössischen kosmologischen Ansatz.“ In J. Patočka, *Die Bewegung der menschlichen Existenz*, hrsg. von K. Nellen, J. Němec und I. Srubar. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph. 1993. *Die Weltalter. Fragmente*. Hrsg. von M. Schröter. München: C. H. Beck.
- . 1856a. *Ideen zu einer Philosophie der Natur. Als Einleitung in das Studium dieser Wissenschaft. Sämtliche Werke. Abt. I. Bd. II*. Hrsg. von K. F. A. Schelling. Stuttgart: Cotta.
- . 1856b. *System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere. Sämtliche Werke. Abt. I. Bd. VI*. Hrsg. von K. F. A. Schelling. Stuttgart: Cotta.
- . 1856c. *System des transszendentalen Idealismus. Sämtliche Werke. Abt. I. Bd. III*. Hrsg. von K. F. A. Schelling. Stuttgart: Cotta.
- Schopenhauer, Arthur. 1982. *Die Welt als Wille und Vorstellung. Sämtliche Werke. Bd. I*. Hrsg. von H.-W. Freiherr von Löhneysen. Darmstadt: WBG.
- Spinoza, Baruch de. 2008. *Ethica, ordine geometrico demonstrata. Werke. Bd. II*. Lateinisch/Deutsch. Hrsg. von K. Blumenstock. Übers. von B. Auerbach. Darmstadt: WBG.
-



Phainomena 34 | 134-135 | November 2025

Witold Plotka – Andrej Božič (Eds.)

The Thought of Leopold Blaustein in Context. Critical Essays and Materials

Witold Plotka | Aleksandra Gomulczak | Amadeusz Citlak
| Wojciech Starzyński | Hicham Jakha | Daniele Nuccilli
| Magdalena Gilicka | Filip Borek | Filip Gołaszewski | Leopold
Blaustein | Małgorzata Hołda



Phainomena 34 | 132-133 | June 2025

Transitions | Prehajanja

Dean Komel | Paulina Sosnowska | Jaroslava Vydrová | Da-
vid-Augustin Mândruț | Manca Erzetič | Dragan Prole | Min-
daugas Briedis | Irakli Batiashvili | Dragan Jakovljević | Jo-
hannes Vorlauffer | Petar Šegedin | Željko Radinković | René
Dentz | Malwina Rolka | Mimoza Hasani Pllana | Audran
Aulanier | Robert Gugutzer | Damir Smiljanić | Silvia Dadà



Phainomena 33 | 130-131 | November 2024

Dean Komel – Alfredo Rocha de la Torre – Adriano Fabris (Eds.)

Human Existence and Coexistence in the Epoch of Nihilism

Damir Barbarić | Jon Stewart | Cathrin Nielsen | Ilia Inishev
| Petar Bojanić | Holger Zaborowski | Dragan D. Prole | Su-
sanna Lindberg | Jeff Malpas | Azelarabe Lahkim Bennani |
Josef Estermann | Chung-Chi Yu | Alfredo Rocha de la Torre
| Jesús Adrián Escudero | Veronica Neri | Žarko Pačić | Werner
Stegmaier | Adriano Fabris | Dean Komel

