

**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 Paić* (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

HALT IN ZEIT-SPIEL-RÄUMEN DER MENSCHLICHEN ORIENTIERUNG

ZUM UMGANG MIT DER ZEIT IM NIHILISMUS. EIN IMPULS

Werner STEGMAIER

Universität Greifswald, Birkenweg 4, D-17498 Weitenhagen, Deutschland
| Foundation for Philosophical Orientation, P.O. Box 331334, Nashville TN-
37203, Tennessee, USA

stegmai@uni-greifswald.de | stegmai.pr@t-online.de

**Hold in the Leeway of Time and Space in Human Orientation. On Dealing with
Time in Nihilism. An Impulse**

Abstract

Today, we no longer live in a world of final, fixed, absolute certainties, as traditional metaphysics once claimed. This nihilism can be experienced as a loss, but also as a liberation. We are now used to coming to terms with a highly complex world of

werner stegmaier

unsurveyable, ever-expanding, and constantly changing networks of interrelationships and to finding new ways to live in a comfortable way under such circumstances. We know that all these networks have their time. The paper sketches the basic outline of how time and history are handled in human orientation. It shows that in human orientation spatialization of time, through which it finds stability, and temporalization of that stability, through which it does justice to life, which is ceaselessly changing, interact in diverse ways. In human orientation, leeway of time and space is opened up, within which it can both find a hold and move.

Keywords: nihilism, orientation, time, history, hold, spatialization, temporalization, leeway of time and space.

Opora v časoprostorjih človeškega orientiranja. O spoprijemanju s časom v nihilizmu. Impulz

Povzetek

- 6 Danes ne živimo več v svetu dokončnih, trdnih, absolutnih gotovosti, kakršne je nekoč zagovarjala metafizika. Takšen nihilizem lahko izkusimo kot izgubo, a tudi kot osvoboditev. Zdaj smo se navajeni spoprijemati z visoko kompleksnim svetom nepreglednih, neprestano razširjajočih in spreminjajočih se odnosnih omrežij in iskati vedno nove načine, da bi spričo tovrstnih okoliščin živeli udobno. Vemo, da imajo vsa takšna omrežja svoj čas. Članek začrta osnovni obris, kako sta čas in zgodovina obravnavana v človeškem orientiranju. Pokaže, da uprostorjenje časa, s katerim človeško orientiranje pridobi stabilno oporo, in učasenje tovrstne stabilnosti, s katero išče ustreznost nenehno preobražajočemu se življenju, na raznolike načine medsebojno součinkujeta. V orientiranju se odpira časoprostorje, znotraj katerega lahko človek najde oporo in se obenem tudi giblje.

Ključne besede: nihilizem, orientiranje, čas, zgodovina, opora, uprostorjenje, učasenje, časoprostorje.

I. Zeit und Geschichte nach der Auflösung der Metaphysik¹

Wir leben heute – davon gehe ich aus – nicht mehr in letzten, festen, absoluten Gewissheiten, wie sie die überlieferte Metaphysik noch beanspruchte. Das kann als Verlust, aber auch als Befreiung erfahren werden.² Wir sind inzwischen darauf eingestellt, dass wir in einer hochkomplexen Welt von unüberschaubaren, laufend sich vermehrenden und verändernden Beziehungsgeflechten immer neue Wege finden, um auskömmlich existieren zu können. Die Bahnen dieser Wege sind für uns nicht mehr ein an sich bestehendes Sein wie in der antiken und mittelalterlichen Metaphysik und nicht mehr das sich seiner Existenz selbst absolut vergewissernde Denken wie in der modernen Bewusstseinsphilosophie und Erkenntnistheorie, sondern, wie wir auf eine Anregung von Kants Schrift „Was heißt: Sich im Denken orientieren?“³ hin sagen können, die Bahn des Sich-Orientierens. Sie geht der Sache nach den beiden früheren voraus und eröffnet Möglichkeiten der Entscheidung zwischen ihnen und weiteren. Entscheidungen werden durch Ungewissheiten nötig. Die erste, auf die Kant aufmerksam gemacht hat, ist die Orientierungsunterscheidung nach Rechts und Links.⁴ Sie ist Voraussetzung jeder Wahrnehmung, ohne dass Rechts und Links selbst wahrgenommen werden könnten, und entzieht sich einer logischen Definition. Sie ist vom jeweiligen Standpunkt des Betrachters abhängig, kein Gegenstand, sondern eine Bedingung der Möglichkeit des Erkennens von Gegenständen. Man gebraucht sie zumeist problemlos, aber es gibt kein generelles Kriterium ihres Gebrauchs.

7

Mit alldem unterläuft sie die sowohl in der Antike als auch in der Moderne grundlegende Unterscheidung von Wahrnehmen und Denken, auf die auch der kritische Kant weiterhin setzte. Er trug sie nicht mehr in sein kritisches System ein, dachte aber in seinem einschlägigen Aufsatz, mit dem

1 Der Beitrag führt einen früheren Beitrag für *Phainomena* fort (vgl. Stegmaier 2024). Im dortigen Abschnitt 9 („Orientierung als Zeit-Management“) wurden Grundlinien des Folgenden vorgezeichnet. Nietzsche tritt in diesem Beitrag zurück.

2 Vgl. Stegmaier 2012.

3 Vgl. Kant 1968c.

4 Vgl. Kant 1968b.

er im Pantheismusstreit Klärung schaffen und dem geschätzten, kurz zuvor verstorbenen Moses Mendelssohn zu Hilfe kommen wollte, die anfängliche Ungewissheit in der Unterscheidung zwischen Links und Rechts konsequent weiter bis zu der das ganze Leben umfassenden Ungewissheit, ob moralisches Handeln zum Glück führt. Diese Ungewissheit muss nach ihm nicht, kann aber das für ihn zentrale moralische Handeln entmutigen. So wird nach Kant ein „Vernunftglaube“ nötig, der Glaube, dass Gott, von dessen Existenz man nichts wissen kann, in einem jenseitigen Leben, von dem man ebenfalls nichts weiß, für den Ausgleich von Moral und Glück sorgt. Bezieht die Vernunft als höchste Instanz des Wissens aber dessen Gegensatz, das Glauben, in sich ein, wird sie paradox, für sie selbst unbegreiflich.

8 Kants Lösung ist, dass hier „Bedürfnis für Einsicht“ steht (Kant 1968c, 138 Anm.). Das heißt: Um etwas für wahr zu halten, reicht es aus, dass ein lebenswichtiges Bedürfnis danach besteht, auch wenn seine Wahrheit nicht bewiesen werden kann. Eben dies ist der Modus des Sich-Orientierens, beginnend mit der Unterscheidung von Rechts und Links und endend mit angenommenen Wahrheiten auf allen Gebieten des Lebens, an die man sich hält, ohne sie beweisen zu können oder auch nur zu wollen. Wir nennen sie heute Plausibilitäten: Man akzeptiert sie im Wissen, dass sie täuschen und mit der Zeit wechseln können. Plausibilitäten sind ein vorläufiges Wissen und heute der Hauptmodus des Wissens: Man orientiert sich *an* ihnen, ohne sich ihrer jemals völlig sicher zu sein, und behält sich die Entscheidung vor, ihnen von Fall zu Fall zu folgen oder nicht, ohne dafür ein logisches Kriterium zu haben. Es geht dabei nicht um theoretische Fragen, sondern um die Bewältigung des Lebens in immer neuen Situationen, an die keine Theorie heranreicht.

Man kann das Sich-Orientieren als die Leistung definieren, sich in einer Situation zurechtzufinden, um Handlungsmöglichkeiten auszumachen, durch die sich die Situation erfolversprechend bewältigen lässt.⁵ Es schließt mehr ein als die Vernunft, die in der Seins- und Bewusstseinsphilosophie das Leben leiten sollte, außer dem Denken und Wahrnehmen das Fühlen und Wertschätzen, Überlegen und Urteilen, Abwägen und Entscheiden, dazu Stimmungen, Gefühle der Sicherheit und Unsicherheit bis hin zur Angst,

5 Vgl. Stegmaier 2008 (zu Kant: 7 –96; zum Begriff Plausibilität: 14–22).

Erinnerungen und Erwartungen und insbesondere den Zeitdruck, unter dem man handeln muss, wenn man nicht von der Situation überrollt werden will und keine Entscheidungsmöglichkeiten mehr hat. Das alles kann man nur künstlich voneinander trennen. Dafür, es nicht zu trennen, hat sich das „Sich-Orientieren“, das aus der Geographie kommt, als glücklicher Begriff für den Anfang alles Welterschließens und -verstehens erwiesen. Es ist kein Sein, sondern ein teils bewusst, teils unbewusst verlaufender Prozess, der in jeder Situation eine individuelle Gestalt annimmt, dessen allgemeine Strukturen man aber beschreiben kann. Die gängige Substantivierung „Orientierung“ verführt leicht dazu, aus ihm eine „Weltanschauung“ wiederum im Sinn eines feststehenden Wissens von der Welt im Ganzen zu machen.⁶

Der Übergang von Seins- und Bewusstseins- zu Orientierungsbegriffen greift tief. Man kann den Verlust oder den Verzicht auf absolute Gewissheiten mit Nietzsche „Nihilismus“, die Einsicht in die Standpunktabhängigkeit alles Sich-Orientierens „Relativismus“ und die Ausrichtung am erfolgreichen Handeln-Können „Pragmatismus“ nennen. Sie sind für viele, die den verlorenen absoluten Gewissheiten nachtrauern, Schreckgespenster. Man kann jedoch nicht ernsthaft bestreiten, dass wir, bevor wir irgendetwas für mehr oder weniger oder gar absolut gewiss halten können, uns in der Welt, wie sie uns jeweils in ihrer unüberschaubaren Komplexität gegeben ist, orientieren müssen und uns das immer nur unter den Bedingungen unserer jeweiligen Welt und in ihr von einem Standpunkt aus möglich ist, dem andere Standpunkte gegenüberstehen. Wenn ich „wir“ sage, unterstelle ich, dass alle Menschen das nachvollziehen können, also eine hohe philosophische Allgemeinheit dieser Aussagen, bin mir aber natürlich zugleich bewusst, dass es nicht alle nachvollziehen werden und aufgrund anderer Bedingungen und Prägungen auf anderen Einsichten, Bedürfnissen und Standpunkten bestehen werden. Doch auch sie nehmen damit Orientierungsstandpunkte ein. „Leben“ gebrauche ich als sowohl biologischen Begriff für die Existenzbedingung alles

9

6 So erläutert Hermann Lübbe, der den Begriff „Orientierung“ gerne verwendet, ihn als „praxisleitendes Orientierungssystem von konsolidierter Selbstverständlichkeit“ (2012, 345). Die umfassende Potenz des Orientierungs-Begriffs ist damit übergangen. Die Konsolidierung folgt erst aus ihrer Prozessualität und nur in manchen Bereichen und auf gewisse Zeiten.

Erfahrens und Denkens und philosophischen Begriff für den unberechenbaren und unvorhersehbaren Zusammenhang alles Erfahrbaren und Denkbaren, der alles Übrige offenhält. Er ist nicht an die sogenannte „Lebensphilosophie“ gebunden. Wir haben, wie auch für die Orientierung, keinen plausiblen Ersatz für ihn. „Bedürfnisse“ sind Notwendigkeiten des jeweiligen Lebens, die aus dessen komplexen Zusammenhängen entspringen. Sie können unterschiedlich eingeschätzt werden, entscheiden aber ihrerseits für den Gebrauch bestimmter Unterscheidungen. So gibt es auch für sie kein externes Kriterium.⁷

Die Begriffe Leben, Sich-Orientieren und Bedürfnis rückten in den Mittelpunkt, als man sich von der Ewigkeit ab- und Zeit und Geschichte zuwandte. Denn letztlich ist die neue Einsicht in das Problem der Zeit der Ursprung des nach-metaphysischen „Nihilismus“, „Relativismus“ und „Pragmatismus“. Das Problem der Zeit hat die Philosophie von ihrem Beginn an beschäftigt. Parmenides schloss sie vom Sein als Nicht-mehr- und Noch-nicht-Sein, zusammen als Nicht-Sein aus, Heraklit setzte alles auf sie. 10 Seither gab es immer neue philosophische Versuche, Sein und Zeit, die beide offensichtlich gegeben scheinen, im Denken zu vereinbaren. Der nachhaltigste war der des Aristoteles, sie von der Bewegung her zu denken und die diversen und flüchtigen Bewegungen auf der Erde an den regelmäßigen und ewigen Bewegungen der Sterne am Himmel zu messen. Die Ewigkeit, die auch den griechischen Göttern und dem jüdisch-christlichen Gott zukommen sollte, war eine Überzeitlichkeit, und diese Überzeitlichkeit wurde in der Moderne für die Vernunft übernommen, die die Menschen, wenn auch in beschränktem Ausmaß, mit Gott gemein haben sollten. Menschen sollten sich im reinen Denken ihrer eigenen Existenz absolut gewiss sein, wiewohl das menschliche Denken, wie Descartes ausdrücklich betonte, nur ein zeitlicher Prozess im Bewusstsein sein kann,⁸ da ein Prozess für ihn nach der aristotelischen

7 Zu den diversen und teilweise unvereinbaren Definitionsmöglichkeiten von „Bedürfnis“ aus ihrerseits schwer definierbaren Begriffen vgl. Schwemmer 1995. Kant bestimmt „Bedürfnis“ als „subjektiven Grund der Notwendigkeit“, den die Vernunft nicht fühle. Denn sie fühle überhaupt nicht, sondern „sieht ihren Mangel ein und wirkt durch den Erkenntnistrieb das Gefühl des Bedürfnisses“ (Kant 1968c, 138 Anm. u. 139 Anm.).

8 René Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, II 6: *ego sum, ego existo, certum est. Quandiu autem? nempe quandiu cogito.*

Tradition aber eine Substanz voraussetzte, substantialisierte er es erneut zu einer unvergänglichen *res cogitans*.⁹ Newton und Kant versuchten die Zeit, je auf ihre Weise, absolut zu setzen, Newton als *sensorium Dei*, Kant als reine Anschauungsform des transzendentalen Subjekts analog zum Raum.

Als im Lauf des 19. Jahrhunderts die Metaphysik und die Transzendentalphilosophie mit ihren scheinbar überzeitlichen Wahrheiten ihre Plausibilität verlor und alles der Evolution unterworfen wurde, arbeitete man aus verschiedenen Richtungen philosophisch intensiv daran, ganz von Sein auf Zeit umzustellen. Maßgeblich wurden die weitgehend voneinander unabhängigen Ansätze von Henri Bergson, der die Zeit des Bewusstseins aus der Analogie mit dem Raum löste (*Essai sur les donées immédiates de la conscience*; 1889) und ihr eine eigene nicht quantifizierbare und nur intuitiv erfassbare Dauer zusprach (*Durée et simultanéité*; 1922), Edmund Husserl, der die Zeitlichkeit der intentionalen Erkenntnis in Abschattungsreihen von Retentionen und Protentionen nachwies (*Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*; 1907), Martin Heidegger, der das Sein neu aus der Zeitlichkeit des nach ihm fragenden menschlichen Daseins zu verstehen suchte (*Sein und Zeit*; 1927), Alfred North Whitehead, der für das Verständnis auch der naturwissenschaftlich fassbaren Realität als Prozess ein umfassendes neues Kategoriensystem entwickelte, in dessen Mittelpunkt „actual entities“, rein zeitliche Gegebenheiten, standen (*Process and Reality*; 1929), und Ludwig Wittgenstein, der in seinen letzten Bemerkungen *Über Gewissheit* (1951) Heraklits Gleichnis vom Fluss der Zeit über sich hinaustrieb, indem er auch das Flussbett, das Kategoriensystem zur Beschreibung des Flusses, als fließend erfasste.¹⁰ Der späte Heidegger hat zu dem glücklichen Begriff des „Zeit-Spiel-Raums“ gefunden.¹¹ Danach spielen Zeit und Raum darin zusammen, wie sie das, was Heidegger das begrifflich nicht fassbare „Seyn“ nennt, in die „Lichtung“ bringen. Ich nehme den Begriff unter neuen Bedingungen in einem neuen Sinn auf.

11

⁹ Vgl. Stegmaier 1977, 85–145.

¹⁰ Vgl. Wittgenstein 1984, 140 (§§ 96–99). Vgl. auch Stegmaier 2025, 199–210.

¹¹ Vgl. Heidegger 1989, 69, 169, 379, 408.

Die Philosophie der Orientierung arbeitet durchgehend mit Spielräumen.¹² Sie stellt sich mit ihrem Ansatz beim Sich-neu-Orientieren-in-jeder-neuen-Situation und der jeweiligen Entscheidung über geeignete Kategorien der Erschließung der jeweiligen Situation von Grund auf der Zeitlichkeit alles Seins. Als Prozess verstanden, ist Orientierung in sich durchgehend zeitlich, und von ihrer „inneren“ Zeitlichkeit ist auch das Bild der „äußeren“ Realität bedingt, das sie entwirft. Wenn sich die menschliche Orientierung in einer sich unablässig verändernden Welt immer neu zurechtfinden soll, muss sie so strukturiert sein, dass sie sich laufend selbst überholen und ihr Bild der Realität erneuern kann. Sie operiert rekursiv, greift in einer neuen Situation die Orientierungserfahrungen, die sie bisher gemacht, und die Einsichten, die sie dabei gewonnen hat, neu wieder auf, und die Situation, *in* der sie sich orientiert, ändert sich schon dadurch, dass sie sich *über* sie orientiert hat, und verlangt nun neue Orientierung.¹³ So ist Orientierung immer vorläufig, eine Orientierung auf Zeit, so aber angemessen und hinreichend für die jeweilige Zeit. Wir können, ernüchtert von metaphysischen Überzeitlichkeitsannahmen, das Leben mit ihr bewältigen, auch wenn es da, wie im Leben selbst, immer wieder Störungen und Einbrüche geben kann. Auch die Bewältigung von Störungen und Einbrüchen gehört zu einer erfolgreichen Orientierung. Den einen gelingt sie besser als den andern. Da das Sich-Orientieren eine Vielfalt von Fähigkeiten einschließt, lässt es unter den Menschen auch deutliche Differenzen zu.

Dabei schließt die Zeitlichkeit der menschlichen Orientierung Stabilisierungen keineswegs aus. Die menschliche Orientierung stabilisiert sich in Ordnungen, die sie nach ihren eigenen Bedürfnissen selbst schafft und die dann wieder ihre Zeit haben. Ihre Abfolge nennt man Geschichte.¹⁴ Solche in der Geschichte sich herausbildenden und wieder verschwindenden Ordnungen im Umgang mit den Bedürfnissen des Lebens werden nach Bedarf in Normen und Gesetzen festgelegt und durch Herkunftserzählungen

12 Vgl. Stegmaier 2008, 191–225. Hier sollen nun die Spielräume beschrieben werden, die Verräumlichung und Verzeitlichung der menschlichen Orientierung eröffnen.

13 Vgl. Stegmaier 2008, 156–159.

14 Zur zeitlich-geschichtlichen Entstehung des Kollektivsingulars „Geschichte“ vgl. Koselleck 1989.

plausibilisiert. Als Aufstiegs- oder Verfallsgeschichten sollen sie Sinn in den Wandel bringen und zugleich zu Neuorientierungen aufrufen, im persönlichen ebenso wie im gesellschaftlichen Bereich. Wo sie im Großen mit Geschichtstheologie zusammenspielen, werden sie zu Heils- und Unheilsgeschichten, wird für diese eine göttliche Eingebung angenommen, zu Apokalypsen, Offenbarungen der Zukunft. Als, beginnend wiederum mit der Moderne, die Geschichte als menschengemacht betrachtet wurde, blieb davon die Fortschrittsidee zurück, mit der die Zeit wiederum in eine überzeitliche Ordnung aufgehoben wird, vorzugsweise mit der überindividuellen und überzeitlichen Vernunft als treibender Kraft. Geht der Glaube auch an sie verloren, wird, wie Nietzsche es tat, nach dem *Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben* gefragt, in unserer Sprache danach, was das Geschichtsbewusstsein und die Geschichtswissenschaft zur menschlichen Orientierung beiträgt. Dann tun sich Alternativen auf, nach Nietzsche das „Antiquarische“, heute würde man sagen „Archivalische“, das bloße Sammeln von möglicherweise Erinnerungswürdigem, das „Monumentalische“, auf Erinnerung in der Zukunft Dringende, und das „Kritische“, das ausdrückliche Befragen des Überlieferten und Gegenwärtigen, wie weit es zur gegenwärtigen und künftigen Orientierung förderlich sein kann.

13

Nach Geschichte überhaupt entsteht erst ein Bedürfnis, wenn sich Ordnungen, die sich im persönlichen oder gesellschaftlichen Leben eingespielt haben und auf deren Bestand man vertraut, zu Routinen des Lebens geworden sind und solche Routinen einbrechen oder verfallen. Man droht dann, wie man sagt, den „Halt“ zu verlieren. Das heißt umgekehrt, dass man in solchen Routinen Halt findet, einen Halt, der im Wandel der Zeit jedoch stets bedroht ist. Religion und Metaphysik boten hier noch einen Rückhalt im Glauben, dass die von Gott geschaffene oder an sich bestehende Ordnung des Seins ihren Sinn auch dort bewahrt, wo man als einzelner und irrender Mensch ihn nicht sieht. Nach der Auflösung der Metaphysik und des Glaubens an ewige und für alle gleich gültige Wahrheiten sind nun alle an ihre eigene Orientierung zurückverwiesen und müssen selbst in ihr einordnen, verarbeiten und verkraften, was geschieht. Das wirkt befreiend, aber auch belastend. Menschen orientieren sich dabei weitgehend aneinander und beruhigen sich damit, dass andere sich vergleichbar orientieren. Doch es können, wie die Geschichte

hinreichend gezeigt hat, auch alle zusammen in die Irre gehen. Es bleibt hier gleichwohl stets die Distanz und Differenz unter den einzelnen Orientierungen. Denn die Orientierungsbedingungen und -möglichkeiten unterscheiden sich stets in einem gewissen Spielraum, und Orientierungserfahrungen und -einsichten sind darum nicht ohne weiteres übertragbar. Man erfährt das laufend dadurch, dass Geschichten meist abweichend erinnert und erzählt werden, in der persönlichen ebenso wie in der wissenschaftlichen und philosophischen Kommunikation.

Geschichte in Gestalt von persönlichen, professionellen und literarischen Geschichtserzählungen ist heute erkennbar eine Zurechtlegung der Vergangenheit von unterschiedlichen Standpunkten aus im Hinblick auf Handlungsmöglichkeiten in der Gegenwart, die eine willkommene Zukunft versprechen. Darin ist sie ihrerseits ein Moment der menschlichen Orientierung. Die Orientierung ist wiederum nicht übergeschichtlich, sondern steht selbst in der Geschichte und treibt sie voran. Subjekte und Objekte der Geschichte lassen sich nicht trennen, beide gehören derselben Welt zu.

- 14 Während die Unterscheidung von Subjekt und Objekt isolierte Positionen und Gegenstände voraussetzt, die punktuelle Erkenntnisse denkbar machen, stehen Orientierung und Situation in einem reziproken Verhältnis, reagieren als ganze aufeinander und verändern sich abhängig voneinander. Niklas Luhmann hat in seiner soziologischen Systemtheorie dafür die Unterscheidung von System und Umwelt eingeführt. Systeme in seinem Sinn sind Beobachtungssysteme, die sich auf ihrem jeweiligen Stand von ihrer jeweiligen Umwelt irritieren lassen und sich dabei jeweils so neu strukturieren, dass sie ihrer Umwelt standhalten und sie ihrerseits, soweit möglich, nach ihren eigenen Bedürfnissen gestalten können. Die Unterscheidung von System und Umwelt ist eine systemtheoretische Spezifikation der Unterscheidung von Orientierung und Situation.¹⁵ Luhmann hat daraus aufschlussreiche Konsequenzen für den Umgang mit Zeit und Geschichte gezogen, die ich hier heranziehen werde.

Ich versuche nun auf engem Raum die wichtigsten Grundlinien des Umgangs mit Zeit und Geschichte in der menschlichen Orientierung zu skizzieren und gehe dabei in sieben Schritten vor: 1. Verräumlichung der Zeit

15 Vgl. Stegmaier 2016, passim.

in äußerlich beobachtbaren Bewegungen; 2. Verinnerlichung oder Erinnerung der Zeit; 3. Veräußerlichung der verinnerlichten Zeit in Erinnerungsorten; 4. Halt an Anhaltspunkten im Prozess der Orientierung; 5. Generierung der Zeit in Orientierungsunterscheidungen; 6. Unterscheidung von Zeiträumen in der vorausschauenden Orientierung; 7. Unterscheidung von „Zeiten“ oder „Epochen“ und „Zeitenwenden“ oder „Epochenumbrüchen“ in der rückschauenden Orientierung. Von kulturkritischen Analysen und Debatten sehe ich ab.

II. Umgang mit Zeit und Geschichte in der menschlichen Orientierung

Trotz aller metaphysischer Bedürfnisse nach Dauer und Ewigkeit ist heute klar: Unser Leben wandelt sich in allem auf eine sich beschleunigende und kaum mehr überschaubare Weise, und unzweifelhaft wirklich ist nur, was sich jedem und jeder jetzt in diesem Moment zeigt. Der Rest ist einerseits Vergangenheit, die man so oder anders erinnern kann, andererseits Zukunft, die man sich so oder so vorstellen und entwerfen kann. Es ist eine Grundbedingung unserer Existenz, dass wir fast alles nur in Erinnerungen und Erwartungen haben, die Erinnerungen und Erwartungen selbst aber wie die Gegenwart flüchtig sind, sich laufend verändern und ganz verschwinden können. Ebenfalls klar ist: Menschen können in einem rein heraklitischen Werden nicht leben. Sie müssen Halt in ihm finden, um es auch nur beobachten, und erst recht, um es nach ihren Bedürfnissen gestalten und sich in ihm einrichten zu können. Nach dem heutigen Stand sind die Menschen dabei auf ihre eigene Orientierung und den Austausch untereinander angewiesen. Sie entwickeln immer neue Strukturen und Techniken, mit Zeit und Geschichte umzugehen, die ihrerseits von der Zeit überholt werden können. Individuen und Gesellschaften können darum in Desorientierung und Angst um ihre Zukunft verfallen. Im Jahr, in dem ich dies schreibe, 2026, ist diese Angst massiv geworden. Angst treibt jedoch zu Neuorientierungen an, die von Modifikationen früherer Orientierungen bis hin zu radikalen Neuerungen reichen können. Philosophien gewinnen dadurch Beachtung, Schätzung und Dauer, dass sie nachhaltige Angebote umfassender Neuorientierungen machen. Kommen sie an, wächst die Zuversicht, dass Neuorientierungen im Kleinen und Großen auch künftig gelingen werden. Man kann dann statt Angst vor ihnen Freude an ihnen haben.

1. Verräumlichung der Zeit in äußerlich beobachtbaren Bewegungen

Aristoteles bannte das Problem der durchgehenden Zeitlichkeit des Daseins, indem er die bis heute am stärksten nachhaltende Neuorientierung über die Zeit schuf. Um über den parmenideisch-heraklitischen Gegensatz hinwegzukommen, versuchte er, die Zeit gleichsam in das Sein einzuarbeiten.¹⁶ Er erkannte klar, dass die Zeit als solche nicht festzuhalten ist. Denn hält man sie fest, ist sie schon nicht mehr Zeit, vergeht sie nicht mehr. Und die Feststellung der Zeit braucht selbst Zeit: Das „jetzt“, das man feststellt, ist dann schon ein anderes. Das Jetzt, resümierte Aristoteles, ist immer dasselbe und immer ein anderes.¹⁷ So ist die Zeit, die sich im stets kommenden und verschwindenden Jetzt manifestiert, logisch widersprüchlich, eben nach der Logik, die Aristoteles selbst entwickelte. Parmenides' Schüler hatten mit ihren berühmten Paradoxien bereits darauf verwiesen.

16 Um diesen Paradoxien zu entkommen, setzte Aristoteles auf Bewegungen, die im Raum beobachtet werden können. In Bewegungen von Körpern, auf der Erde wie am Himmel, nimmt die Zeit eine beobachtbare räumliche Gestalt an, an die man sich halten kann. Man tut das, so Aristoteles, indem man von sich aus Anfangs- und Endpunkte der Bewegungen festsetzt und zwischen ihnen Linien verfolgt oder zieht.¹⁸ In dieser Konstruktion glaubt man die Zeit selbst verlaufen zu sehen; was man sieht, sind jedoch Bewegungsverläufe von Körpern. Anhand des Vergleichs verschiedener Bewegungsverläufe kann man die Richtung, Geschwindigkeit und Dauer der Bewegung messen, wobei Aristoteles die Bewegungen der damals sichtbaren Himmelskörper noch als absolutes Maß galten. Später konnte man mit Hilfe experimenteller Vorrichtungen für körperliche Bewegungen einerseits und Hochleistungsteleskope andererseits physikalische Gesetze aufstellen, die sich jedoch stets nur für begrenzte Bereiche als gültig erwiesen.

16 Vgl. Stegmaier 1995. Siehe dort die näheren Angaben zu Aristoteles.

17 Aristoteles, *Physik* IV 11, 219b 12 f. Vgl. Hegels Bestimmung der Zeit in der *Enzyklopädie* von 1830, § 258: Die Zeit „ist das Sein, das, indem es *ist*, *nicht* ist, und indem es *nicht* ist, *ist*“.

18 Aristoteles, *Met.* IX 9, 1051a21-33. Kant bekräftigt das der Sache nach in *KrV* B 137/138.

In räumlich beobachtbaren Bewegungen ist die Zeit zugleich erhalten und aufgehoben; sie ist ihnen immanent, aber man kann sie selbst nicht beobachten. Ihre Paradoxie bleibt bestehen: Man kann weiterhin sagen „der fliegende Pfeil ruht“, d. h. er ist, auch wenn er sich bewegt, zu jedem Zeitpunkt auf einen Moment an einem bestimmten Ort. Aber auch die Paradoxie ist nun nicht mehr sichtbar, sondern wird, mit einem Begriff Niklas Luhmanns, invisibilisiert, unsichtbar gemacht, verdeckt.¹⁹ Die Zeit, so schon Aristoteles an einer selten wahrgenommenen Stelle seiner *Physik*,²⁰ ist ein *ekstatikón*, sie bricht aus der Ordnung des Seins aus und ist insofern etwas „Verrücktes“. In Gestalt von räumlich beobachtbaren Bewegungen kann man mit ihr umgehen. Das Früher und Später wird verfügbar, auch wenn das Vorher und Nachher, als das man es unterscheidet, vom Standpunkt in der Zeit abhängig ist wie das Rechts und Links vom Standpunkt im Raum. In Uhren, die die Zeit messen, scheint sie gegenständlich manifest zu werden, aber es sind Bewegungsverläufe der Zeiger, die man beobachtet. Was die Zeit an sich sein mag, bleibt offen. Es reicht aus, dass im Blick auf regelmäßige Bewegungen von Körpern das Denken der Zeit zur Ruhe kommen kann. In einem unvergleichlich erweiterten Spektrum räumlich beobachtbarer Bewegungen des Mikro-, Meso- und Makrokosmos verfährt die gegenwärtige Physik immer noch nach dieser Orientierungstechnik. Sie ist, bei aller jetzt erreichten Komplexität,²¹ völlig selbstverständlich geworden.

17

2. Verinnerlichung oder Erinnerung der Zeit

Wie die Zeit selbst jenseits ihrer Messung werden dabei Vergangenheit und Zukunft als gegeben vorausgesetzt. Darauf, dass sie das nicht sind, hat der Kirchenvater Augustinus, einer der aufschlussreichsten Philosophen bis heute, im X. und XI. Kapitel seiner *Confessiones* aus der christlichen Tradition heraus aufmerksam gemacht. Nach ihm ist es unser eigener *animus*, wir können heute sagen: unsere eigene Orientierung, die die Zeit „aufspannt“ (*distendit*). Denn auch Vergangenheit und Zukunft sind fraglos nur in der

¹⁹ Vgl. Stegmaier 2016, 11, 109, 112.

²⁰ *Physik* IV 13, 222b16. Vgl. Stegmaier 1995, 404.

²¹ Vgl. Rovelli 2018. Rovelli betont insbesondere die Standpunktgebundenheit aller Beobachtungen in der Relativitätstheorie und Quantenphysik (120–131).

Gegenwart, die Vergangenheit ist die gegenwärtige Vergangenheit, die Zukunft die gegenwärtige Zukunft und die Gegenwart die gegenwärtige Gegenwart. Es liegt offensichtlich bei uns, wie weit wir sie jeweils aufspannen. Darüber hinaus können wir nicht sagen, was sie sind.

18 Aber wir können so viel sagen, dass die Zeit nichts Räumliches ist. Das macht Augustinus an Gott klar, der Raum und Zeit geschaffen hat, aber selbst nicht räumlich und zeitlich ist. Er, an den sich Augustinus mit seinen Bekenntnissen wendet, ist nicht im Raum unter Körpern zu finden, sondern in einem Innern, in dem Menschen sich ihm öffnen und vor ihm ihre Sündigkeit bekennen. Die Sündigkeit des Menschen könnte weit tiefer liegen, als er selbst sich einzugestehen wagt, und Gott sieht auch in diese Untiefen. Dieses Innere im Gegensatz zum Äußeren scheint ein Raum, sogar ein geschlossener Raum zu sein. Aber es lässt sich nicht wie ein Raum lokalisieren und begrenzen. Der Raum ist hier nur Metapher – für einen nicht äußerlich, sinnlich, mit Augen beobachtbaren „Raum“. Augustinus bestimmt dieses „Innere“ als *memoria*, die im Deutschen meist als „Gedächtnis“ oder „Erinnerung“ übersetzt wird, im Lateinischen aber all das umfasst, woran man denkt, was einem bewusst wird und wessen man eingedenk sein kann, kurz: die Wirklichkeit in der menschlichen Vorstellung. Darin wird sichtlich nichts so erinnert, wie es erlebt wurde, sondern stets so, wie es für die jeweilige Gegenwart gebraucht wird. Erinnerungen werden, so Augustinus, verdaut wie in einem Magen, dienen der Orientierung in der Gegenwart und haben daher ihrerseits ihre Zeit. So holt die Zeit auch die Erinnerung wieder ein und unterläuft ihre Zuverlässigkeit. Wenn man wissen will, wie es wirklich war und ist, kann man seiner *memoria* daher immer nur bedingt trauen und letztlich auch nicht sagen, wer und was man selbst ist. In jenem nicht-räumlichen Inneren scheint man der Zeit, da man sie selbst aufspannt, näher zu kommen und wird noch tiefer durch sie verunsichert.

3. Veräußerlichung der verinnerlichten Zeit in Erinnerungsorten

Der modernen Geschichtswissenschaft oder Historie ist das Problem des „Verdauens“ der Erinnerungen erhalten geblieben, auch wenn sie sich nun auf vielfältiges Archivmaterial stützen kann. Hermann Lübke spricht

von „historisch sich ändernden Vergangenheitsaneignungsinteressen“ (Lübbe 1996, 12). Nachdem man im sogenannten Historismus geglaubt hatte, wissenschaftlich darstellen zu können, „wie es eigentlich gewesen ist“ (Leopold von Ranke), ist heute klar, dass jede Vergegenwärtigung einer Vergangenheit bestimmten Voreinstellungen verpflichtet ist und so auch von anderen wahrgenommen wird. Von einer „objektiven“ Historie geht man nicht mehr aus. So kann man sich auch an der Historie nur orientieren, positiv gesagt: sie als Orientierungsangebot nutzen. Die *histoire*, so der französische Historiker und Theoretiker der Historie Pierre Nora, kann die *mémoire* (im Sinn der Augustinischen *memoria*) wohl unterstützen, aber durch ihr jeweiliges methodisches Regelwerk, je mehr man sich auf sie verlässt, die eigenen Erinnerungskräfte auch zerstören,²² so wie man durch den konsequenten Gebrauch eines internetgestützten Navigationsgeräts die eigene Wegfindungskunst verlernen kann. Hier helfen wiederum *lieux de mémoire*, äußerlich beobachtbare Orte zur Stützung der Erinnerung, an die ebenso die Geschichtswissenschaft wie die persönliche Erinnerung anknüpfen kann und die zugleich zu Orten gesellschaftlichen und nationalen Gedenkens werden können. Der Begriff ist sehr weit zu fassen: Erinnerungsorte können geographischer Art (wie Schlachtfelder), im übertragenen Sinn aber auch Ereignisse (die Schlachten) sein. Erinnerungsorte können sich von sich aus aufdrängen (wie Heimat- und Urlaubsorte oder Orte denkwürdiger Treffen) oder eigens geschaffen werden (wie Denkmäler oder Fotos).

19

Orte dieser Art, die alle Erinnerung durchziehen, widerstehen eher deren Flüchtigkeit, man kann immer wieder zu ihnen zurückkehren oder sie in Bildern vornehmen bis dahin, dass man, um sie für die Zukunft unverändert zu erhalten, Museen und Archive für sie einrichtet. Als Orte besagen sie oft wenig, das Meiste (z. B. die Ermordung John F. Kennedys) hätte sich auch anderswo ereignen können. Es kommt auf die Geschichten an, die sich an sie knüpfen und die man einander und nachfolgenden Generationen an solchen Orten immer wieder erzählt (z. B. die Geschichten, die sich in Auschwitz oder Hiroshima abgespielt und die zu ihnen geführt haben, oder die Geschichten, die man ganz alltäglich, zu Fotos erzählt, die man vorzeigt). Weil die historischen

22 Vgl. Nora 1998, 11–42.

Geschichten oft erzählt wurden und werden, sind sie den meisten bekannt, man muss sie gleichsam nur antippen, sie nicht immer wieder erzählen. So „stehen“ die Orte „für“ Geschichten, bleiben *als Orte* stehen, die Erinnerung und mit ihr die Zeitlichkeit der menschlichen Orientierung bekommt an ihnen Beständigkeit.

Während Bewegungen unmittelbar beobachtet werden können, müssen Geschichten erzählt werden, und sie können mit der Zeit wieder anders erzählt werden. Manchmal bestehen die Orte gar nicht mehr (wie die Berliner Mauer) und nur die Geschichten bleiben (man hat darum Stücke der Mauer stehen lassen). So wie Bewegungen ihre Zeit haben, können Erinnerungsorte und die sich an sie knüpfenden Geschichten ebenfalls verfallen und vergessen werden. Sie verzögern lediglich die „Verdauung“ der Erinnerung zum Gebrauch in der Gegenwart, verhindern sie nicht. Zudem muss die Menge der Erinnerungsorte begrenzt bleiben (stellt man in einem Park immer mehr Denkmäler auf, wird irgendwann keines mehr beachtet). Auch hier wird also selektiert und vergessen.

20 Das erinnert an die Funktion des Erinnerns überhaupt. Man verbindet mit ihm meist das Behalten. Aber mindestens ebenso wichtig, wenn nicht wichtiger ist das Vergessen. Denn nur so bleiben Kapazitäten des persönlichen wie des kollektiven Gedächtnisses für Neues frei. Dem Verdauen folgt, um in dieser Metaphorik zu bleiben, das Ausscheiden. Menschliche *memoria* arbeitet von Anfang an, wie die neurologische und psychologische Gedächtnisforschung gezeigt hat, mit unterschiedlichen Speicherungs- und Selektionsformen in Kurz- und Langzeitgedächtnissen. Philosophisch ist es das oberste Gebot und der letzte Maßstab der menschlichen Orientierung, mit begrenzten Kapazitäten Übersicht über die Situation und alles, was in ihr erinnert und erwartet wird, zu behalten und dafür entsprechende Kapazitäten freizuhalten. Alles Übrige steht zur Disposition. Überzeitliches kann leicht erdacht werden. In der geordneten menschlichen Orientierung ist der Halt gegen die Zeit ein knappes Gut.

4. Halt an Anhaltspunkten im Prozess der Orientierung

Dafür, Halt *in* der Zeit *gegen* die Zeit zu schaffen, ist die menschliche Orientierung von Grund auf organisiert. Der elementare Prozess der menschlichen und vermutlich nicht nur der menschlichen Orientierung ist das Ausloten der jeweiligen und unablässig sich verändernden Situation daraufhin, woran man sich in ihr halten kann, um erfolgversprechend reagieren oder agieren zu können. Ich versuche ihn hier so knapp wie möglich zu skizzieren.²³ Man hält sich dabei, wie es der deutsche Begriff prägnant zum Ausdruck bringt, in mehrfacher Bedeutung an „Anhaltspunkte“: Man hält im Prozess seiner Orientierung auf einen Moment bei ihnen an (z. B. beim Blick über eine flache, weithin sich erstreckende weglose Landschaft einem einsamen Busch oder Baum oder beim Hören einer längeren Rede an einem auffälligen Wort), hält sich mit ihnen auf und hält sich bis auf weiteres an sie, behält sie vorerst in kurzzeitiger Erinnerung. Von „Punkten“ spricht man, weil das hier Wahrgenommene bloße Bezugspunkte für weitere Wahrnehmungen (in der Landschaft oder in der Rede), die Anhaltspunkte also nur vorläufige sind. Sie sind Punkten auf einer Landkarte vergleichbar, die man sich flüchtig notiert, um mit ihrer Hilfe (in der Gegend oder der Rede) mittel- oder längerfristig gangbare Wege auszumachen; sie geben nicht das Beobachtete (die Gegend oder die Rede) selbst wieder.

21

Anhaltspunkte sind auf diese Weise räumlich und zeitlich zugleich und in beidem Schwundstufen. Sie sind, wenn man so will, momentane Erinnerungsorte, von denen im Prozess der Orientierung rasch zu weiteren übergegangen wird. Sie sind auch *kairós* und *tópos* zugleich, Stellen, an denen sich das jeweils Passende und Weiterführende einstellt.²⁴ Die in der *memoria* flüchtig entworfenen Karten aus Anhaltspunkten werden laufend überarbeitet und als solche kaum bewusst. Und doch besteht aus ihnen das Grundgerüst unserer Orientierung. Darum entsteht auch das Bedürfnis, sie bewusst

23 Vgl. ausführlich Stegmaier 2008, 226–268.

24 Vgl. Cassin 1999. An Anhaltspunkte im Prozess der Orientierung knüpfen auch Bernhard Waldenfels' feinsinnige Beobachtungen zu Phänomenologie der Aufmerksamkeit an (2004). Waldenfels gebraucht den Terminus des Anhaltspunkts jedoch nicht.

festzuhalten. Man markiert sie dann eigens und bezeichnet sie durch Zeichen, die ihrerseits auf weitere Zeichen verweisen und nach bestimmten Regeln mit ihnen verknüpft werden. Die Versprachlichung der Anhaltspunkte hält sie für alle Teilnehmer einer Kommunikationsgemeinschaft fest. So können sie in allgemein verständliche Ordnungen eingebracht werden, mit deren Hilfe man auch einander orientieren kann: mit Wittgenstein als eingespielte Sprachspiele, die in Lebensformen eingebettet sind.²⁵

22 In der Strukturierung des Orientierungsgeschehens bleiben überall große Spielräume der Auswahl, Deutung und Zuordnung der Anhaltspunkte. Die Anhaltspunkte als solche sind meist nichts Erinnerungswertes (es sei denn bei Kriminal- oder anderen Geschichten). Sie halten Auffälliges und Hilfreiches im Momentanen der Situation fest, die ansonsten unübersehbar reich an möglichen Informationen ist, und halten sich beim Ausloten der Situation extrem kurzzeitig. An sich vieldeutig und flüchtig, werden sie umso haltbarer, wenn weitere zu ihnen vorläufig passende Anhaltspunkte hinzutreten (hinter einer Tonne an der Meeresküste wird eine weitere sichtbar und schließlich eine ganze Reihe von ihnen, so lässt man sich durch sie in den Hafen leiten, bestimmte Begriffe in einer Rede lassen eine gewisse Argumentationslogik oder -strategie erkennen, die auf eine These hinausführt, usw.). So bilden sich wiedererkennbare Muster aus Anhaltspunkten, an denen man sich orientieren und mit denen man, wie man sagt, „etwas anfangen“ kann.

Ordnungen entstehen, elementar vom menschlichen Orientierungsprozess her verstanden, wenn passende Anhaltspunkte zusammentreten, zunächst vage und schemenhaft, wenn weitere hinzukommen, allmählich deutlichere. Die Kriterien der Passung können dabei sehr vielfältig sein,²⁶ und neue, andersartige Anhaltspunkte können den Orientierungsprozess in ganz andere Richtungen lenken, wie es in guten Kriminalgeschichten laufend vorgeführt wird. In alltäglichen Orientierungsprozessen geschieht das zumeist nicht nur unbeobachtbar rasch, es ist auch auf Zeitgewinn angelegt. Die Abkürzung der Situation auf relevante Anhaltspunkte ist die elementare Form der „Reduktion der Komplexität“, die, wiederum nach Niklas Luhmann, jede

25 Vgl. auch Luckmann 1987.

26 Vgl. Stegmaier 2025, 170–179.

Erfassung der überkomplexen Realität nötig macht. Nietzsche hat mit einem wenig beachteten Begriff an einer singulären Stelle von „Schematisir- und Abkürzungskunst“ gesprochen, zu der auch Logik und Mechanik gehörten (Nietzsche 1980, 190). Die menschliche Orientierung in der Welt ist im Ganzen eine Weltabkürzungskunst,²⁷ die auf jede neue Komplexion mit neuen Abkürzungen antworten kann. So kann sie mit begrenzten Kapazitäten in immer kürzerer Zeit immer mehr Welt erschließen. Schon Kant war zuversichtlich, dass die Weltorientierung nicht im stets sich vermehrenden Weltwissen ersticken wird, sondern sich immer neue „Genies“ der Abkürzung finden werden.²⁸

5. Generierung der Zeit in Orientierungsunterscheidungen

Wird der Orientierungsprozess begrifflich determiniert, wird auch die Zeit selbst begreiflich, als durch begriffliche Unterscheidungen selbst generierte Zeit.²⁹ „Unterscheidung“ (*distinction*) ist zugleich als Prozess und Produkt zu verstehen; für das Produkt steht im Deutschen „Unterschied“. Jede Unterscheidung im doppelten Sinn ist ein Anhaltspunkt der Orientierung, nun bereits in Gestalt einer hohen Abkürzung des in der Situation sich Zeigenden (die abstrakte Unterscheidung „eckig“ und „rund“ kann in der Anschauung sehr Vielfältiges abdecken). Unter einem gemeinsamen Begriff wird Ungleiches verglichen, d. h. zunächst gleichgesetzt (z. B. Fünf- und Sechsecke unter dem Begriff Vieleck) und dann durch weitere Begriffe (fünf, sechs) geschieden oder auseinandergehalten. In der Bezeichnung durch eine Unterscheidung („Das ist ein Fünfeck“) läuft die andere Seite der Unterscheidung stets mit („kein Sechseck oder sonstiges N-eck“). Die Zweiseitigkeit der Unterscheidung (eckig/rund, rechts/links, schwarz/weiß, zutreffend/unzutreffend, vorher/nachher) hält jeweils eine alternative Entscheidung offen, auf die man wieder zurückkommen kann („nein, genauer betrachtet, war es eher eckig, nicht rund“). Die Entscheidungsgründe ergeben sich aus beobachtbaren, aber flüchtigen Anhaltspunkten der Situation, die Unterscheidung selbst bleibt

23

²⁷ Vgl. Stegmaier 2008, 282–285.

²⁸ Vgl. Kant 1968a, 43–44 (zit. nach: Stegmaier 2008, 284).

²⁹ Vgl. zum folgenden Abschnitt Stegmaier 2022.

als begrifflich gefasste stehen. Zuerst aber muss sie eigens getroffen werden. Der Mathematiker George Spencer-Brown hat, innovativ in seinem Fach, hier angesetzt („Draw a distinction!“),³⁰ und der soziologische Systemtheoretiker Niklas Luhmann, philosophisch innovativ auch hier, ist ihm darin gefolgt.³¹

24 Dabei zeigt sich, dass Orientierungsunterscheidungen, Unterscheidungen, für die man sich im Zug eines Orientierungsprozesses entscheidet, von sich aus Zeit generieren. Denn mit der Unterscheidung stehen beide Seiten gleichzeitig, ohne zeitliche Unterscheidung, zur Verfügung; die Unterscheidung (*distinction*) erscheint (wie in aller Logik und Mathematik) zeitlos. Bestimmt oder bezeichnet man aber etwas durch sie (*indication*), muss man auf eine ihrer beiden Seiten gehen; in Spencer-Browns Sprache „kreuzt“ man die Grenze, die die Unterscheidung zieht. Um eine Unterscheidung zu gebrauchen – und darum geht es in der begrifflichen Orientierung –, muss man also zugleich ihre beiden Seiten im Blick haben und zwischen ihnen hin und her gehen, ein Prozess, der Zeit braucht. Aus der von Aristoteles her bekannten Paradoxie der Zeit, dass es Zeit braucht, um sie festzustellen, und dann schon eine spätere Zeit festgestellt wird, wird nun ein Argument: Eben daraus, dass das Unterscheiden zugleich mit Gleichzeitigkeit und Ungleichzeitigkeit arbeitet, ergibt sich die oder doch eine Gestalt von Zeit. Zeit *ist* hier wie schon beim aristotelischen Jetzt die Gleichzeitigkeit von Gleichzeitigkeit und Ungleichzeitigkeit – noch vor ihrer Messung an Bewegungen, was immer sie auch sonst sein oder wozu sie in welcher Weise gehören mag.³²

Auch Husserl arbeitet in seiner *Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* mit der Differenz von Gleichzeitigkeit und Ungleichzeitigkeit am Beispiel des Hörens einer Melodie: Ihre Töne werden einerseits nacheinander, ungleichzeitig, und zugleich gleichzeitig, im Nachklingen der vorausgehenden Töne und der Erwartung der folgenden (Retention und Protention), gehört und als „Abschattungen“ unterschieden.³³ So gesehen, ist die Zeit der Orientierung, hier der begrifflichen Orientierungsunterscheidung, immanent. Löst man

30 Vgl. Spencer-Brown 1997, 3.

31 Vgl. Luhmann 1984, 35, 100, 114, 230.

32 Vgl. Luhmann 1991, 45.

33 Vgl. Husserl 1966. Husserl setzt in seiner Analyse jedoch noch metaphysisch eine absolute Zeit jenseits des „Bewusstseinsstroms“ voraus.

sie als bloße Zeit vom Orientierungsprozess, wird sie zu einem unlösbaren Problem.

6. Unterscheidung von Zeiträumen in der vorausschauenden Orientierung

Die begriffliche Unterscheidung füllt das Orientierungsgeschehen jedoch bei weitem nicht aus. Das zweiseitige Unterscheiden, wie es Spencer-Brown und Luhmann vor Augen haben, bietet sich an, wenn etwas bestimmt und bezeichnet (*marked*) und dabei von anderem abgesehen wird (*unmarked space*). Doch Unterscheidungen sind nicht *eo ipso* zweiseitig. Wege können sich nicht nur in einen rechten und einen linken gabeln, sondern weitere in halbrechter und gerader Richtung weiterführen. Und man könnte auch ohne einen Weg über die Wiese weitergehen. Bei Farben, Tönen, Geschmücken und Gefühlen unterscheidet man viele Nuancen, ohne dass man hinreichende Begriffe für sie hätte. In perspektivischen Gemälden zeigen sich Unterschiede in kaum benennbaren Kontrasten wie Abstufungen der Größenverhältnisse, Abschattungen der Helligkeit und Deutlichkeit und Differenzierungen nach Schärfe und Unschärfe. Die menschliche Orientierung kann mit vielfältigen Alternativen umgehen, und die Zweiseitigkeit der Unterscheidung ist schon eine Vereinseitigung. Ausschlaggebend ist die Alternativität selbst und mit ihr der Spielraum der Entscheidung, den sie jeweils eröffnet. „Ent-scheidung“ heißt hier eine Scheidung so wieder aufheben, dass man in seiner Orientierung weiterkommt.

25

Die Nötigung zum Entscheiden zwischen Möglichkeiten gehört zum Unterscheiden schon vor dessen Bewusstheit und seiner begrifflichen Fassung (z. B. muss man beim Durchqueren unwegsamer Gelände ohne lange Überlegung jeden Schritt richtig setzen, wenn man überhaupt vorankommen will). Im Prozess der Orientierung, der Auslotung einer Situation auf Möglichkeiten hin, in ihr erfolversprechend zu agieren (beim Gehen über Geröll nicht auszugleiten), wird stets *unter Ungewissheit* unterschieden und entschieden, auch wenn begriffliche Unterscheidungen mitspielen. Was geht und nicht geht, zeigt sich beim Vorangehen selbst und dabei auch, welche Unterscheidungen die jeweils geeigneten sind (man ist mit einem Unternehmen gestartet und muss sich nun auf einem volatilen Markt behaupten).

So werden die Unterscheidungen, die hier ins Spiel kommen, begriffliche und unbegriffliche, bald unüberschaubar wie die Situation selbst, die durch sie ausgelotet wird. Die pragmatische Orientierung braucht darum weitere Haltelinien. Sie findet sie in neuen Verräumlichungen, hier dadurch, dass sie überschaubare Zeiträume unterscheidet. Auf sehr vieles in der Situation ist unmittelbar und kurzfristig zu reagieren, manches duldet Aufschub, und vieles kann noch später erledigt werden. Das Kurzfristige ist das Dringlichste, das Mittelfristige das weniger Dringliche und das Langfristige das noch nicht Dringliche; gemeinsamer Maßstab ist die Dringlichkeit des zu Erledigenden; aber mit der Abgrenzung von Zeiträumen schafft man eine übersichtliche Zeitordnung in der menschlichen Orientierung.

26 Innerhalb des Kurz-, Mittel- und Langfristigen werden wiederum Räume des Sich-Orientierens oder Orientierungswelten unterschieden, im persönlichen Bereich z. B. Kinderversorgung, Haushalt, Arbeit, Freizeit, in der Einbeziehung anderer individuelle, interindividuelle, gesellschaftliche und globale,³⁴ in der funktionalen Differenzierung der Kommunikation der Gesellschaft ausdifferenzierte Funktionssysteme wie Wirtschaft, Recht, Politik, Wissenschaft, Kunst, Religion und Erziehung. Die Aufgaben in diesen Orientierungsräumen können meist nicht gleichzeitig erledigt werden. So wechselt man auf bestimmte Dringlichkeiten hin, zur jeweils anderen Orientierungswelt.

Bei größeren Entscheidungen, insbesondere politischen, hat man wiederum kurz-, mittel- und langfristige Folgen zu unterscheiden. Dieselben Maßnahmen (z. B. die Nutzung neuer Maschinen) können kurzfristig Schlimmes bewirken (Arbeitsplätze vernichten), mittel- und langfristig aber zum Guten ausschlagen (die Produktivität der Arbeit steigern und größeren Wohlstand für alle schaffen). So kann man kurzfristig Schlimmes durch langfristig Gutes rechtfertigen (so auch bei schmerzhaften medizinischen Maßnahmen). Reagiert man auf drohende Gefahren in der Zukunft mit eigenem Handeln, übernimmt man sie in die eigene Entscheidung und transformiert sie in Risiken dieses Handelns.³⁵ Das geschieht in jeder Planung, die in die unberechenbare

34 Vgl. Stegmaier 2008, 312–316.

35 Vgl. Luhmann 1991, 30–38.

Zukunft eine vorbestimmte Ordnung von Handlungsabfolgen einzutragen versucht. Durch Planungen versucht man sich der Zeit zu bemächtigen – mit der Gefahr des eigenen Scheiterns. Die Planungszeiträume haben sich heute spektakulär ausgedehnt, einerseits angesichts der weit höheren Lebenserwartung, andererseits angesichts der Generationen übergreifenden Projekte der Infrastruktur, der Energiebereitstellung und vor allem der Eindämmung des Klimawandels.

Zeitordnungen in Gestalt von vorausschauenden Planungen schaffen zugleich eigene moralische Ordnungen. Sie entlasten zunächst den Zeitdruck des Handelns, indem er auf verschiedene Zeiträume in den jeweiligen Räumen des Sich-Orientierens verteilt wird. Verantwortung wird von Zeitumständen abhängig gemacht. Wenn Zeitordnungen durch bestimmte kalendarische Fristen festgelegt werden, verpflichtet man sich andererseits zur Pünktlichkeit.³⁶ Durch Fristen zwingt man sich selbst und andere zur Einhaltung bestimmter Termine, und diese wiederum macht eine immer genauer vorausschauende Planung möglich, besonders im Wirtschaftsleben, und dadurch eine Steigerung der Produktivität. Die Einhaltung bestimmter Termine verlangt Zuverlässigkeit. Sie setzt Kalender nach der öffentlichen Zeitmessung voraus, die in gemeinsamen Zeitplanungen aufeinander abgestimmt werden, woraus sich ein unübersehbar vielfältiges Netz gesellschaftlich standardisierter Zeitordnungen ergibt. In ihnen setzen alle Beteiligten sich selbst und einander unter ständigen Zeitdruck.³⁷ Das fordert allerseits hohe Selbstdisziplin, deren sichtlich wachsende Anstrengung durch Freizeit, d. h. Zeit der Freiheit vom Zeitdruck, ausgeglichen wird.

27

Dadurch, dass etwas befristet ist, bekommt es in der Orientierung unmittelbar Vorrang.³⁸ In modernen Gesellschaften wird die Zeit am stärksten in Gestalt des Zeitdrucks dieser Fristenzuweisung erlebt. Man „hat“ Zeit oder „keine Zeit“, je nachdem, wofür man sich in seiner Orientierungsplanung entschieden hat, man kann seine Zeit „nutzen“ oder „verstreichen lassen“, man

36 Vgl. Lübke 1992, 324–326.

37 Vgl. Lübke 1992, 315–319. In seiner umfassenden Bergson- und Heidegger-Kritik, ihrer Unterscheidung einer ursprünglichen und einer vulgären Zeit (372–378), geht Lübke seinerseits auf den Begriff der „Zeitorientierung“ zurück.

38 Vgl. Luhmann 1971.

kann jemandem Zeit „schenken“ oder „rauben“, die dann für anderes nicht mehr zur Verfügung steht. Je mehr man „vom Leben erreichen“, d. h. je mehr seiner Möglichkeiten man ausschöpfen will, weil für die meisten nach dem Tod nun nichts mehr zu erwarten ist, desto knapper scheint die Zeit nun selbst zu werden. Dabei ist Zeit in niemandes Besitz, man lebt lediglich in ihr, füllt sie zu seinem Teil aus bis zu seinem Tod und kann in jedem Fall nur eine verschwindend geringe Menge von Lebensmöglichkeiten wahrnehmen. Mit dem Zeitmanagement droht man erneut einer großen Lebenslüge zu erliegen. Doch man hat hier nun Spielräume der Wahl: Man kann, aber man muss sich nicht ständig unter Zeitdruck setzen. Es hängt von den eigenen Ansprüchen und Lebensbedingungen ab, wie weit man das tut und vielleicht tun muss.

7. Unterscheidung von „Zeiten“ oder „Epochen“ und „Zeitenwenden“ oder „Epochenumbrüchen“ in der rückschauenden Orientierung

28 Das Pendant zur Unterscheidung von Zeiträumen und zur Schaffung von Zeitordnungen in der vorausschauenden Orientierung ist die Unterscheidung von „Zeiten“ oder „Epochen“ und „Zeitenwenden“ oder „Epochenumbrüchen“ in der rückschauenden Orientierung. Sie ist in der Geschichtswissenschaft, -theorie und -philosophie breit diskutiert worden.³⁹ Auch im persönlichen Leben unterscheidet man bei passenden Gelegenheiten Lebensabschnitte, die es überschaubar machen und einen mehr oder weniger konsequenten Verlauf erkennen lassen.⁴⁰ Denn Zukunftserwartungen hängen im Sinn von Augustinus stark von Vergangenheitsdeutungen ab, und zugleich sind Vergangenheitsdeutungen von Zukunftserwartungen bedingt. Sie spielen in der menschlichen Orientierung ineinander.

Dabei grenzt man „Zeiten“ oder „Epochen“ wiederum durch signifikante Anhaltspunkte voneinander ab, die man unterschiedlich wählen kann, was naturgemäß zu ausufernden Diskussionen führt. „Zeitenwenden“ oder „Epochenumbrüche“ sind dann angesagt und werden wissenschaftlich und/

39 Vgl. Herzog und Koselleck 1987. Besonders aufschlussreich für die Verschiebbarkeit der Epochenschwellen in der sich wandelnden Gegenwartserfahrung ist in dem Sammelband Marquard's Beitrag (1987, 343–352).

40 Vgl. Luckmann 1987, 302–303.

oder politisch ausgerufen, wenn einiges von dem, was man bisher für haltgebend hielt, sichtlich zu fallen oder zu verfallen scheint, im politischen Bereich z. B. ein für unverbrüchlich gehaltener Friede mit einem Nachbarland, oder Neues und Zukunftsversprechendes sich auffällig verbreitet, z. B. die Digitalisierung und Standardisierung der Kommunikation. Unterscheidungen von „Zeiten“ und „Zeitenwenden“ sind offensichtliche Orientierungsentscheidungen. Von Historikern werden sie namhaft gemacht, um bessere Übersicht über die Geschichtsverläufe zu schaffen, von Politikern, um in der Gegenwart notwendig scheinende Neuorientierungen anzustoßen, die später als „historisch“ bezeichnet werden können, von den Einzelnen, um „ein neues Leben“ beginnen zu können.

*

Die Zeit ist selbstbezüglich wie das Sich-Orientieren selbst. Alles, was über beide gesagt wird, wird *in* ihnen oder unter ihrer Voraussetzung gesagt, dient der Orientierung und hat seine Zeit. Das legt nahe, beide auseinander zu verstehen, und auseinander können sie, scheint es, am besten verstanden werden. In der Zeit der menschlichen Orientierung lassen sich heute problemlos auch die diversen Konstruktionen der Zeit in der Physik und in der Geschichtswissenschaft zusammenführen. Das konkret darzustellen, bedürfte weiterer Ausführungen. Wir haben uns mit Newton und Kant daran gewöhnt, Zeit und Raum nebeneinanderzustellen, zu parallelisieren. Sowohl die relativistische Physik als auch die Geschichtstheorie der *lieux de mémoire* hat damit gebrochen. Die vorausgehende Darstellung sollte zeigen, dass die Vorstellungen von Raum und Zeit in der menschlichen Orientierung von Grund auf zusammenwirken, als Verräumlichung der Zeit, durch die die Orientierung Halt findet, und als Verzeitlichung wiederum des Halts, durch die sie dem in allem unablässig sich verändernden Leben gerecht wird. So eröffnen die Vorstellungen von Zeit und Raum Spielräume, in denen das Leben sich sowohl halten als auch bewegen kann, Zeit-Spiel-Räume für den Halt der menschlichen Orientierung. Die Zeit so von der menschlichen Orientierung her zu verstehen, lässt offen, was sie an sich sei. Das läge jenseits aller menschlichen Orientierung.

Bibliography | Bibliografija

- Cassin, Barbara. 1999. „Rhetoriken des Raums, Rhetoriken der Zeit.“ In *Metamorphosen der Zeit*, hrsg. von E. Alliez et al., 51–67. München: Fink.
- Heidegger, Martin. 1989. *Beiträge (Vom Ereignis)*. Gesamtausgabe 65. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Herzog, Reinhart, und Reinhart Koselleck (Hrsg.). 1987. *Epochenschwelle und Epochenbewusstsein*. München: Fink.
- Husserl, Edmund. 1966. *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893–1917)*. *Husserliana* X. Hrsg. von R. Boehm. Haag: Martinus Nijhoff.
- Kant, Immanuel. 1968a. „Logik.“ In *Kants Werke. Akademie-Textausgabe*. Bd. IX, 1–150. Berlin: Walter de Gruyter.
- . 1968b. „Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume (1768).“ In *Kants Werke. Akademie-Textausgabe*. Bd. II, 375–384. Berlin: Walter de Gruyter.
- . 1968c. „Was heißt: Sich im Denken orientieren? (1786)“ In *Kants Werke. Akademie-Textausgabe*. Bd. VIII, 131–147. Berlin: Walter de Gruyter.
- Koselleck, Reinhart. 1989. „Geschichte, Geschichten und formale Zeitstrukturen.“ In R. Koselleck, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, 130–143. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- 30 Lübbe, Hermann. 1992. *Im Zug der Zeit. Verkürzter Aufenthalt in der Gegenwart*. Berlin et al.: Springer.
- . 1996. *Zeit-Erfahrungen. Sieben Begriffe zur Beschreibung moderner Zivilisationsdynamik*. Stuttgart: Akademie der Wissenschaften und der Literatur.
- . 2012. *Geschichtsbegriff und Geschichtsinteresse. Analytik und Pragmatik der Historie*. 2., um eine neue Einleitung erw. Aufl. Basel: Schwabe.
- Luckmann, Thomas. 1987. „Gelebte Zeiten – und deren Überschneidungen im Tages- und Lebenslauf.“ In *Epochenschwelle und Epochenbewusstsein*, hrsg. von R. Herzog und R. Koselleck, 283–304. München: Fink.
- Luhmann, Niklas. 1971. „Die Knappheit der Zeit und die Vordringlichkeit des Befristeten (1968).“ In N. Luhmann, *Politische Planung. Aufsätze zur Soziologie von Politik und Verwaltung*, 143–164. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- . 1984. *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- . 1991. *Soziologie des Risikos*. Berlin/New York: Walter de Gruyter.
- Marquard, Odo. 1987. „Temporale Positionalität. Zum geschichtlichen Zäsurbedarf des modernen Menschen.“ In *Epochenschwelle und Epochenbewusstsein*, hrsg. von R. Herzog und R. Koselleck, 343–352. München: Fink.
- Nietzsche, Friedrich. 1980. *Nachlass Sommer 1886–Herbst 1887. Kritische Studienausgabe*. Bd. 12. Hrsg. von G. Colli und M. Montinari. München/Berlin/New York: dtv/de Gruyter.
-

-
- Nora, Pierre. 1998. *Zwischen Geschichte und Gedächtnis*. Aus dem Frz. von W. Kaiser. Frankfurt am Main: Fischer.
- Rovelli, Carlo. 2018. *Die Ordnung der Zeit*. Aus dem Ital. von E. Heinemann. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Schwemmer, Oswald. 1995. „Bedürfnis.“ In *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*. Bd. 1, hrsg. von J. Mittelstraß, 261–263. Stuttgart/Weimar: Metzler.
- Spencer-Brown, George. 1997. *Laws of Form / Gesetze der Form*. Übers. von T. Wolf. Lübeck: Bohmeier.
- Stegmaier, Werner. 1977. *Substanz. Grundbegriff der Metaphysik*. Stuttgart und Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- . 1995. „Aporien der Vollendung. Ist Aristoteles’ Metaphysik eine Metaphysik?“ In *Kriza i perspektive filozofije. Mihailo Đuriću za sedamdeseti rođendan*, hrsg. von D. N. Basta, S. Žunjić und M. Kozomara, 383–406. Belgrad: Tersi.
- . 2008. *Philosophie der Orientierung*. Berlin/New York: Walter de Gruyter. [Englische Fassung: Stegmaier, Werner. 2019. *What is Orientation? A Philosophical Investigation*. Trans. by R. G. Mueller. Berlin/Boston: Walter de Gruyter.]
- . 2012. *Nietzsches Befreiung der Philosophie. Kontextuelle Interpretation des V. Buchs der Fröhlichen Wissenschaft*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter.
- . 2016. *Orientierung im Nihilismus – Luhmann meets Nietzsche*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter.
- . 2022. „Orientierung durch Unterscheidung.“ In *Orientierung und Ander(s)heit. Spielräume und Grenzen des Unterscheidens*, hrsg. von B. Liebsch und W. Stegmaier, 19–61. Hamburg: Meiner.
- . 2024. „Orientierung als Antwort auf den Nihilismus. Philosophische Neuorientierung mit Nietzsche.“ *Phainomena* 33 (130-131): 365–384.
- . 2025. *Wittgensteins Orientierung. Techniken der Vergewisserung*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Waldenfels, Bernhard. 2004. *Phänomenologie der Aufmerksamkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Wittgenstein, Ludwig. „Über Gewißheit.“ In L. Wittgenstein, *Über Gewissheit. Werkausgabe*. Bd. 8, 113–257. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

NESODOBNOST FILOZOFIJE V EPOHI NIHILIZMA

Dean KOMEL

Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta, Oddelek za filozofijo, Aškerčeva
cesta 2, 1000 Ljubljana, Slovenija | Inštitut Nove revije, zavod za humanistiko,
Vodovodna cesta 101, 1000 Ljubljana, Slovenija

dean.komel@guest.arnes.si | 

Povzetek

Članek se osredotoča na obravnavo situacije filozofije v epohi nihilizma, ki izziva filozofijo na način, da mora *preveriti svoj skrajni domet*, kar posebej zaostri vprašanje *izvora mislenja*. Da bi lahko »v našem času« segli k temu izvoru, je najprej treba potegniti razliko med aktualnostjo in sodobnostjo filozofije. V totalni prevladi nihilistične aktualizacije filozofija izpade kot *nesodobna*. Vendar je *zaprepadenost filozofije* nad tem, da je neprimerna temu času, hkrati *njena edina epohalna priložnost*,

da odmeri svoj lasti položaj in razpoloženje v vse-razpoložljivosti.

Ključne besede: filozofija, nihilizem, sodobnost, aktualizacija, mislenje.

Non-Contemporaneity of Philosophy in the Epoch of Nihilism

The article focuses on the consideration of the situation of philosophy in the epoch of nihilism, which challenges philosophy by compelling it to *examine its ultimate range*. This particularly sharpens the question of the *origin of thinking*. To reach this origin “in our time,” we must first distinguish between *actuality* and *contemporaneity* of philosophy. In the total *dominance of nihilistic actualization*, philosophy emerges as being *non-contemporary*. However, *philosophy’s astonishment* at not being suitable for present time also marks *its sole epochal opportunity to measure out its own condition and disposition within the actual all-disposability*.

Keywords: philosophy, nihilism, contemporaneity, actualization, thinking.

Nihilizem je edina filozofija, ki organično izvira iz sodobnega razprtja, razkola družbe in človeka, sodobna kultura ne more producirati boljše »filozofije«. (Kosovel 1977, 648.)

Približno sto let je, odkar si je Srečko Kosovel to ugotovitev zapisal v svoj dnevnik. Zdi se, da navedba iz Kosovelovega dnevnika izraža nasprotje tistega, kar sugerira naslov našega razpravljanja, s tem da razpoloženje nihilizma povezuje z nesodobno situacijo filozofije. Po Kosovelovem razumevanju je nihilizem edino pristno spričevalo sodobnosti filozofije. Vendar Kosovel ne pravi, da je sodobna filozofija postala nihilizem, temveč da je filozofija deležna situacije, ki jo temeljno konfigurira nihilizem. Zavaljo tega je v posebni, in to pomeni nihilistični konstelaciji, postala *nesodobna*: ne le da se ne vklaplja v čas, ki ga doživljamo in preživljamo, ter v družbo, v kateri delujemo, sodelujemo in razdeljujemo, marveč da je postavljena pred vprašanje *same mere dobe*, v podobi oziroma brezpodobi katere¹ ni *sodobnosti*. Vendar se, če nihilizem tako vzamemo kot epohalno mero filozofije, najdemo pred novo aporijo, kolikor dobo nihilizma temeljno določa to, da je brez konca, da je neskončna brez mere (prim. Nielsen 2007), da je vse bivanje do neskončnosti brez mere (prim. Barbarić 2011) in da ni nič od ničesar, predvsem pa, *da ni nič od sodobnosti*, ki ni podobna sami sebi.

35

To neskončno brezmerje nas ne le preganja v našem prebivanju in sobivanju, pač pa – od njega pognani in zagnani – predvsem *mi sami nezadržno ženemo in gonimo njegovo funkcioniranje*. Vse je podrejeno moči neizmerne funkcije, ne da bi v njem lahko našli kakršenkoli red, razen *brezredja nihilizacije*. Ki je najhujše od vsega, saj izsiljuje, da *začnemo sovražiti vse na tem svetu*.

1 Prim. Heidegger 1960/61; Pač 2022, 5–54; Urbančič 2011, 517–520.

Članek je objavljen v okviru izvajanja raziskovalnega programa *Humanistika in smisel humanosti v vidikih zgodovinskosti in sodobnosti* (P6-0341), raziskovalnega projekta *Pričevanje med epistemološko in komunikativno veljavo* (J6-70215) in infrastrukturnega programa *Center za promocijo humanistike Inštituta Nove revije* (I0-0036), ki jih finančno podpira Javna agencija za znanstvenoraziskovalno in inovacijsko dejavnost Republike Slovenije (ARIS).

Besedilo predstavlja razširjeno različico prispevka, ki je v nemškem izvirniku bil objavljen v reviji *Phainomena* (prim. Komel 2024).

Glede na to *brezmerčnost*, ki jo trpimo, in *neizmerčnost*, ki jo sami ženemo, je verjetno neprimerno govoriti o situaciji filozofije v epohi nihilizma ali o duhovni situaciji našega časa, kolikor je situiranost v nečem že uspavana v nerazpoloženju vserazpoložljivosti.² Položaj je neodločljiv in prav v svoji neodločljivosti razpoložljiv. Da vsi ogreti pričnemo mrziti vse. Kako lahko pristanemo na tem?

Sam sem zato precej okleval, ali naj temo tega razpravljanja formuliram na ta način, da razpoloženje nihilizma soočim z nesodobno situacijo filozofije. Pomislek je, ali s tem nehote ne niveliramo samega izkustva nihilizma, ki že dolgo časa zaposluje ne le filozofijo, teologijo, sociologijo in najrazličnejše kulturne študije, ampak morda še bolj literaturo in umetnost (prim. Hillebrand 1991; Smith 2018), hkrati pa, kljub vsej tej zaposlenosti in poslovanju z njim (prim. Kroker 2004; Tartaglia in Llanera 2021; Paić 2021; Esposito 2024; Gertz 2024;

36

2 Hartmut Rosa v delu *Unverfügbarkeit (Nerazpoložljivost; 2018; ang. prevod: The Uncontrollability of the World; 2022)* predlaga »alternativno« perspektivo *nerazpoložljivosti* sveta, vendar se pri tem orientira, kakor kažejo še njegova druga dela (Rosa 2005; 2010; 2016; 2026), na postopanja in postopke v svetu in znotraj družbe, ne pa na sam horizont sveta, ki ga totalizacija družbe briše in vzpostavlja moč nad vsem. Ker nam je vse potencialno na dosegu in razpoložljivo, se pri tem počutimo, kot da ni nobenega pritiska nad nami in stiske v nas. V pospeševalniku se vsak znajde, kakor ve in zna, vendar kot že vnaprej priključen na aparat moči, ki uravnava njegova svetna naravnjanja. Da bi od tega pričakovali spremembo sveta, potem ko zahteve po njegovi revolucionarni menjavi niso izpolnile pričakovanj, pomeni kvečjemu neko izravnavo pričakovanega v družbeni poravnavi. In prav ničesar več. Sam sem to nekje poimenoval *inverzna utopija*: »Za kolesje inverzne utopije je značilno, da ga navkljub občutku zapuščenosti in preganjanosti v njem poganjamo sami, s tem ko v nobenem hipu ne pomišljamo, da bi ne bilo boljše, kot je. Le da se odvíja in razvíja. Seveda nujno nastopi gneča in prerivanje, saj ,kdor prvi melje ...'. Da ne zgleda slabše, kot se še spodobi, se obdajamo s človekoljubnostjo, solidarnostjo, humanitarnostjo, socialnostjo itn. – s tem da vsakdo dobro ve, da se mora ustrezno distancirati od drugega, saj drugače lahko izgubi namestitvev in tvega, da ga mlinsko kolesje pogubi. Se pravi, treba je nenehno pospeševati ravnodušnost, vseenost, otopelost, zraven pa vendar do kraja grabiti, glodati, gristi, goltati, goniti. Za odvečne je treba poskrbeti v večnosti, da se ohrani zdrava konkurenca. Tistim, ki jih mlin zmleje, je obljubljen povratek v kolesni vrtinec, kar pri vsakem ne prebudi le pričakovanja, marveč tudi verodostojno religiozno prepričanje. Pravo olajšanje bo še prispeval genski inženiring, saj četudi se mlinsko kolesje nikoli ne obrabi, lahko njegovi nameščenci ostarijo, opešajo in preminejo, kar obratovanje sistema sicer predvideva, ne pa odobrava.« (Komel 2016, 84–85.)

Komel, Rocha de la Torre in Fabris 2024), še naprej in morda vedno bolj izostaja vprašanje, kaj pravzaprav izpolnjuje naše razumevanje nihilizma oziroma kaj pomeni sama *smiselna izpraznjenost* razumevanja nihilizma. Kateri afekt je tu na delu, če ne afekt *nihilizacije*, ki ga hkrati sodoloča aktualni *efekt moči*. Kaj v tem oziru pove *infekcija humanosti* z njim, zoper katero ni cepiva?

Neko nasilje, recimo vojno nasilje, a tudi nasilje kakega posameznika ali skupine, sicer lahko označimo kot nihilistično, vendar v samem dejanju nasilja ne najdemo ničesar nihilističnega, tudi ne v občutju nemoči, da ne moremo ničesar storiti; navkljub zgroženosti nas nihilistično razpoloženje zgolj in samo *pusti prazne*. Enako velja za situacije, v katerih sami delujemo nasilno in zavest o nasilnosti lastnega ravnanja povzroči, da se počutimo prazne, kakor da se nič od tega, kar smo storili ali povzročili, ni resnično zgodilo, tudi če imamo slabo vest. Nihilistična psihopatologija (prim. Sousa in Stellino 2002), ki se noče nikjer soočiti z lastno sovražnostjo, bo pa že raje vruga izganjala.

Smiselna izpraznjenost, ki spremlja sleherno nihilistično razpoloženje in razumevanje, pri tem vendarle ni katerakoli, saj nas prizadeva v samem človeškem bistvu, torej v načinu, kako se človek izpolnjuje ali ostaja neizpolnjen v svoji človeškosti in se bivanjsko obrezbistvi. Glede na okoliščino, da je svet danes do te mere prenapolnjen s človeškimi deli in nedeli, da ga bo ravnokar razneslo, je nihilistično izpraznjenost smisla človeške eksistence in koeksistence težko že omenjati, verjetno pa je to tudi zadnje, kar bi veljalo misliti in premisliti. A tisto zadnje in poslednje lahko pomeni prvo in prvotno.

Zaradi takšne, komajda izkusljive nihilistične izpraznjenosti – če rečemo »praznine« (prim. Michel 2024), to že pomeni neko določeno polnino – filozofije ne moremo *narediti sodobne* ali je priložnostno *malo posodobiti* že s tem, da se ji priključi še obravnava nihilizma, kar je sicer prešlo v postmodernistično modo, izrazito nagnjeno k temu, da se filozofija naredi čim bolj *primerna času*, ne da bi ob tem kakorkoli podrobneje stopila v ospredje sama *primernost mere časa* oziroma *primernost razmerja do nje* in *nesorazmerje bivanja z njo*.³ Velja prepričanje, kako je *neprimeren čas* za to. Se pa zato vrstijo

3 Glede primera s postmodernizmom velja pomisliti, ali ni mahinacija nihilizma to, kar moderiranje modernosti generira oziroma regenerira v modo postmodernizma. Ali se postmoderna, ki zase trdi, da je sicer *condition*, »stanje« (Lyotard 2002), vendar *keine Epoche*, »ni epoha« (Gumbrecht 1991), v celoti gledano ni sama privedla *pred sodobno*

primerjave brez kraja in konca. *Vendar se nič ne primeri*. Nič ni na tem, da je, vse bo, če bo, *potem*. Še več, vprašanje mere časa so komisariji modne filozofije skupaj z opredelitvami resnice, bivanja, mišljenja, duha, lepote, delovanja itn. uvrstili na seznam za izbris, da bi jih priložnostno lahko ponovno izvlekli in razstavili po dekonstruktivističnem modelu kot nekakšni fizikulturi ali celo kar kultu postmodernosti. Velik del filozofske produkcije, ne glede na to, kako se sama opredeljuje, ni namenjen njegovi promociji, ki se noče več deklarirati kot ideologija in vendar ne ponuja ničesar drugega kot ovekovečenje ideološke ikonografije na položajih vserazpoložljivosti. Post-pozicioniranje postmodernizma ne pomisli, v kakšen položaj smo postavljeni, v kakšni situaciji smo se znašli in jo predpostavljamo kot *mero časa*.⁴ Ponuja se sicer nešteto

38

situacijo, v »izhod iz modernizma« (Welsch 2002; 2009), »preboletje metafizike« (Vattimo 1997), »mišljenje razlike« (Vattimo 1980; Weimann in Gumbrecht 1991), »postkolonialistični diskurz« (Spivak 2008), »kulturno logika poznega kapitalizma« (Jameson) in nenazadnje v »dekonstrukcijo« (Norris 1982)? Ali gre pri tem le za reprogramatično konstrukcijo (prim. Woodward 2009)? Z Nietzschejem, avtorjem, ki ga postmoderni tako cenijo (po »koncu avtorstva«, seveda), bi lahko komentirali, »kako je resnični svet končno postal bajka«. Kjer se »zgodovina« strne v »zgodbo«, postane nihilizem še močnejši, čeprav kaže prijaznejši obraz in je sprejet celo kot šansa (Vattimo 1997), če ne drugače kot moč virtualnosti (Deleuze 2011; Komel 2019). Tu ne gre za kritiko avtorjev ter avtoric in njihovih del, ki se klasificirajo kot postmoderna, marveč za to, da prepoznamo *postmodernistični vzorec*, na podlagi katerega beremo njihove napise, razbiramo njihove zapise in zbiramo njihove podpise.

4 »Nihilizem je *pojavn*o zanikanje vrednot: v bistvu, v svojem eksistencialnem prazčetku, je *zanikanje časa*, v prvi vrsti. Nemogoč je nihilizem, ki bi bil samo zanikanje vrednot, ker so nemogoče vrednote zunaj časa; čas je čas vrednot, čas njihovega ustvarjanja in čas njihovega uničevanja. Nihilizem uničuje vrednote, ker tako ,uničuje' čas, njegova nemogočnost se vidi navsezadnje ravno v tem, ker ne more uničiti časa, ker je sam zajet s časom, ker je čas uničevanje vrednot. Ni nihilizma, ki ne bi bil ,metafizičen', v smislu, da ni nihilizma, ki ne bi bil ,na strani' večnosti. Nihilizem je sam po sebi bistveno protisloven, obrnjen proti času, z obrnjenostjo, ki ga ,izdaja' kot od sebe želenega in neskončno priklicevanega Večnega. Nihilizem ravno kot uničevalec časa je tvorec večnosti. Tisto, kar mora ustvariti, to ni kaka vrednota (v imenu katere poruši druge vrednote, vendar s tem poruši tudi njihovo absolutnost), temveč je to ta večnost, ki je nerazdružljiva z vrednotami; med njo in vrednoto (kot bistveno-časovno) ni pobotanja. Duh majhnega kraja pade v nihilizem s poskusom vzpostavitev večnosti in je proti vrednotam, ki jih želi narediti večne ravno s tem, ker jih želi ovekovečiti, jih iztrgati iz časa, bodisi v obliki absolutne resničnosti bodisi v obliki trenutka-ne-navadnega, iz časa izvzetega, ,nad-časovnega' duha. Navideznost spopada nihilizma pobožene resničnosti in aristokratsko-senzacionalistične negacije

izhodov iz najrazličnejših kočljivih situacij tega sveta, vendar so, ker se ne ovemo, kako smo se znašli v njih, vsi po vrsti *brez izhodišča v svetu samem*. Zakaj pa je svet izhodišče, zakaj se svet začne in konča?

Spričo tega je vredno vsaj opomniti, da je v enem najstarejših filozofskih pričevanj, ki je pripisano Anaksimandru, mislec, ki je v ἀπειρον, tistem *neomejeno brezmejnem*, uzrl ἀρχή vsega, že določilno obeležena mera časa, in sicer v formulaciji κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν (DK 12 B1), »po redu časa« (Fragmenti predsokratikov 2012).⁵

Red časa se običajno razume tako, da kasnejše sledi prejšnjemu, da čas teče in da vse stvari na svetu, tudi mi sami, vstopajo vanj in izstopajo iz njega. Ta splošna predstava o redu časa v zvezi s prej in potem, ki nam omogoča merjenje časa, tudi nakazuje, da čas ne le teče in mineva, marveč tudi nastaja, kar je povezano z ustreznim, primernim, zrelim, ugodnim oziroma pravim trenutkom časa, ki so ga Grki imenovali καίρος (prim. Theunissen 2000). Vsekakor danes zaradi vsaj na videz ogromnega navala priložnosti prevladuje »nelagodje v kulturi«, da ni več časa za nič, da moramo čimprej napredovati, da moramo nenehno pridobivati čas. To pridobivanje časa, da ne rečemo *prisiljevanje časa*, predpostavlja *aktiviranje časa* v funkciji njegove *aktualizacije*.

39

Aktualnost filozofije se danes v javnosti večinoma meri le na podlagi trenutnega statusa filozofije – ali celo filozofov in filozofinj – v zvezi z akademskimi, raziskovalnimi, kulturno-medijskimi, družbenopolitičnimi in drugimi podobnimi položaji.⁶ Ta, v veliki meri samozadostna predstava o

te resničnosti se razkriva ravno skozi ta nihilizem, do katerega se pride po različnih poteh, ki pa je enoten po svojem bistvu, po zanikanju časa.« (Konstantinović 2024, 91).

5 Mero časa, kot jo podaja Anaksimandrov izrek, sicer obravnava Emanuele Severino v svoji študiji o bistvu nihilizma (prim. Severino 1982 in 2023; Bednarik 2000; Kolić 2023) in v mnogih drugih svojih delih, pri čemer se kritično ozira na Heideggrov tozadevni premislek (Heidegger 1977), vendar je usmeritev njegovih razmišljanj dokaj, če ne kar povsem, drugačna od tiste, ki jo ubiramo v tem razpravljanju.

6 V tem smislu se lahko strinjamo z Alainom Badioujem, ko v uvodu k svojim razmišljanjem o *filozofiji in aktualnosti* (skupaj s Slavojem Žižkom, 2012) ugotavlja: »Najprej se moramo, menim, osvoboditi napačne predstave, da filozofija lahko govori o vsem. Ta predstava pripada liku televizijskega filozofa: govori o družbenih problemih, o problemih aktualnih dogodkov ... Zakaj je ta predstava napačna? Ker filozof ustvarja svoje lastne probleme; ker je izumitelj problemov in ne nekdo, ki ga televizija lahko vsak večer vpraša za mnenje o aktualnih dogodkih. Pravi filozof sam odloča, kateri

aktualnosti filozofije že v osnovi zastre enega ključnih, če ne celo ključni vidik javljanja nihilizma danes, ki je, kot je bilo v nekaterih relevantnih študijah o nihilizmu že izpostavljeno,⁷ povezan prav s takim *tako rekoč neobvladljivim osredotočanjem na aktualnost in na aktualizacije tistega vedno enako novega*. Ali je »aktualizacija« sploh pravi izraz za to procesijo, recesijo in koncesijo, ki se tu odvija, naj ostane odprto.⁸ Pomembna je *nenehno aktivna nujna aktualizacije*,

problemi so pomembni. Predlaga nove probleme, filozofija je predvsem izumljanje novih problemov. // Iz tega sledi, da se filozof vmešava, ko mu v neki situaciji, naj bo ta zgodovinska, politična, umetniška, ljubezenska, znanstvena ali kakršnakoli, določene zadeve veljajo za znak, da je treba izumiti novo težavo. Da, filozof se vmešava, ko v aktualnih dogodkih odkrije znake, da je potrebno izumiti novo vprašanje in novo iznajdbo. Tako se poraja vprašanje: pod kakšnimi pogoji filozof v določeni situaciji najde znake za novo vprašanje in novo mišljenje? Na tej točki bi rad začel našo razpravo. // Najprej uvedimo pojem »filozofska situacija«. V svetu se dogajajo vse mogoče stvari, ne da bi bile to situacije za filozofijo, filozofske situacije. Zato se vprašajmo: kakšna je situacija, ki je dejansko situacija za filozofijo, situacija za filozofsko mišljenje?« (Badiou in Žižek 2012, 7; prim. tudi Badiou 2018). Badiou načeloma zavrača aktualizacijo filozofije, vendar kljub temu poudarja, kako je sedanji izziv filozofiranja, da »izumlja nove probleme«. Če naj se filozofija kakorkoli sooči s svojo nesodobno situacijo, je to gotovo najslabše, kar se ji lahko pripeti.

7 »Na ,koncu zgodovine« ali v ,postzgodovini«, v pepelu utopije, se zdi, da razum danes ni sposoben ustvariti simboličnih izkušenj, o katerih bi se lahko sporazumeli. Grozi mu, da se bo skrčil v cinično razumnost, ki se, da bi omilila nelagodje zaradi izgube gravitacijskih središč, zadovolji in opaja s tukaj in zdaj, s sedanjostjo v njeni najbolj točkovni in minljivi aktualnosti, s smislom v njegovi najbolj neposredni potrošnji. Tudi to je nihilizem.« (Volpi 1999, 97.) Dodati je treba le: prav *to* danes vlada kot nihilizem!

8 Damir Barbarič v svoji študiji *Ubrzanje* (Pospešek; 2025) ugotavlja, da je »bistvo popolnega pospeška v tem, da se vsaka konkretna sedanjost vedno hitreje opušča, da bi naredila prostor za prihodnost. In ker v časovnem poteku, ki ga predstavlja premica, vsak trenutek, ki prihaja iz prihodnosti, takoj postane sedanjost, in na ta način se prihodnost utrdi kot tisto, kar bo nujno takoj opuščeno in odpravljeno, se zdi mogoče, da jo preventivno predvidimo in utrdimo kot sedanjost tukaj in zdaj. Celoten proces te medsebojne zamenjave mest med sedanjostjo in prihodnostjo – natančneje povedano: nenehno predočanje prihodnosti kot že prisotne – naposled vodi do tega, da celokupni čas postane enotna, izpraznjena, vseobsegajoča sedanjost, ki se razteza v neskončnost in na površini sicer deluje raznolika, v vseh smereh vzgibana in tako rekoč nemirna, vendar v svoji skriti notranjosti, to je v svojih globljih plasteh, ostaja mirna in nepremična. Skoraj vsi bolj pronicljivi teoretiki sodobnega sveta so v njem prej ali slej opazili močno zakoreninjeno strukturno togost in zavrto; togost, ki onemogoča vsa prizadevanja za radikalne, resnično bistvene družbene in politične spremembe.« (Barbarič 2025, 143.) Barbarič svoj razmislek opira tudi na predhodna razpravljanja

ki prevzema vso svobodo, resnico, ustvarjanje, mišljenje, vero, raziskovanje, željo, voljo, telo, dušo in duha. Vseeno je, če dodamo »moj« in »naš«, »tvoje« in »vaše«, saj onole subjektivno zavedanje o obstoju poganja le prisila k delovanju, čeprav je to delovanje pod prisilo zadnja zadeva, ki bi si jo »onale« kot svobodna bitja priznala. Tisto, kar nas osvobaja v in predvsem *od* naše narave, pa je *družbeno inscenirano*. Ne človek kot svobodni subjekt, marveč osvobajajoča subjektiviteta družbe stopa na sceno, kar se v družboslovnih študijah obravnava skoraj kot nekaj naravno danega. Družbena subjektiviteta se je povečevala kot *naravni reducent*. Človekovo prebivanje in sobivanje sta v tem antropocenskem scenariju zreducirana na svojo družbeno funkcijo in po tej reduktivni funkciji – *nihilizirana*. Neobrzdana mobilizacija tehnike, kapitala in orožja ni pogoj za funkcioniranje in funkcionalizacijo družbe, marveč jo, nasprotno, subjektiviteta družbe postavlja v funkcijo lastne totalizacije, ki kot taka odpravi *zgodovino* kot subjektivno formo duha in duhovno formacijo subjekta.

Ta anonimni aktiv moči, ki je udomačen, ponotranjen, posvetovljen in humaniziran kot »družba«, se poslužuje vseh prisilnih nihilizacijskih sredstev. Pritiskanje aktualizacije ne potrebuje družbenega nadzora, ker ga pod visokim pritiskom samo vključuje v svojo funkcijo. Pri tem se tisto, kar se manifestira kot medijska javnost družbe in se demonstrira kot globalna svetovna družba, ne prepozna kot *totalitarni aparat moči*, ki izkorišča vse aktualnosti *nihilizacije*. To, da se je nihilizem spremenil v mahinacijo aktualizacije, pomeni, da se najavlja v funkciji in kot funkcija mahinalne moči razpolaganja nad vsem, da bi ga naredil razpoložljivega brez *videza prisile in nasilja*. Ni nasilen družbeni totalitarizem, temveč silna totalizacija družbe. Nihilistično sproženi mahinaciji se ni treba predstavljati kot avtoritarna sila, saj je vse postalo *avtomatsko*, kar pomeni: vedno znova aktualno. Na ta način se tudi naše človeško delovanje avtomatizira in uniformira,⁹ razlika med delovanjem ljudi in delom strojev izgine.

41

o pospeševanju kot karakteristiki modernosti pri Paulu Viriliu in Hartmutu Rosi, ob opozorilu, da pravo filozofsko soočenje tu še predstoji (prim. Barbarić 2025, 142). Prim. tudi Sloterdijk 1989.

9 »V tej deekonomizaciji, ki se spreminja v desocializacijo, predmeti ne morejo več biti nosilci. Niso več neskončno investibilni, saj so postali *popolnoma* predvidljivi, to pomeni *popolnoma nični*. Postanejo nič: *nihil*. V tem smislu je dovršen računalniški kapitalizem *dovršitev nihilizma*. S popolno in splošno avtomatizacijo se zdi, da ta računalniški nihilizem, v katerega se je kapitalizem strukturno spremenil, ustvarja

Verjetno je ključno vprašanje filozofije, kako misliti aparat te moči, ali je to moč sploh moč misliti? Kaj bi tu sploh pomenilo »misliti«? Da se še naprej zabavamo z najrazličnejšimi subjekti in objekti družbene produkcije in potrošnje? *Kot da bi se vse odvijalo v aktovki družbenega subjekta, ne pa v agenturi družbene subjektivitete.*

Nesodobno situacijo filozofije lahko obravnavamo kot posledico nihilizacije časa v prisili aktualizacije oziroma v aktivaciji brez prestanka, vendar moramo ob tem pomisliti, da je aktualna ujetost v drvenje časa, od katerega ne preostane nič in kjer umanjajo sleherno stanje, prostor, kraj, situacija, položaj in zadržanje, sama po sebi *nasledek tistega*, kar je filozofija v svojem času domislila kot *aktualnost*. Kako misliti nihilistično sprevrženje v moč nezadržne aktualizacije, ki krati možnost misli ter štopa sleherno možno miselno utemeljitev, iz *nesodobnosti situacije*, v katero je filozofija samo sebe spravila s tem, da je *pripravila podlago opolnomočenju te moči in pri tem sama ostala brez podlage*? Filozofija je povsod na položajih, a sama ni v položaju, da poda svoje razpoloženje v razpoložljivosti vsega po vsem. Položaj ji zagotavlja zgolj to, da je *povsem razpoložljiva in tako vselej na položajih*.

Prvi korak bi morda lahko bil, da nesodobnosti filozofije podelimo neko pozitivno veljavo, namreč v tem smislu, da je filozofska misel lahko edino kot *nesodobna* – kar ne pomeni zgolj neaktualna – *pozorna do mere časa*.¹⁰ Morda

ново obliko totalitarizma.« (Stiegler 2015, 87.) »Deekonomizacija« in »desocializacija«, o katerih govori Stiegler, ne pomenita, kot je razvidno iz njegovih razlag, manj, marveč *neizmerno več* »ekonomije« in »družbe«.

10 Tako Giorgio Agamben v svoji razpravi o tem, kaj pomeni sodobno, kjer navezuje na Nietzschejeva Času neprimerna premišljevanja (Nietzsche 2007), ugotavlja: »Nietzsche torej svojo zahtevo po ‚aktualnosti‘, ‚sodobnosti‘ v odnosu do sedanjosti umesti v prekinitev in zamik. Svojemu času resnično pripada in je resnično sodoben tisti, ki se ne ujema popolnoma z njim niti se ne prilagaja njegovim zahtevam in je zato, v tem smislu, neaktualen; toda prav zaradi tega, prav skozi to odstopanje in ta anahronizem, je bolj kot drugi sposoben zaznati in dojeti svoj čas. To neskladje, ta dishronija seveda ne pomeni, da je sodoben tisti, ki živi v drugem času, nostalgik, ki se počuti bolj doma v Periklejevih Atenah ali Robespierrovem in de Sadovem Parizu kot pa v mestu in času, v katerem mu je bilo dano živeti. Pametni človek lahko sovraži svoj čas, vendar se v vsakem primeru zaveda, da mu nepreklicno pripada, ve, da se svojemu času ne more izogniti. Sodobnost je torej edinstven odnos do lastnega časa, ki vstopa vanj in se hkrati distancira od njega; natančneje, *je tisti odnos do časa, ki se mu priklanja preko premaknjenosti in anahronizma*. Oni, ki se preveč popolnoma ujemajo

se nam s tem odpre drugačen horizont, kot je moč neomejene aktualizacije in funkcionalizacije – ne le kakršenkoli drug horizont, ampak *svetovni horizont*. Ne-kraj nihilizma namreč zaznamuje prav to, da na horizontu ni ničesar, da je horizont izbrisan. To izginotje svetovnega horizonta nam izhodiščno izpričuje aforizem 125 iz Nietzschejeve *Vesele znanosti*, ki skozi pripoved o norem človeku razodene smrt Boga, s katero postane vse na zemlji in v nebesih nično in brezbrizno – puščava.¹¹ In četudi je vse dovoljeno, ali prav zato, ker je vse dovoljeno, ne pomaga, kot zabiča drug glasnik nihilizma v 19. stoletju, Fjodor Mihajlovič Dostojevski, da se človek povzdigne v boga.¹² *Smrt Boga*

s svojo dobo, ki se ji v vseh točkah povsem prilegajo, niso sodobniki, saj je prav zaradi tega ne morejo ugledati, ne morejo strniti pogleda nanjo.« (Agamben 2008, 81–82). Kakor je razvidno iz navedka, Agamben ne razločuje posebej med »aktualnostjo« in »sodobnostjo«. »Biti neaktualen« in »biti nesodoben« nikakor ni eno in isto, še posebej ko gre za položaj in razpoloženje filozofije v pričujoči dobi.

11 »Norec pa se je pognal mednje in jih prebadal s pogledi. ‚Kam je izginil Bog?‘ Vam bom jaz povedal! *Umorili smo ga*, vi in jaz! Vsi mi smo njegovi morilci! Ampak kako smo to storili? Kako smo mogli izpiti morje? Kdo nam je dal gobo, da smo z njo odbrisali vse obzorje? Kaj smo naredili, ko smo to Zemljo odvezali od Sonca? Kam se zdaj giblje? Kam se giblremo mi? Stran od vseh sonc? Kaj ne strmoglavljamo kar naprej, in sicer vznak, vstran, naprej, na vse plati? Je sploh še kje zgoraj in spodaj? Ali ne blodimo skozi neskončni nič? Kaj ne sope v nas prazen prostor?« (Nietzsche 2005, 480–481).

12 V *Bratih Karamazovih* vrag pravi Ivanu Fjodoroviču: »Po mojem mnenju ni treba prav ničesar rušiti, treba je samo v človeštvu uničiti idejo o Bogu, nato se je treba lotiti stvari! S tem, s tem je treba začeti, o slepci, ki ničesar ne razumete! Brž ko se vse človeštvo do zadnjega odpove Bogu (in jaz verujem, da se bo to razdobje, paralelno razdobjem v geologiji, uresničilo), bo sam po sebi, brez ljudožerstva, padel ves bivši svetovni nazor in to je glavno, vsa prejšnja pravstvenost in vse bo novo. Ljudje se bodo združili, da vzamejo od življenja vse, kar jim more dati, a brezpogojno samo za njihovo srečo in radost na tem svetu. Človek se bo poveljčal v duhu titanskega, božanskega in bo postal človek-bog. S tem ko bo človek vsako uro neomejeno premagoval naravo s svojo voljo in znanostjo, bo tudi vsako uro okušal tolikanj visoko naslado, da mu bo nadomeščala vse nekdanje upe nebeških naslad. Vsakdo se bo zavedal, da je ves umrljiv in da zanj ni vstajenja, in bo sprejel smrt ponosno in mirno kakor bog. Iz ponosa, bo razumel, mu ni treba godrnjati zaradi tega, ker je življenje le trenutek, in bo vzljubil svojega brata, ne da bi terjal za to kakršnokoli plačilo. Ljubezen bo zadovoljevala samo trenutek življenja, toda sama zavest njegove trenutnosti bo okrepila njen ogenj toliko, kolikor se je prej raztapljala v upih o neskončni ljubezni v večnosti onkraj groba ... No, in tako dalje in tako dalje, vse po tem kopitu. Zelo prijazno!« (Dostojevski 1976, 182). Prim. tudi Stellino 2015.

je določilna *ničelna točka*¹³ svetovnega horizonta, na kateri pade in se izniči visoko cenjena avtoriteta aktualnosti skupaj z njenim avtorjem in se hkrati začne totalizacija neke avtoritarnosti, ki ne potrebuje več posebne avtorizacije z naše strani.

»Aktualnost«, če jo razumemo iz lat. *actualitas*, gr. ἐνέργεια, nem. *Wirklichkeit*, hr. *zbilja*, slov. *dejanskost*,¹⁴ je prednostni koncept filozofije vse od njenih začetkov, na podlagi katerega ta obravnava sovisje *biti* in *misli*, uma in zgodovine¹⁵ tega, kar je Aristotel poimenoval νόησις νοήσεως (*Metafizika*

13 Namesto tega se vedno znova postavlja v ospredje, kako so določene družbene razmere na ničelni točki, brez zavedanja, da je tu v ozadju na delu totalizacija družbe, ki to ničelno točko in izničenje terja zase, tj. za lastno opolnomočenje.

14 »Medtem nastopi epoha biti, v kateri se ἐνέργεια prevede z *actualitas*. Grško se zagrne in se do danes javlja le še v rimskem obeležju. *Actualitas* postane *Wirklichkeit*. *Wirklichkeit* [dejanskost] postane objektivnost. Toda tudi ta potrebuje, da ostane v svojem bistvu, v predmetnosti, značaj prisotnosti. To je prezenca v reprezentaciji predstavljanja. Odločilni obrat v u-sodbi biti kot ἐνέργεια tiči v prehodu k *actualitas*.« (Heidegger 1977, 371; prim. tudi Heidegger 2003).

44 15 V uvodu k *Predavanjem o zgodovini filozofije* Hegel v zvezi z razumevanjem razvoja filozofske misli opozori: »Da bi razumeli, kaj je razvoj, moramo razlikovati med dvema – tako rekoč – stanjema. Eno je tisto, kar je znano kot nagnjenost, sposobnost, biti sam po sebi, kot ga imenujem (*potentia*, δύναμις). Druga določitev je biti za sebe, resničnost (*actus*, ἐνέργεια). Pravimo, da je človek razumen, da ima razum po naravi; tako ga ima le v nagnjenosti, v zametku. Človek ima razum, pamet, domišljijo, voljo, ko se rodi, že v maternici. Otrok je tudi človek, vendar ima le sposobnost, realno možnost razuma; je tako dober, kot da nima razuma, ta še ne obstaja v njem; še ne more storiti ničesar razumnega, nima razumnega zavedanja. Šele ko postane tisto, kar človek je, njegovo, torej razum za sebe, ima človek resničnost v kakršnikoli obliki – je resnično razumen in zdaj za razum.« (Hegel 1986, 39–40.) »Nemška beseda ‚Wirklichkeit‘ tradicionalno prevaja latinsko ‚actualitas‘, ki pa prevaja grško ‚energeia‘ (in včasih tudi *entelecheia*). Gre za uresničitev (generične, torej možne) oblike, ki kot taka vedno pripada nekemu *notranjemu potencialu* ali *dispoziciji* stvari ali (možnemu) procesu. Angleška beseda ‚actuality‘ je medtem izgubila konceptualne povezave z *obliko* ali *vrsto* ali *tipom* tega, kar nekaj *dejansko* je. Danes se uporablja v smislu zgolj *empirične prisotnosti*, ki jo neposredno zaznavajo čuti in prevladujoče *sile*. Aristotelovi besedi ‚energeia‘ in ‚entelecheia‘ v nasprotju s tem ustrezata *dejanskemu vzroku* nekega *pojavnosti*, tako kot se določena stvar *kaže v pojavih*, ki jih povzroča. *Obstoj* vzroka se kaže v njegovem učinku. Ta trditev predpostavlja nekaj predznanja o potencialih vzročne stvari, njenih močeh, silah ali dispozicijah. Ker beseda ‚aktualnost‘ ne vsebuje nobenega konceptualnega sklica na takšno teoretično *oblikovano* strukturo in *njeno* uresničevanje, ni dober prevod za nemško besedo ‚Wirklichkeit‘. Področje *aktualnosti* v sodobni angleščini je področje neposrednih izkušenj, pojavov. Hegel uporablja besedo ‚Realität‘, ker ima

XII, 9, 1) in nato Hegel kot *Denken des Denkens*, *mišljenje mišljenja*, kot *um*, ki se zaveda samega sebe, in ga povzdignil v božanstvo (prim. Hegel 2023, 175). Spričo tega se nam dandanašnja zasedenost in obsedenost z aktualnim zdi naravnost banalizacija tega visokega, pravzaprav kar vzvišenega filozofskega pojma.¹⁶ Da imamo danes opraviti s široko in raznovrstno banalizacijo izkustva

nemška beseda ‚Aktualität‘ poseben pomen ‚pomembne nove zadeve‘. Nemška beseda ‚Wirklichkeit‘ izraža naslednje značilnosti: nekaj realno (*wirklich*) obstaja, če se ne le zdi, da obstaja, ali se kaže, da obstaja. Če nekaj realno obstaja, *deluje*. To pomeni, da po splošnih vzročnih zakonih *proizvaja* ustrezne pojave, do katerih imamo dostop z različnih perspektiv, tj. razlikujemo ‚dejanski predmet‘ (*das wirkliche Ding*) od njegovih pojavov – glede na različne položaje v času in prostoru. To vključuje nekaj trenutkov daljše trajnosti, ki daleč presegajo vsakršno pojmovanje nečesa, kar se nanaša samo na dejanskost.« (Stekeler-Weithofer 2018, 63–64; prim. tudi celotni zbornik, posvečen Heglovemu pojmovanju *Wirklichkeit*: Menegoni in Illetterati 2018).

16 »Nem. *Aktuell*: ‚pomembno za sedanjost, sodobno, aktualno, nujno‘ (sredi 19. stoletja), prej ‚resnično, dejansko, sedanje‘ (prva polovica 18. stoletja), izposojenka iz francoščine *actuel* ‚dejansko, pričujoče, učinkovito‘ (danes tudi ‚sodobno, povezano s sedanjostjo‘). Ta izhaja iz poznolatinškega *actuālis* ‚dejaven, učinkovit, dejanski‘, ki je izpeljan iz glagola lat. *agere* (*āctum*) ‚gnati, delovati‘ (glej *agieren*). Izraz se je po francoskem vzoru sprva uporabljal v pomenu ‚dejanski‘, v drugi polovici 19. stoletja pa je postal modna beseda, ki so jo najraje uporabljali novinarji v pomenu ‚nov, sodoben‘. Pomen v francoščini izhaja iz ‚na tiru‘ in preko ‚namenjen skupni rabi‘ vodi do ‚splošen, trivialen‘.« (Pfeifer *et al.* 1993, s. v. »aktuell«.) Michel Foucault ugotavlja, da Kantov spis »Kaj je razsvetljenstvo?« vzpostavlja povsem novo stališče do aktualnosti in ga povezuje s kasnejšimi Baudelairovimi opisi modernosti: »Ko pomislim znova na Kantov tekst, se sprašujem, ali ne bi mogli modernosti dojeti prej kot držo (*attitude*) kot pa zgodovinsko obdobje. In z ‚držo‘ mislim način navezovanja na sočasno realnost; prostovoljno izbiro, ki jo naredijo določeni ljudje; in nazadnje, način mišljenja in občutenja; tudi način delovanja in vedenja, ki istočasno označuje razmerje pripadnosti in se predstavlja kot naloga. Do neke mere nedvomno podobno tistemu, kar so Grki imenovali etos. In zatorej mislim, da bi bilo bolj koristno kot poskusi razlikovanja ‚moderne dobe‘ od ‚predmoderne‘ ali ‚postmoderne‘, če si prizadevamo ugotoviti, kako se drža modernosti od svojega formiranja naprej spopada z državami ‚protimodernosti‘. Da bi na kratko označil to držo modernosti, bom vzel skorajda nepogrešljiv primer, namreč Baudelaira; kajti njegova zavest o modernosti je široko priznana kot ena najbolj izostrenih v 19. stoletju. // 1. Modernost so pogosto opredeljevali kot zavest o diskontinuiteti časa: prelom s tradicijo, občutek novosti, vrtoglavice pred bežičim trenutkom. In res se zdi, da prav to pove Baudelaire, ko definira modernost kot ‚prehodno, bežno, kontingentno‘ (‘Slikar modernega življenja’, v *Zbrana dela*, zv. 4, Dreieich 1981, str. 286). Toda biti moderen zanj ne pomeni pripoznavanja in sprejemanja tega neprestanega gibanja; nasprotno, pomeni privzetje določene drže do tega gibanja; in ta hotena, težavna drža ni drugo kot ponovno zajetje nečesa večnega,

sveta¹⁷ in da ta zaznamuje naše nihilistično razpoloženje (Ludes 2018), verjetno ni potrebno posebej izpostavljati,¹⁸ tudi ni potrebno posebej navajati tistega, kar je Hannah Arendt v nekem drugem kontekstu izpostavila kot *Banalität des Bösen* skupaj z *Gedankenlosigkeit*, ki karakterizirata totalitaristično zlovest brez vedenja in vesti.

Nivelizacija vsega in vsakogar na aktualno predpostavlja, da ni ničesar zunaj tega, kar se aktualizira, iz česar sledi *nihilizacija sveta*, v katerem vse lahko samo še funkcionira in razen tega nič. V skladu s tem oziroma v tej funkciji se vztrajno in brez razlike brišejo človeške identitete, ki jih nadomeščajo vsakovrstne identifikacije z aktualno družbenim. Naposled tudi moč aktualnega samo še zgineva v nezaznavnosti, neprepoznavnosti in brezvrednosti, z drugo besedo: *v nihilizaciji in nihilizmu*.

46

ki ni onstran sedanjega trenutka, niti za njim, ampak v njem. Modernost je različnost od mode, ki zgolj postavi pod vprašaj tok časa; modernost je drža, ki omogoča, da dojamemo 'heroični' vidik sedanjega trenutka. Modernost ni fenomen občutljivosti za bežečo sedanjost; modernost je volja do 'heroiziranja' sedanjosti.« (Foucault 1987, 42–43,)

17 Radomir Konstantinović v svoji knjigi o *palanki* opredeli banalnost kot »prvo načelo ničā«: »Človek je dejstvo med dejstvi tega dejstvenega sveta, sveta, preverljivega s skrajno hitrostjo in skrajno učinkovitostjo, tako da tu ne more biti niti gibanja preverjanja: svet je preverjen, tudi v tem ,gotov', izčrpan svet, bil je prej, kot je bil. Jaz kot dejstvo dejstvenega sveta sem se zgodil pred samim sabo in zunaj samega sebe, ker zunaj tega ,preverjanja'. Moja senzacija samega sebe je lahko samo hipno razodetje *navzočnosti*, ki, ko se je skušam zavedati, kakor vsakršno absolutno dejstvo, z bliskovito bistrostjo pade v tautologijo kot samo-označenje z brez-izraznostjo.« (Konstantinović 2024, 87.) Kot drugo načelo ničā Konstantinović navaja senzacionalizem.

18 Izhajajoč iz Aristotelovega pojmovanja *ἐνέργεια* in Heglovega pojmovanja *Wirklichkeit* se Michael Marder v svoji študiji *Energy Dreams. Of Actuality* (2017) ukvarja s preoblikovanjem našega odnosa do aktualnosti, ki ga zaznamuje neomejena poraba energije: »Za nas je realnost le vmesna postaja na avtocesti neomejenih možnosti. Energijo črpamo iz predpostavke, da je potencialnost brezmejna in da jo prav ta brezmejnost sploh omogoča. Za takšnimi predpostavkami se ne skriva le zanemarjanje, ampak uničenje resničnosti. Bolj ko govorimo in delujemo v imenu neskončnih možnosti, bolj negotova in končna postaja končnost. Energijo črpamo iz pomanjkanja energije, tako da uničujemo in razgrajujemo strukturo bivačnega. Največji sovražnik današnjega človeštva, našega planeta in materialnega bivanja kot takega je nebrzdana možnost, ki svet vedno bolj dela nemogoč.« (Marder 2017).

V družbenih teorijah se to opisuje kot učinek modernizacije, seveda brez premisleka tega *učinkovanja* ter njegove učinkovitosti in *učinkovitosti*.

Postavlja se vprašanje, v kolikšni meri je tu sploh še možno povedati karkoli bistvenega, kaj šele izraziti duh časa, ki se mu je nadelo čin subjektivnosti in se ga razlaga na način učinka subjekta ali kot zločin nad njim. V kritičnem razpravljanju, napravljanju, popravljanju in pospravljanju je činovniška *kriza subjekta* (prim. Vattimo 1981; Cadava, Connor in Nancy 1991; Žižek 1999; Klepec 2004; Pippin 2005; Butler 2015; Lubczonok 2017; Gabriel 2024; Plesa 2025), ne *pa sama situacija*, ki aktualizira, aktivira in pritiska na subjekt in ga spravlja v »stisko«. Čas subjekta je minil, pravi aktualna postmoderna teorija, vendar je subjekt, zlasti kritični subjekt, še vedno intenzivno zaposlen s svojimi večjimi in manjšimi krizami ter hipokrizijami in je tudi uspešno kapitaliziral svojo lastno kapitulacijo.

Postmoderni diskurz (iz latinskega *discurrere*, »razteči se«, »razširiti se«) še vedno pluje po *bežeči situaciji modernosti* (Bauman 2002), ki nikjer ne doseže sodobnosti, je samo aktualna, ne pa zgodovinska na način epohalnosti, ki bi *odobrila* dobo sodobnosti, kot jo je nekoč *idea tou agathou*, ideja dobrega, ki po svoji možnosti presega bitnost. *Ali kot jo bo nekdaj dogodje, bitno-zgodovinsko vzdržano (epechein) u-očenje (Er-eignis – Er-äugnung)?*

47

Govoriti o duhu časa in stanju duha je sicer še vedno in morda tudi vedno bolj »privlačno« in »popularno«, a le tako, da pospešuje nivelizacijo, kanalizacijo in devalvacijo aktualnosti v postmoderni aktualizem, ki se ga ne usmili noben duh, in če se slučajno ga, je takoj deležen zasmehovanja ter preobražen v prikazen, vredno pomilovanja. Kritični duh je, kot sta pokazala Valery (2005) in Husserl (1989), postal neduh krize.

Karl Jaspers v prvem poglavju »Nastanek epohalne zavesti« svojega dela *Duhovna situacija časa*, ki je prvič izšlo leta 1931 in je bilo od takrat večkrat ponatisnjeno in dopolnjeno, ugotavlja, da je celotna razprava o krizi modernizma zaznamovana s pomikom časa kritike v *krizo časa*:

V Heglovi dialektiki je bila podoba celotne svetovne zgodovine način, na katerega se je sedanost ovedala same sebe; ostala je druga možnost, da se konkretna zgodovina goji v njenem daljnem bogastvu in se *pozornost* usmeri *izključno na sedanost*. Že Fichte je v svojem delu *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* podal takšno kritiko časa, sicer z metodološkim sredstvom abstraktne konstrukcije svetovne zgodovine

od začetka do končne izpolnitve (kot sekularizacije krščanske filozofije zgodovine), vendar s pogledom na njeno najglobljo točko: na sedanjost kot dobo popolne grešnosti. Prvo celovito kritiko svojega časa, ki se je po svoji resnosti razlikovala od vseh prejšnjih, je podal *Kierkegaard*. Njegovo kritiko prvič slišimo kot kritiko tudi našega časa; kot da bi bila napisana včeraj. Človeka postavi pred nič. *Nietzsche* mu je sledil nekaj desetletij kasneje, ne da bi poznal Kierkegaarda. Videla sta prihod evropskega nihilizma, v katerem sta svojemu času postavila neizprosno diagnozo. Oba filozofa sta bila za svoje sodobnike kurioziteti, ki sta sicer vzbudili senzacionalnost, vendar ju še niso jemali resno. Predvidela sta, kar je že bilo, ne da bi to takrat vzbudilo zaskrbljenost; zato sta šele danes postala povsem aktualna misleca.

Devetnajsto stoletje je zaznamovalo – v primerjavi s Kierkegaardom in Nietzschejem – *mračnejše zavedanje časa*. (Jaspers 1979, 12–13.)

48

Z Jaspersom se vsekakor lahko strinjamo, kar zadeva pionirsko vlogo Kierkegaarda in Nietzscheja – in morda bi lahko dodali še Marxa¹⁹ – za razvoj sodobne filozofije, v kateri je sedanjost v svoji *sodobnosti* sama sebi postala problem, in za s tem povezano *kritiko časa* v nasprotju s časom kritike, kot jo poudarja Kant v predgovoru h *Kritiki čistega razuma*:

Naša doba je prava doba kritike, ki se ji mora podvreči vse. (Kant 2019, 11.).

¹⁹ Jaspers se je v svojem delu *Philosophischer Glaube angesichts der Offenbarung* (*Filozofska vera v luči razodetja*), ki je izšlo leta 1948, sicer nekoliko podrobneje ukvarjal tudi z Marxom in Dostojevskim (zlasti z njegovim romanom *Bratje Karamazovi*). Pri Kierkegaardovi diagnozi časa ni pomemben samo njegov »eksistencialni obrat«, temveč tudi njegovi vpogledi v »oblast množic«: »Da bi izravnavanje res zasedlo svoje mesto, mora najprej biti povzdignjen fantom, duh izravnavanja, pošastna abstrakcija, vseobdajajoče nekaj, kar ni nič, privid – in ta fantom je *javnost*. Samo v brezstrastni, toda razmišljujoči dobi se ta privid lahko razvije s pomočjo tiska, ko tisk sam postane ta fantom. Nič takega, kot je javnost v živahnih, strastnih, burnih časih, ne obstaja, četudi bi ljudje hoteli uresničiti idejo gole puščave, uničiti in demoralizirati vse.« (Kierkegaard 2018, 155; prim. Tuttle 1996).

Po Kantu je sodobnost te dobe in njene filozofije utemeljena v kritičnem duhu. Kantova inavguracija kritičnega duha najde svoj popolni izraz v znameniti Heglovi formuli iz uvoda k *Orisu filozofije pravice* (1821):

*Kar je umno, je dejansko;
in kar je dejansko, je umno.* (Hegel 2013, 23.)

V luči te formule Hegel definira filozofijo kot »svoj čas, zajet v mislih« (Hegel 2013, 24).²⁰ Opredelitev spremlja opomba, ki že meče določeno senco na aktualnost filozofije kot »svoj čas, zajet v mislih«, in sicer:

Če rečemo še besedo o poučevanju, kakšen svet mora biti, pa filozofija tako ali tako vedno pride prepozno. Kot *misel* sveta se v času pojavi šele, ko je dejanskost že dokončala svoj proces omike in se izgotovila. (Hegel 2013, 25–26.)

Seveda smo v skušnjavi, da v tej Heglovi formulaciji prepoznamo določeno nesodobnost filozofije. Nastopi tudi vprašanje, ali je mogoče v Heglovi filozofiji in klasičnem nemškem idealizmu najti predznake dobe nihilizma (prim. Pöggeler 1970; Kobe 2005). Seveda bi lahko dodali še prisotnost nihilizma v duhovni zgodovini 19. stoletja (prim. Stewart 2023) in jo nato primerjali s tisto v 20. in 21. stoletju (Volpi 1999). Ali je takšen interpretativni vidik sam po sebi dovolj, da se ustrezno poda *epohalnost nihilizma*, ki skozi filozofijo zgodovinsko deluje tako, da njeno kritično pozicijo privede v krizo duhovne situacije časa, kakor to formulira Jaspers?

49

20 »*Hic Rhodus, hic saltus*. Pojmiti to, *kar je*, je naloga filozofije, kajti to, *kar je*, je um. Kar zadeva individuum, je tako ali tako vsak *sin svojega časa*; tako je tudi filozofija *svoj čas, zajet v misli*. Prav tako nespametno si je domišljati, da bi katerakoli filozofija lahko segla preko svojega pričujočega sveta, kot da bi individuum preskočil svoj čas, skočil preko Rodosa.« (Hegel 2013, 24.)

Čeprav je vnovična obravnava misli Kanta, Fichteja, Hegla, Schellinga, Schopenhauerja, Kierkegaarda, Marxa, Nietzscheja, Jaspersa, Husserla, Heideggra itd. filozofsko zagotovo ne le spodbudna, marveč tudi zavezujoča, nas lahko neosmislen nagib k aktualizaciji filozofske tradicije oddalji od imanentne zgodovinskosti filozofije, ki vključuje *epohalno izkušnjo nihilizma* kot svoj ključni *dogodek*, ki ga merodajno opredeli Nietzsche v 343. paragrafu *Vesele znanosti* »Kako je z našo vedrostjo«:

Največji novejši dogodek – da je »Bog mrtev«, da je vera v krščanskega Boga postala neverjetna – začenja že metati svoje prve sence na Evropo. Vsaj nekaj redkim, katerih oči, katerih *nezaupljivost* v očeh je zadosti močna in tenkočutna za ta igrokaz, se pač zdi, kakor da je zašlo eno od sonc, kakor da se je nekakšno staro globoko zaupanje spremenilo v dvom: tem se mora naš stari svet dozdevati vsak dan bolj večeren, bolj sumljiv, bolj tuj, »starejši«. V glavnem pa je mogoče reči: dogodek sam je veliko prevelik, preveč oddaljen, preveč ob strani od zmožnosti dojemanja številnih, da bi se smelo reči, kakor da je le glas o tem že prišel; nikar šele, da že številni vedo, kaj se je pravzaprav zgodilo – in kaj vse se mora poslej zgoditi, potem ko je bila ta vera spodkopana, saj je bilo postavljeno na nji, naslonjeno nanjo, vanjo vraslo: na primer naša celotna evropska morala. (Nietzsche 2005, 221.)

50

Epohalna izkušnja nihilizma terja osmislitev, v kateri se mislenje samo zgodovinsko preokrene in s tem nujno postane nesodobno za celotno filozofsko izročilo.²¹ V epohalni izkušnji nihilizma se kot obrat smisla, sledeč 345. paragrafu Nietzschejeve *Vesele znanosti*, naznani, kakor v nekakšni igri senc, prav ta *zadržanost sodobnosti*, ki je *epohalna*, pri čemer je potrebno vzeti v zakup rabo besede *ἐποχή* v grški astronomiji, pri stoikih in skeptikih ter nadalje v Husserlovi transcendentalni fenomenologiji²² in Heideggrovem zasnutku zgodovine biti. Ob tem je treba še poudariti, da se beseda *epoha* od

21 Heidegger v spisu »Konec filozofije in naloga mišljenja« naknadno pripomni: »Epohalno ni času primerno [*Zeitgemäße*], marveč tisto času neprimerno [*Unzeitgemäße*] za epoho.« (Heidegger 2019, 71.)

22 Prim. Held 2013. »Tako ugotovimo, da na začetku svoje zgodovine ta beseda, ki bo za Husserla postala odločilna – in sicer prav zaradi svoje skrivnostnosti –, pomeni ‚prestane svetlobe‘.« (Rovatti 1989, 278.)

18. stoletja naprej uporabljati v smislu začetka časovne faze, obdobja, razdobja, dobe.²³ Da bi lahko čas in prostor miselno prosto dojemali, je potrebna izkušnja epohalnosti. O zgodovinskosti aktualnosti, resničnosti, realnosti, prisotnosti, položaju in situaciji lahko govorimo le *pod plastjo epohalnosti*.

V svojih prvih predavanjih po drugi svetovni vojni v študijskem letu 1951/52 z naslovom *Kaj se pravi misliti?*, ki se navezujejo na njegov premislek dovršenega nihilizma kot *dobe zapuščenosti (od) biti*, Heidegger opozarja na posebno zadržanost misli, ki določilno zaznamuje naš čas:

Najpomiselnejše v našem pomisljivem času je, da še ne mislimo.
(Heidegger 2017, 13.)

Seveda bi Heideggrovo konstatcijo, da v našem negotovem času še ne mislimo, lahko vzeli za potrditev Heglove teze, da filozofsko razmišljanje nujno zamuja to, kar se odvija kot zgodovinski proces. Toda Heidegger ne govori o zamudi teorije v primerjavi z realnostjo, ampak o *zgodnosti mišljenja*, ki *pred časom* odločilno določa nesodobno situacijo filozofije. Heidegger ne kritizira časa in ne išče izhoda iz krize kritičnega mišljenja. Prav tako se ne pritožuje nad banalnostjo našega časa, v katerem nihče ne razmišlja. V tem primeru bi bil to brezmiselni čas, ne pa pomisljivi čas. Ugotovitev, da danes še ne mislimo, vsekakor daje misliti, lahko jo pa seveda tudi gladko zavrnamo kot navadno filozofsko domisljico in ekskluzivizem.

51

23 »*Epoche* f. 'časovno obdobje'. Sr.-lat. *epocha*, grško *epoché* (ἐποχή) 'določena točka v času, po kateri se meri čas', dejansko 'zaustavitev, zadrževanje, zaviranje, prekinitev, točka mirovanja, fiksna točka', iz grškega *epéchein* (ἐπέχειν) 'ustaviti se, zadržati se, počakati', v 17. stoletju prevzeto v nemški jezik. Vendar samostalnik v nemščini, tako kot v sodobni francoščini (v nasprotju z grščino in latinščino), označuje 'časovno obdobje pomembnih zgodovinskih dogodkov'. Samo v fiksni povezavi *Epoche machen* (18. stoletje), ki prevaja francoski izraz *faire époque*, je še mogoče prepoznati pomen, ki je bil v francoščini na prelomu iz 17. v 18. stoletje običajen, in sicer 'čas, v katerem se zgodi nekaj pomembnega (in ki se zato lahko obravnava kot začetek novega časovnega obdobja)'; v tej povezavi *epochemachend* part. adj. 'uvajanje nove epohe, pomembno' (18. stoletje); *epochal* adj. 'pomemben', latinizirana izpeljanka iz 20. stoletja.« (Pfeifer *et al.* 1993, s. v. »Epoche«). Prim. tudi Rovatti 1989, 277–278.

Če sploh kaj, potem lahko Heideggru gotovo priznamo to, da se je zavedal, kako je »mišljenje« danes vsemogočno in človek brez vsakršnih pomislov računa z njim. Izumlja celo superinteligentne stroje, da bi lahko računsko razpolagal z vsem in vsakim (prim. Gabriel 2018). Vendar v to aktualiziranje bivajočega v njegovi bivajočnosti kot v aktualno metafiziko ni vračunana izguba biti, ki sama po sebi ni nič bivajočega in epohalno z njo sploh »ni nič«, kot Heidegger poudari v svojem premisleku bitnozgodovinske dovršitve nihilizma (prim. Heidegger 1971). Dovršena metafizika nihilizma se izvršuje kot *nihilizacija* in ima v tem pogledu izvršilno moč *perfektizacije*. V tej luči oziroma zatemnitvi Heidegger razglasi skrajno nesodobnost filozofije danes v smislu njenega *konca*.²⁴ Dovršitev nihilizma in nihilizacija sveta *spravita filozofijo do konca*, vendar tega konca ne gre razumeti na način, da v našem času ne mislimo več filozofsko, marveč da še ne mislimo tistega, kar daje misliti, namreč da *končno* mislimo bit na *kraju* razlike biti in bivajočega, ki jo metafizično izvrševanje nihilizacije kot tako zatira in zastira. *Konec filozofije je epohalni kraj razlike*.²⁵ *Konec biti, ne bivajočega*, skriva v sebi začetek mislenja s konca filozofije.

52 Prav tako bi bilo napačno razumeti, da takoj, ko mislimo bit samo, že *mislimo*. Misliti o biti sami pomeni isti, čeprav ne povsem enak nihilizem, kot tisti, ki vse reducira na računanje z bivajočim, saj uveljavlja višjo aktualnost biti proti aktualizaciji bivajočega. Potrebno je razmišljanje *v in skozi* razliko

24 »Kaj pomeni govor o koncu filozofije? Konec nečesa prehitro razumemo v negativnem smislu, kot golo prenehanje, kot izostanek nekega napredovanja, če ne celo kot propad in nezmožnost. V nasprotju s tem pa govor o koncu filozofije pomeni dovršitev metafizike. A dovršitev ne pomeni popolnosti, tako da bi morala filozofija ob svojem koncu doseči najvišjo popolnost. Ne manjka nam samo vsakršno merilo, ki bi nam dovoljevalo, da bi popolnost neke epohe metafizike ocenjevali glede na kako drugo. Sploh nimamo pravice, da bi ocenjevali na tak način. Platonovo mišljenje ni popolnejše od Parmenidovega. Heglova filozofija ni popolnejša od Kantove. Vsaka epoha filozofije ima lastno nujnost. Da neka filozofija je, kar je, moramo preprosto priznati. Saj vendar ne gre, da bi eni dajali prednost pred drugo, kakor je to možno glede različnih svetovnih nazorov. Stari pomen naše besede ‚konec‘ pomeni isto kot kraj: ‚od enega konca do drugega‘ pomeni: od enega kraja do drugega. Konec filozofije je kraj, tisto, v čemer se celota njene zgodovine zbira v svoji skrajni možnosti. Konec kot dovršitev pomeni to zbiranje.« (Heidegger 2019, 70–71.)

25 »Notrina raz-ločenja je tisto zedinjajoče Διαφορά, skozi-nosečega iznosa. Raz-ločenje iznaša svet v njegovo svetenje, iznaša reči v njihovo zaročanje. Z iznašanjem nosi eno k drugemu.« (Heidegger 1995, 22.)

med bitjo in bivajočim, ki predpostavlja epohalno nesodobnost »še-nemisliti«. Ne gre torej za mislenje, ki še ni prišlo do misli, ki še ni doseglo identitete s seboj, ampak za mislenje, ki je na poti k razliki in tako epohalno zmisli na predčasnost »še-ne«. Tako odmerjanje mislenja nima nič opraviti z odmerki aktualnega v času, marveč ga določa in o njem odloča *mera časa*, to pomeni: *razlika*, ki se vmes epohalno odpira kot »še ne«. »Še ne« povezuje v sebi *nesodobnost filozofije* in *epohalnost nihilizma*. Razmik raz-like odmakne tisto, kar se aktualno vsiljuje, drugam, tako da ga je mogoče izkusiti in misliti še na drug način. V »še ne« se odvija epohalni odmik od nihilističnega zagona k aktualnemu.

Epoha dovršenega nihilizma od filozofije terja, da potegne epohalno potezo v odnosu do sebe same, do konstelacije svoje lastne situacije. Beseda »epohalnost« tu nastopi v dveh ozirih, in sicer v smislu »zdržnosti« ter »zadržanosti« in v smislu »začetka dobe«. Oboje je vsebovano v reklu »še ne mislimo«. Ključno je, da se epohalnost odstre kot kontrapunkt aktualizaciji, ki sprosti *kontrado filozofije*, kolikor je ta, po Heideggru, *prišla do konca* (Heidegger 2019).

53

V primerjavi s Heideggrom, namerno, še vedno ohranjamo poimenovanje *filozofija*. Njegovo razločitev filozofije in mislenja je sicer mogoče razumeti v smislu epohalnega preloma, vendar lahko hkrati zastre odločilno zadevo, namreč da filozofija z epohalnim okretom mislenja vendar *ostane ista*. Heidegger to po svoje izpove z naznačitvijo, da je *Ereignis*, dogodje, potrebno »misliti iz istega po istem k istemu« (Heidegger 2019, 34), ki jo podpre še z opredelitvijo fenomenologije kot tautološkega mislenja – *Tautòphasis* (Heidegger 2025). To zveni »paradokсно«, vendar gre za epohalno pra-dokso *zgodovinskosti* filozofije v smislu *usojanja dogodka* mislenja samega. Istost kot so-dobnost.

Poudarili smo, da se nihilizem pojavi v prilogi opolnomočenja moči nad vsem, kolikor sproži nihilizacijo obzorja sveta, ki se razprši v nesorazmernosti aktualizacije. Kako lahko filozofija epohalno izide iz tega kroga moči nihilističnega praznega teka, če se, vsaj tako se zdi, vedno bolj zapleta v tisto, kar lahko tako ali drugače pomeni njen propad? Toda takšen sodoben propad nima nič opraviti z nesodobno situacijo konca filozofije kot njenega epohalnega mesta.

Ta zapletenost in zaplet, ta aporija, odpira še en moment epohalnosti, ki ga doslej v povezavi z nesodobno situacijo filozofije še nismo posebej poudarili. Filozofskega mislenja ni mogoče obravnavati kot kognitivne dispozicije človeka, čeprav ga je v določeni meri mogoče predpostavljati pri vsakem od nas. Filozofsko misljenje ne izhaja iz tega, kar nas opredeljuje v biološkem, antropološkem, kognitivističnem in tehnološkem smislu. Ne izhaja niti iz razumevanja človeka kot družbenega bitja. Vprašanje, kaj človeka kot človeka določa in opredeljuje, je *zadeva filozofije same* in hkrati *prizadevanje človeka*, da bi mislil filozofsko. To velja tudi za nesodobno situacijo filozofije v dobi nihilistične mahinacije, ki jo prestajamo v naši človeškosti in je še ne zmoremo izrecno misliti, mislimo pa jo lahko šele, ko jo *do*-mislimo.

Kot poudarja Heidegger v svojem predavanju »Kaj je to – filozofija?«, filozofsko misljenje določilno izhaja iz tega, kar prestajamo v naši človeškosti (prim. Rocha de la Torre 2019), to je iz nedoločnega, a vendar odločilnega razpoloženja ali patosa, ki nas prevzame v našem svetnem pre-bivanju:

54

Že grška misleca Platon in Aristoteles sta opozarjala na to, da sodita filozofija in filozofiranje v tisto dimenzijo človeka, ki jo mi imenujemo razpoloženje [Stimmung] v smislu ubranosti in odmerjenosti-uglašenosti.

Platon pravi (*Teajtet*, 155d): μάλα γὰρ φιλοσόφου τοῦτο τὸ πάθος, τὸ θαυμάζειν. οὐ γὰρ ἄλλη ἀρχὴ φιλοσοφίας ἢ αὕτη. »Prav zelo namreč je filozofov ta πάθος – čudenje; ni namreč kakega drugega obvladujočega Odkod za filozofijo razen tega.«²⁶

Danes morda ni več ničesar, kar bi nas lahko začudilo in spričo česar bi obstrmeli. Čudenje je nadomestilo strmenje v zaslone kot praksa neprestanega posodabljanja življenja. Svetna antipatija filozofije kot epohalno nerazpoloženje v njeni nesodobni situaciji je danes – če *dandanes* sploh še je kak »danes«, in ne

26 Prim. Heidegger 2006, 22 in Heidegger 1967, 403. Urbančič prevede »im Sinne der Ge-stimmtheit und Be-stimmtheit« kot »v smislu ubranosti in od-merjenosti uglašenosti«, kar je pomenljivo v pogledu razvitja v zaključku našega razpravljanja. Glede nemškega besednega sklopa *Stimme* (glas) – *Stimmung* (razpoloženje) – *Bestimmung* (določitev) – Übereinstimmung (soglasje) prim. Komel 1996, 140.

zgolj in samo še *danzadnevnost* – vnaprej opredeljena z *nihilizacijo*. Nihilizem je tisto, kar filozofija brez danes, včeraj in jutri najde v sebi, in način, kako se sama nahaja, tako da na obzorju vidi *le nič od nič* (prim. Bunta 2007). Nihilizacija sveta v nas in med nami ne pomeni le bivanjske in sobivanjske nerazpoloženosti, marveč predvsem razpoložljivost, ki je na oblasti, *da omogoča totalizacijo moči in nič drugega kot neizmernost te moči*. Ostaja odločilno vprašanje, ki kot »neodločeno« vse prepogosto podlega pasivnosti, patetiki, patologiji ter splošni antipatiji in le izjemoma vzbudi *filozofski patos*: v kakšni situaciji se nahajamo in kje se nahaja mera, ali sploh še kaj najdemo, predvsem pa, kam iščemo? Tako vprašujoči se brez glasu iztrgamo iz pritiska situacije časa v *tišino filozofije*.

Vprašanje nas iztrga iz svetovnih razmerij, v katera smo vpeti, čas in prostor za *trenutek prestaneta*. Ta trenutek je v epohalnem smislu mogoče razumeti iz bližine tega, kar Platon v dialogu *Parmenides* opisuje z ἐξαιφνης, namreč: »dieses wunderbare Wesen [φύσις ἄτοπος], der Augenblick, liegt zwischen Bewegung und Ruhe als außer aller Zeit«, »to čudovito/čudežno bitje [φύσις ἄτοπος], trenutek, leži med gibanjem in mirovanjem kot zunaj vsega časa« (Platon, *Parmenides*, 156d–e; Platon 1991, 96–97, namenoma ohranjamo Schleiermacherjev prevod). »Zunaj vsega časa«, »kar ni v nobenem času« (ἐν χρόνῳ οὐδενὶ οὔσα), tu ne pomeni preprosto nečesa, kar obstaja zunaj in mimo časa, ampak neki *iz-ven časa in sebe* samega, *ekstatiko*, ki *nas potegne s seboj*. Kam? Tja, kjer srečamo mero časa, po katerem razumemo tudi našo človeško eksistenco kot u-časnjeno. A zakaj le *ekstatično* v trenutku? *Kraj trenutka*²⁷ je *onkraj* konca in *tokraj* začetka. Vpad v tisto, v kar vedno že padamo kot najlastnejši čas brez lasti, bi lahko razlagali kot »transcendenco«, »eros«, »entuziazem« ali kot »dionizično opojnost« v nasprotju z »apolonsko jasnostjo«. Vendar v tem tiči nevarnost, da nošnjo filozofije v iz-nosu mislenja v od-nos biti, ki edino lahko *pridobi dobo sveta*, razumemo kot skok v neznano in nepoznano. Filozofsko mislenje *zadržano naprej skače nazaj* ter v svojem epohalnem začenjanju sprostre dobo našega prebivanja in sobivanja v svetu. Sprostrtje tu ni toliko povezano z vznemirjenostjo vznesenosti in navdušenja,

27 Heidegger se posluži poimenovanja *Augenblickstätte* (Heidegger 1989, 437). Prim. tudi Barbarić 2004; Nielsen 2022.

kakor z *odmerjenostjo*, ki *jemlje od mere časa*. Samo *odmerjenost* lahko epohalno vzdrži neizmerno mahinacijo nihilizacije.²⁸

Odmerjenost ni le ključno obeležje filozofskega mislenja, marveč sam njegov *ključ*, ki odpira okna človeške duše in duhovna vrata sveta v razved, tako težko, tako lahko. *Odmerjenost* celi mero sveta in ji podarja relevantno, da vsemirje ne potone v irelevantno.

Mera odmerjenosti razmejuje notranje in zunanje, s tem da povleče notri in hkrati izvleče ven – *tja proti obzorju sveta*. Zato k njej spada čezmerje *premaknjenosti*. Kako bi se sicer lahko zazrli v *samo naš notranji svet* ter se hkrati ozirali po *svetu okoli nas* in *svetu za obzorjem*?

Bibliography | Bibliografija

Agamben, Giorgio. 2008. *Che cos'è il contemporaneo e altri scritti*. Roma: Nottetempo.

Arendt, Hannah. 2007. *Eichmann v Jeruzalemu. Poročilo o banalnosti zla*. Prev. J.

Zorn. Ljubljana: Študentska založba.

Badiou, Alain. 2018. *Der zeitgenössische Nihilismus. Bilder der Gegenwart I. Seminar 2001–2004*. Prev. M. Born. Wien: Passagen Verlag.

Badiou, Alain, in Slavoj Žižek. 2012. *Philosophie und Aktualität. Ein Streitgespräch*.

Prev. M. Probst und S. Raedler. Ur. P. Engelmann. Wien: Passagen Verlag.

Barbarić, Damir. 2004. *Pogled, trenutek, blisk. Filozofski osnutek o izvoru biti*. Prev. M. Šetinc. Ljubljana: Nova revija.

---. 2011. *Im Angesicht des Unendlichen. Zur Metaphysikkritik Nietzsches*. Würzburg: Königshausen & Neumann.

---. 2023. »Die moderne Barbarei«. *Phainomena* 32 (126-127): 7–26.

---. 2025. *Ubrzanje*. Zagreb: Naklada Breza.

Bauman, Zygmunt. 2002. Prev. B. Cajnko. Ljubljana: Založba /*cf.

Bednarik, Jan. 2000. »Premišljevanje o zgodovinskem smislu evropskosti pri E.

Severinu.« *Phainomena* 9 (31-32): 303–315.

Bunta, Aleš. 2007. *Uničiti nič?* Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.

Butler, Judith. 2015. *Senses of the Subject*. New York: Fordham University Press.

28 *Odmerjenost* nam podaja napis *Μηδὲν ἄγαν* (*Ničesar preveč*), ki je skupaj z napisom *Γνῶθι σεαυτὸν* (*Spoznaj samega sebe*) stal na vhodu v Apolonov tempelj v Delfih (prim. Platon, *Protagoras*, 343a–b). Napis se nanaša na nič kot *ključno mero*. Nihilizacija pa poteka onkraj vseh mer in se hrani iz neizmerne moči nad vsem, kjer »nikoli ni ničesar preveč«.

- Cadava, Eduardo, Peter Connor in Jean-Luc Nancy (ur.). 1991. *Who Comes After the Subject?* New York in London: Routledge.
- Deleuze, Gilles. 2011. »Aktualno in virtualno.« Prev. P. Klepec. *Problemi* 49 (9-10): 11–15.
- Dostojevski, Fjodor M. 1976. *Bratje Karamazovi*. Prev. V. Levstik. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Esposito, Costantino. 2024. *The New Nihilism. The Existential Crisis of Our Time*. Notre Dame: University of Notre Dame.
- Foucault, Michel. 1987. »Kaj je razsvetljenstvo?« Prev. T. Erzar. *Vestnik Inštituta za marksistične študije* 8 (1): 38–49.
- Fragmenti predsokratikov. 2012. Prev. D. Benko, Ž. Borak, J. Ciglencečki, I. J. Fridl, M. Horvat, G. Kocijančič, D. Movrin, B. Vezjak, S. Weiss in F. Zore. Ur. G. Kocijančič. Ljubljana: Študentska založba.
- Gabriel, Markus. 2024. *Sense, Nonsense, and Subjectivity*. Cambridge: Harvard University Press.
- Gertz, Nolen. 2024. *Nihilism and Technology*. London in New York: Rowman & Littlefield.
- Gumbrecht, Hans Ulrich. 1991. »Die Postmoderne ist (eher) keine Epoche.« In *Postmoderne – globale Differenz*, ur. H. U. Gumbrecht in R. Weimann, 366–369. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1986. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I. Werke* 18. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- . 2013. *Oris filozofije pravice*. Prev. Z. Kobe. Ljubljana: Krtina.
- . 2023. *Enciklopedija filozofskih znanosti. III: Filozofija duha*. Prev. M. Bratina, Z. Kobe, U. Šrmpf in G. Vranešević. Ljubljana: Krtina.
- Heidegger, Martin. 1960/61. »Doba podobe sveta.« Prev. P. Kozak. *Perspektive* 1 (4): 421–441.
- . 1967. »Kaj je to – filozofija?« V M. Heidegger, *Izbrane razprave*, prev. I. Urbančič, 382–408. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- . 1971. *Evropski nihilizem*. Prev. I. Urbančič. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- . 1977. »Der Spruch des Anaximander«. V M. Heidegger, *Holzwege*. GA 5, ur. F.-W. von Herrmann, 321–373. Frankfurt am Main: Klostermann.
- . 1995. *Na poti do govornice*. Prev. D. Komel, A. Košar, S. Krušič in V. Snoj. Ljubljana: Slovenska matica.
- . 1989. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. GA 65. Ur. F.-W. von Herrmann. Frankfurt am Main: Klostermann.
- . 2003. »Znanost in osmislitev.« Prev. T. Hribar. V M. Heidegger, *Predavanja in sestavki*, 47–78. Ljubljana: Slovenska matica.
- . 2006. »Was ist das – die Philosophie?« V M. Heidegger, *Identität und Differenz*. GA 11, ur. F.-W. von Herrmann, 3–26. Frankfurt am Main: Klostermann.
- . 2017. *Kaj se pravi misliti?* Prev. A. Košar. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete.

- . 2019. »Konec filozofije in naloga mišljenja.« V M. Heidegger, *O stvari mišljenja*, prev. T. Hribar, 69–98. Ljubljana: Slovenska matica.
- . 2025. *Vermächtnis der Seinsfrage. GA 105. Ergänzungsband III*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Held, Klaus. 2013. »Von Pyrrhon zu Husserl. Zur Vorgeschichte der phänomenologischen Epoché.« *Metodo. International Studies in Phenomenology and Philosophy* 1 (2): 233–244.
- Hillebrand, Bruno. 1991. *Asthetik des Nihilismus. Von der Romantik zum Modernismus*. Stuttgart: Metzler.
- Husserl, Edmund. 1989. *Kriza evropskega človeštva in filozofija*. Maribor: Obzorja.
- Jaspers, Karl. 1979. *Die geistige Situation der Zeit*. Berlin in New York: Walter de Gruyter.
- . 1984. *Philosophischer Glaube angesichts der Offenbarung*. München: Piper.
- Kant, Immanuel. 2019. *Kritika čistega uma*. Prev. Z. Kobe. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- Kierkegaard, Søren. 2018. *Dve dobi: čas revolucije in sodobnost*. Prev. P. Repar. Ljubljana: KUD Apokalipsa.
- Klepec, Peter. 2004. *Vznik subjekta*. Ljubljana: Založba ZRC.
- Kobe, Zdravko. 2005. »Die Auferstehung des Begriffs aus dem Geiste des Nihilismus oder Hegels spekulativer Karfreitag.« *Filozofski vestnik* 26 (2): 113–128.
- Kolić, Jonel. 2023. »Prisotnost in prostor.« Prev. A. Koželj. *Phainomena* 32 (126-127): 271–307.
- Komel, Dean. 1996. *Razprtost prebivanja. O razmejitvi hermenevtične fenomenologije in filozofske antropologije*. Ljubljana: Nova revija.
- . 2016. »Petsto let utopije.« V D. Komel, *Obeležja smisla*, 79–86. Ljubljana: Inštitut Nove revije, zavod za humanistiko.
- . 2019. »Dovršitev metafizike v totalu virtualnosti.« V D. Komel, *Totalitarium*, 155–126. Ljubljana: Inštitut Nove revije, zavod za humanistiko.
- . 2024. »Die unzeitgemäße Situation der Philosophie in der Epoche des Nihilismus.« *Phainomena* 33 (130-131): 397–423.
- . 2025. »Between the History of Nihilism and the Nihilism of History.« *Human Affairs* 35 (4) 634–642.
- Komel, Dean, Alfredo Rocha de la Torre in Adriano Fabris (ur.). 2024. *Existence and Coexistence in the Epoch of Nihilism / Menschliche Existenz und Koexistenz in der Epoche des Nihilismus*. *Phainomena* 33 (130-131).
- Konstantinović, Radomir. 2024. *Filozofija majhnega kraja*. Prev. Đ. Strsoglavac. Ljubljana: Beletrina.
- Kosovel, Srečko. 1977. *Zbrano delo III*. Ur. A. Ocvirk. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- Lubczonok, Bartosz. 2017. *The Apotheosis of Nullity. A Transhistorical Genealogy of Human Subjectivity*. New York: Peter Lang.
- Ludes, Peter. 2018. *Brutalisierung und Banalisierung*. Wiesbaden: Springer VS.

- Lyotard, Jean-François. 2002. *Postmoderno stanje. Poročilo o vednosti*. Prev. S. Grilc. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- Marder, Michael. 2017. *Energy Dreams. Of Actuality*. New York: Columbia University Press.
- Menegoni, Francesca, in Luca Illetterati (ur.). 2018. *Wirklichkeit. Beiträge zu einem Schlüsselbegriff der Hegelschen Philosophie. Hegel-Tagung in Padua im Juni 2015*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Michel, Sascha. 2024. *Leere. Eine Kulturgeschichte*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Nancy, Jean-Luc. 1993. *Le Sens du monde*. Paris: Galilée.
- Nielsen, Cathrin. 2007. »Wirklichkeit als unendlicher Progress.« *Phainomena* 16 (60-61): 257–275.
- . 2022. »‘Torweg Augenblick’. Zu Finks Nietzsche-Deutung.« *Phainomena* 31 (122-123): 37–63.
- Nietzsche, Friedrich. 2005. *Vesela znanost*. Prev. J. Moder. Ljubljana: Slovenska matica.
- . 2007. *Času neprimerna premišljevanja*. Prev. V. Kalan. Ljubljana: Slovenska matica.
- Norris, Christopher. 1982. *Deconstruction. Theory and Practice*. London in New York: Methuen.
- Paić, Žarko. 2021. *Nihilizam i suvremenost. Na Nietzscheovu tragu*. Zagreb: Litteris.
- . 2022. *Mišljenje in brezno zgodovine. Od metafizike do tehnosfere*. Prev. S. Krušič. Ljubljana: Inštitut Nove revije, zavod za humanistiko.
- Pfeifer, Wolfgang et al. 1993. *Etymologisches Wörterbuch des Deutschen*. Digitalisierte und von W. Pfeifer überarbeitete Version im Digitalen Wörterbuch der deutschen Sprache. <https://www.dwds.de/d/wb-etymwb>. Zadnji dostop: 13. maj 2026.
- Pippin, Robert. 1991 *Modernism as a Philosophical Problem. On the Dissatisfactions of European High Culture*. Oxford: Basil Blackwell.
- . 2005. *The Persistence of Subjectivity. On the Kantian Aftermath*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Platon. 1991. *Parmenides. Sophistes. Politikos*. Ur. K. Hülser. Frankfurt am Main in Leipzig: Insel Verlag.
- . 2006. *Zbrana dela*. Prev. in ur. G. Kocijančič. Celje: Mohorjeva družba.
- Plesa, Patric. 2025. *Subjectivity and Neonihilism. Constituting a Self in a Meaningless World*. Cham: Springer Nature.
- Pöggeler, Otto. 1970. »Hegel und die Anfänge der Nihilismus-Diskussion.« *Man and World* 3: 163–199.
- Prole, Dragan. 2023. »Nihilismus als operativer Begriff.« *Phainomena* 32 (126-127): 27–39.
- Rocha de la Torre, Alfredo. 2019. »Stimmung und Verstehen.« *Phainomena* 28 (108-109): 57–81.
- Rosa, Hartmut. 2005. *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- . 2010. *Alienation and Acceleration. Towards a Critical Theory of Late-Modern Temporality*. Aarhus: Nordisk Sommeruniversitet NSU Press.
- . 2016. *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*. Berlin: Suhrkamp.
- . 2018. *Unverfügbarkeit (Unruhe bewahren)*. Salzburg: Residenz.
- . 2026. *Situation und Konstellation. Vom Verschwinden des Spielraums*. Berlin: Suhrkamp.
- Rovatti, Pier Aldo. 1989. »Das Rätsel der Epoché.« V *Phänomenologie im Widerstreit. Zum 50. Todestag Edmund Husserls*. Ur. O. Pöggeler in C. Jamme. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 277–290.
- Severino, Emanuele. 1982. *Essenza del nichilismo*. Milano: Adelphi.
- . 2023. »Čas in odtujitev.« Prev. M. D. Žorga. *Phainomena* 32 (126-127): 261–270.
- Sloterdijk, Peter. 1989. *Evrotaoizem. H kritiki politične kinetike*. Prev. S. Šerc. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Smith, Stewart. 2018. *Nietzsche and Modernism. Nihilism and Suffering in Lawrence, Kafka, and Beckett*. Cham: Springer Verlag.
- Sousa de, Luís Aguiar, in Paolo Stellino (ur.). 2002. *Violence and Nihilism*. Berlin in Boston: Walter de Gruyter.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. 2008. »Can the Subaltern Speak?« V *Marxism and the Interpretation of Culture*, ur. C. Nelson in L. Grossberg, 271–313. Basingstoke: Macmillan.
- 60 Stekeler-Weithofer, Pirmin. 2018. »The concept of reality. On Hegel's disambiguation of *Energieia*.« V *Wirklichkeit. Beiträge zu einem Schlüsselbegriff der Hegelschen Philosophie. Hegel-Tagung in Padua im Juni 2015*, ur. F. Menegoni in L. Illetterati, 59–78. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Stellino, Paolo. 2015. *Nietzsche and Dostoevsky. On the Verge of Nihilism*. Bern: Lang.
- Stewart, Jon. 2023. *A History of Nihilism in the Nineteenth Century. Confrontations with Nothingness*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Stiegler, Bernard. 2015. *La Société automatique: 1. L'avenir du travail*. Paris: Fayard.
- Tartaglia, James, in Tracy Llanera. 2021. *A Defence of Nihilism*. Abingdon in New York: Routledge.
- Theunissen, Michael. 2000. *Pindar. Menschenlos und Wende der Zeit*. München: C. H. Beck.
- Tuttle, Howard N. 1996. *The Crowd is Untruth. The Existential Critique of Mass Society in the Thought of Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger, and Ortega y Gasset*. New York: Peter Lang.
- Urbančič Ivan. 2011. *Zgodovina nihilizma. Od začetka do konca zgodovine filozofije*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Valéry, Paul. 2005. »La crise de l'esprit (1919).« V P. Valéry, *Variété I et II*, 13–53. Paris: Gallimard.
- Vattimo, Gianni. 1980. *Le avventure della differenza*. Milano: Garzanti.
- . 1981. *Al di là del soggetto*. Milano: Feltrinelli.
- . 1997. *Konec moderne*. Prev. S. Kutoš. Ljubljana: LUD Literatura.

- Volpi, Franco. 1999. *Il nichilismo*. Roma: Laterza.
- Weimann, Robert, in Hans Ulrich Gumbrecht (ur.). 1991. *Postmoderne – globale Differenz*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Welsch, Wolfgang (ur.). 2002. *Wege aus der Moderne. Schlüsseltexte der Postmoderne-Diskussion*. Berlin: Akademie Verlag.
- . 2009. *Unsere postmoderne Moderne*. Berlin: Akademie Verlag.
- Woodward, Ashley. 2009. *Nihilism in Postmodernity. Lyotard, Baudrillard, Vattimo*. Aurora: The Davies Group Publishers.
- Žižek, Slavoj. 1999. *The Ticklish Subject*. London: Verso.

USODA NIHILIZMA

EVROPSKA LINEARNA NARACIJA IN SPENGLERJEVA CIKLIČNA ALTERNATIVA

Denis MAUKO

Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta, Oddelek za filozofijo, Aškerčeva
cesta 2, 1000 Ljubljana, Slovenija

mauko.sot@gmail.com

Povzetek

Prigoda nihilizma se skozi Nietzschejevo in Heideggrovo optiko praviloma kaže kot razplet linearno razvrščenih dogodkov. Takšno razumevanje temelji na predstavi, da se nihilizem razvija v neprekinjeni časovni črti – od Sokrata, Platona in Descartesa do razsvetljenskega razkroja metafizičnih temeljev ter smrti Boga in nazadnje dokončne prevlade metafizike. Linearna shema tako sugerira, da se nihilizem pojavlja kot notranji produkt evropske zgodovinskosti in kot neizbežen rezultat njenih lastnih

procesov razsvetljenja, sekularizacije in modernizacije. Ta pogled je sicer prevladujoč, vendar obenem tudi omejujoč, saj zgodovinsko dinamiko reducira na enotno smer razvoja, kjer prezre kompleksnost drugih tokov, ki ne sledijo isti linearni logiki časa. Takšno dožemanje nihilizma poimenujemo evropski *linearni* nihilizem. Temu pojmu zoperstavimo Spenglerjevo filozofijo zgodovine, iz katere izpeljemo pojem svetovnega *cikličnega* nihilizma.

Ključne besede: nihilizem, evropski nihilizem, linearni nihilizem, metafizika, filozofija zgodovine.

The Fate of Nihilism. The European Linear Narrative and Spengler's Cyclic Alternative

Abstract

64 The trajectory of nihilism, when viewed through the lenses of Nietzsche and Heidegger, generally appears as a sequence of linearly ordered events. This understanding rests on the assumption that nihilism unfolds along an unbroken temporal line—from Socrates, Plato, and Descartes to the Enlightenment's dissolution of metaphysical foundations, the death of God, and finally the ultimate dominance of metaphysics. Such a linear schema suggests that nihilism emerges as an internal product of European historical being and as the inevitable result of its own processes of enlightenment, secularization, and modernization. Although this perspective is the dominant one, it is also limited, for it reduces historical dynamics to a single direction of development and overlooks the complexity of other trajectories that do not follow the same linear logic of time. We therefore propose to call this strain of understanding *the European linear nihilism*. As its opposition, we introduce Spengler's philosophy of history, from which we derive the concept of *world-cyclical nihilism*.

Keywords: nihilism, European nihilism, linear nihilism, metaphysics, philosophy of history.

O kontekstu pričujočega sestavka

Različna dela na področju filozofije so se vselej izkazala za kompleksnejša in daljnosežnejša od tega, kar so pomenila v trenutku svojega izida. Tako smo tudi v Nietzschejevi in Spenglerjevi filozofiji prepoznali nekaj usodnejšega, kar je pomenilo pomemben preobrat v razvoju naših premišljevanj. Ker bo v razmeroma kratkem obsegu težko pojmovno razviti in dokončno razložiti naše misli, se bo marsikateri koncept moral zadovoljiti zgolj z obrisom, ki bo bralca napotil k nadaljnjemu premisleku. Naša razprava zato ne stremi k zaokroženosti ali končnosti, temveč k označitvi smeri, v kateri se teoretsko polje odpira in obenem lomi. Pričujoči razmislek bo morda pustil vtis teoretskega razdejanja, v katerem se bodo nekatere misli znašle izven svojih ustaljenih okvirjev, kar je zaenkrat neizogiben del te raziskovalne poti.

V jedru naših raziskovanj se odpira vprašanje nihilizma, ki ga razumemo kot notranjo dinamiko zgodovinskih svetov. Kot tak obvladuje vse dele globalnega zgodovinskega časa, cikličnega in linearnega, progresivnega in regresivnega.¹ Namen te krajše razprave je nakazati pot, na kateri nihilizem ni zgolj epohalna bolezen evropskega duha, temveč neizogibna posledica dolgotrajne prevlade razuma nad presežnim znotraj vsakršne zgodovinske strukture, podvržene kulturnemu ali tehnološkemu razvoju. V tem okviru zgodovina ne nastopa kot zaporedje dogodkov, temveč kot izraz globlje strukture, znotraj katere se razmerje med racionalnim in presežnim izkazuje kot temeljna ontološka napetost sveta.

Brezupni pesimizem kot simptom nihilizma je prostor, v katerem se odvija tehnološko prežeta *dogodkovna zgodovina* kot nasprotje duhovnih razsežnosti, ki pa sama po sebi, brez posredovanja *drugega*, nima nikakršne moči nad človeštvom. Njeni *drugi* so vse številčnejši zanikovalci presežnega – radikalni ateisti, ki ne verjamejo v *dušo*, racionalisti brez prostorskega čuta za *onkraj* in *sedaj*. Momenti iracionalnega so zakopani pod navlako vse bolj praktičnega

65

¹ Nihilizem razumemo v duhu Jüngerjeve misli. Ta pravi, da ga moramo dojeti kot veliko usodo, ki močno presega zgodovino, njegova glavna značilnost pa je redukcija sveta k ničličju (prim. Jünger 2006, 14–31). Na takšen način se skušamo ogniti enoznačnim razlagam, saj bi kakršnokoli poenostavljanje omajalo našo pripravljenost na soočenje z neobvladljivim gospodvom nihilizma.

razuma, ki Evropi ni zavladal šele z Descartesom, ampak je svoje kremplje brusil že na zgodnjih krščanskih koncilih in še prej, ko se je razodetje, nekoč živo izkustvo presežnega, preobrazilo v etične maksime. Religija je bila oropana svoje presežne narave, misterij pa je nadomestila dolžnost. Proces naraščajoče racionalnosti, ki se je dolgo zdel znamenje napredka in duhovne zrelosti, je sčasoma postal gonilo nihilizma, ki je razmerja z neznanskim zreduciral na teološke sisteme. Schleiermacher v zvezi s tem pravi:

Zemsko življenje Vam je uspelo narediti tako bogato in mnogostransko, da večnost ni več Vaša potreba; potem ko ste si univerzum ustvarili sami, naj bi Vam bilo prihranjeno misliti na tisto, kar je ustvarilo Vas. (Schleiermacher 2005, 21.)

66 Predvidevamo, da enak proces racionalizacije, ki je religijo osiromašil njenega presežnega jedra, obvladuje tudi področji zgodovinopisja in filozofije zgodovine. Tu se avtorji že stoletja borijo proti živi pripovedi človeškega duha, celotno čudo zgodovine pa so uspeli privedi v arhive izbranih dejstev, datumov in shem, pri čemer se zdi, da je vrednost ali nevrednost posameznih epoh ločena od svojega bistva, vnaprej pa jo določa časovno-prostorsko razgledišče njihovih interpretov. Predpostavimo, da je uspeh evropskih koncepcij nihilizma zato v dobri meri tudi posledica prevladujočih metod historiografije, ki je izhodišča obče preteklosti postavljala v osrčja lastnih kultur. Friedrich Nietzsche in Martin Heidegger, velika interpreta nihilizma, sta v svoji filozofiji sprejemala hipotezo o linearnem razvoju zgodovine, znotraj katere imata prednostno vlogo prav Zahod in evropska duša. V kontekstu njunih premišljevanj se je razpravljalo o nekem posebnem, *evropskem nihilizmu*, ki naj bi ob triumfu moderne tehnike in širjenju zahodnih idej postal občečloveška resničnost. Tematizacija evropskega nihilizma je na Slovenskem dobila najcelovitejšo obravnavo v filozofiji Deana Komela, ki je pojem razvil v širšem filozofskem, kulturnem in zgodovinskem okviru, s čimer je obogatil predhodni miselni horizont Ivana Urbančiča. Komel pravi:

[...] nihilizem nikoli ne bi mogel postati planetaren in celo medplanetaren, če ne bi pred tem bil *evropski*, če ne bi temeljno zadeval evropske zgodovinskosti in to tako, da v svoji *breztemelnosti*

prikriva svoj izvor in poreklo, česar se vselej ne upošteva, s tem pa se tudi tako spregleda resničnost nihilizma, ki izpade kot neresničnost in razvrednotenje. (Komel 2021, 30.)

Temu sledi:

Tematizacija *nihilizma evropske zgodovinskosti* prinaša s seboj nemajhno zagato glede pojmovanj, saj oznake »evropskost«, zgodovinskost«, »zahodnost« in »globalizacija«, posebej če jih povezujemo z nihilizmom, niso že same po sebi razumljive, prav tako pa tudi ne kontekst, ki opredeljuje njihovo razumevanje. Že sama oznaka »evropskost« predpostavlja, da jemljemo *Evropo* in *Zahod* kot *vrednoti*, poudarjeno celo *zgodovinsko določilni življenjski vrednoti*. (Komel 2021, 30.)

Nezadostnost zahodne historiografije, iz katere so gotovo izšle tudi zamisli o evropskem nihilizmu, je razkrinkal Oswald Spengler v *Zatonu Zahoda*, kjer je predstavil svojo različico ideje o nelinearnem poteku svetovne zgodovine. Z novim pristopom h konceptualni periodizaciji zgodovine se je odprla tudi nova orientacija v razumevanju nihilizma.

67

V nadaljevanju bomo razpravo usmerili v sistematično razdelavo dveh ključnih pojmov, ki predstavljata teoretsko jedro našega premisleka: evropskega *linearne*ga nihilizma in svetovnega *cikličnega* nihilizma. Prvi se izoblikuje znotraj zahodne zgodovine filozofije, ki svet razume kot nepovratno črto napredka in vzpenjajočega se razuma, drugi pa izhaja iz struktur, v katerih se zgodovinski svetovi rojevajo in ugašajo v ponavljajočih se ritmihih nekakšne notranje nujnosti. Z uvedbo te dvojne perspektive želimo pokazati, da nihilizem ni enovita, linearno napredujoča bolezen evropskega duha, temveč raznolika in večplastna dinamika, ki se v različnih civilizacijskih kontekstih kaže v lastnih oblikah. S tem se odpira možnost za premiselek o nihilizmu kot globalnem pojavu, ki presega okvir evropske miselne tradicije. Razlikovanje med linearnim in cikličnim nihilizmom bo tako služilo kot osrednje analitično orodje, preko katerega bomo poskušali ponazoriti, kako se razmerje med presežnim in razsežnim vselej izteče v vladavino nihilizma.

Ruski nihilizem

Pri razkrivanju, razumevanju in zgodovinski uveljavitvi nihilizma so imeli izjemno pomembno vlogo ruski misleci. Nihilizma seveda ne gre razumeti kot pojav, ki bi se začel razvijati šele v Rusiji, vendar ga na tem mestu pričenjamo obravnavati predvsem v korist pojmovne preglednosti. Tamkajšnji izobraženci so v ozračju socialnih napetosti in spopada med caristično ureditvijo ter novimi političnimi tokovi začeli uporabljati izraz *nihilist* za označevanje nove generacije mislecev in mladine, ki je zavračala avtoritete in tradicijo. Nikolaj Nadeždin je sredi tridesetih let 19. stoletja za nihiliste označil vse, ki v literaturi in umetnosti ne priznavajo splošno sprejetih načel. V petdesetih letih so za nihiliste veljali pripadniki mlade generacije, ki so dvomili v konservativne vrednote carske Rusije. Turgenjev je besedo iz že utrjene rabe leta 1862 zares aktualiziral v svojem romanu *Očetje in sinovi*, kjer njegov literarni lik Arkadij pravi: »Nihilist je človek, ki se ne uklanja nobenim avtoritetam, ki nobenega načela ne sprejme s slepo vero, pa naj bi bilo obdano še s takim občudovanjem.« (Turgenjev 1987, 63.) S tematizacijo nihilizma je nadaljeval Dostojevski. Prvič ga je obravnaval leta 1864 v delu *Zapiski iz podtalja*, s premišljanjem filozofskega nihilizma pa nadaljeval v znamenitem romanu *Zločin in kazen*, kjer preko lika Raskolnikova dokazuje nevzdržnost nihilistične ideologije. Leta 1872 je napisal knjigo *Besi*, kjer je tematiziral nihilizem kot duhovno bolezen družbe brez Boga. Tu je obravnavo nihilizma razširil iz področja individualnega v nadindividualno, s tem pa je nadaljeval leta 1880 v delu *Bratje Karamazovi*. Nihilizem je poskušal premagati na religiozni podlagi, šele v njegovi literaturi pa je ta fenomen definiran kot eksistencialno stanje duha.

Nihilizem je bil v Rusiji močno pripet na pojem socializma. Nikolaj Berdjajev je zapisal: »V izhodišču ruskega socializma je nihilistična nprav, sovražno razpoložena do kulturnih vrednot in zgodovinskih svetinj.« (Berdjajev 2011, 132.) Zanj je socializem podobno kot pri Dostojevskemu duhovni pojav, ki želi postati nova religija in zadovoljivo odgovoriti na vse religiozne potrebe, pri čemer ne želi nadomestiti kapitalizma, temveč le krščanstvo. V tej optiki je razumel tudi Nietzschejeva pojma apoliničnega in dionizičnega, pri čemer problema nihilizma ni pripisal prevladi Apolona, temveč zmagi razuma nad Kristusom. Tako je prav Rusija postala prostor, kjer se je nihilizem prvič jasno

razodel – ne le kot filozofski koncept, temveč kot družbeni simptom in duhovni problem, ki je zaznamoval poznejši razvoj Evrope. Ruski prispevek zato ni le obrobna epizoda, temveč temeljni del zgodbe o nastanku, razmahu in kritiki nihilističnega duha.

Nietzschejev nihilizem

Nietzschejeva filozofija je živa pripoved o zgodovini, znotraj katere ima prednostno vlogo nihilizem kot zgodovinska logika evropskega duha (prim. Lozar 2015, 71). Svet je zanj najbolje funkcioniral v obdobju arhaične Grčije, ko je zdrav odnos med dionizičnim in apoliničnim izražala grška tragedija. Ta je bila smisel arhaične biti in je življenje navkljub svoji pesimistični naravi potrjevala, do preobrata v »svetovni zgodovini« pa je prišlo s Sokratom, ki je svet, izražen v tragediji, skušal izboljšati (prim. Kalan 2007, 22–23). Umetnost in religija sta za Nietzscheja lastnosti razsežnega, torej tega sveta, ne kakšnega drugega – Sokrat, Platon in predvsem kristjani pa so ta svet pričeli zanikovati. Namesto da bi svet razlagali, so ga skušali odpraviti in uničiti. Izvor religije in umetnosti so postavili v domeno presežnega, zato se je življenje skozi njihovo filozofijo pričelo dojemati le še kot priprava na večnost. Nietzsche zato “[...] samega začetka evropske filozofske misli ne dojame kot vzpon kulture, ampak kot vzpon duha maščevanja, ki se nejevoljen maščuje nad muhavostjo časa» (Lozar 2018, 95). V *Somraku malikov*, kjer tematizira problem Sokrata, se zato vpraša: »Je dialektika pri Sokratu samo oblika *maščevanja*?« (Nietzsche 2006, 19.) Nietzsche je Sokrata ves čas skušal prikazati kot mračno figuro, ki je krizo »starih Aten« reševala z odkritjem nove vrste *agona*, umnosti in celo nečesa, kar bi skozi optiko filozofije življenja lahko imenovali »moralizem«. Njegova enačba um = krepost = sreča je bila zato videti kot nekakšno zdravilo nasproti vrelcem nezavednih nagonskih strasti (prim. Nietzsche 2006, 18–21). Njegovo poslanstvo je dovršil Platon z *drugo plovbo*, ki zavzema mesto prvega razumsko formuliranega dokaza o obstoju nadčutnih resničnosti.

Nietzsche je bil torej prepričan, da racionalnost ne zmore rešiti krize iracionalnega, in obratno, zato morata biti oba pola v sozvočju. Dokončni kolaps tega razmerja opiše z monumentalnim dogodkom smrti Boga, ki ga napove takole:

Umorili smo ga, vi in jaz! Vsi mi smo njegovi morilci! Ampak kako smo to storili? Kako smo mogli izpiti morje? Kdo nam je dal gobo, da smo z njo odbrisali vse obzorje? Kaj smo naredili, ko smo Zemljo odklenili od Sonca? Kam se zdaj giblje? Kam se gibljemo mi?... Tudi bogovi trohnijo! Bog je mrtev! (Nietzsche 2005, 137.)

Ta dogodek v razpoloženjsko-simbolnem smislu oznanja preobrazbo krščanstva v socializem, hkrati pa zastopa predvsem nastop nove dobe, v kateri dobivata moderna znanost in tehnologija vse večjo vlogo. Krščanstvo je bilo do tega trenutka po Nietzscheju nekakšno duhovno zaledje nihilizma, ki se je ob smrti Boga skozi socializem udejanjil v zgodovini. Rušilna moč tega temeljnega dogodka je navkljub preroškemu videzu pričetek shematične strukture, v kateri se na eni strani končuje celotni rod dotedanje evropske metafizike, na drugi strani pa se pričenja popolnoma drugačna podoba zgodovine, v kateri se prebujata tehnokratska zavest z ambicijo po totalni prevladi.

70 Urbančič pravi, da sta v nauku o smrti Boga ključna dva poudarka, in sicer: (1) da se z njim pričenja višja zgodovina in je zato umor nekaj pozitivnega in (2) da je človek kot morilec Boga zgodovinsko utelešenje volje do moči, skozi to dejanje pa se vzpostavlja kot nadčlovek. Ko človek postane nosilec volje do moči, postane kreator novega smisla, na ta način pa kljubuje nihilizmu (prim. Urbančič 2011, 348). To potrjuje tudi Hribar, ki pravi, da dogodek smrti Boga obeležuje konec starega, krščanskega Boga sodbe in kazni, a hkrati napoveduje dobo Dioniza, v kateri bo zavladal nadčlovek (prim. Hribar 2022, 11). Nadčlovek je pravzaprav (čez)človek, ki je iz trupel zavržnih etičnih maksim postavil nebeško stopnišče, čez katerega se giblje po zgodovini navzgor. Vendar se giblje navzgor le zaradi perspektive padca v novonastalo luknjo, ne zato, ker bi postajal podoben dejanskemu nadčloveku, za katerega sploh še ne vemo, ali zares obstaja in kako ga doseči. Kos nas pri tem opozarja: »Nadčlovek je za Nietzscheja najvišja oblika volje do moči. Kaže se mu, na obzorju preseženega človeka, kot možnost za gospostvo moči nad zemljo.« (Kos 2002, 260.) Bog je pri tem čisto nasprotje nadčloveka kot metafora za nadčutni svet, transcendenco in vsakršno zamaknjenost onkraj zemeljske biti, izgovor za človeško nepripravljenost na moč. Ko ta odmre, se pred nami razpre svet nagonskih strasti, znotraj katerega vlada biotska raznovrstnost volje do moči (prim. Kos 2002, 260–262).

Heideggrov nihilizem

Nietzschejev poskus, da bi nihilizem zamejil in ga umestil v evropsko zgodovino mišljenja, je nadaljeval Heidegger, ki je temu vprašanju dodal povsem novo, ontološko razsežnost. Vprašanje nihilizma je postavil na še bolj temeljno raven, ki zadeva vprašanje *biti*. Heideggrovo delo *Evropski nihilizem* je temelj njegovega razumevanja celotne evropske filozofije kot metafizike, pri čemer je osnovno izhodišče vseh njegovih premišljevanj prav nekoliko razširjena Nietzschejeva enačba filozofija = platonizem = nihilizem.

Heideggrovo prevpraševanje metafizike se podobno kot pri Nietzscheju prične s Platonovo »drugo plovbo«, ki jo najizčrpneje tematizira v spisu *Platonov nauk o resnici* (prim. Lozar 2015, 67). Pri obravnavi Heideggrove interpretacije Platona moramo biti pozorni na Uršičevo opozorilo, da je svojo kritiko metafizike kot pozabo »ontološke difference« morda usmeril pregloboko. Platona je namreč obtožil, da je popolnoma spregledal prvotno neskritost – *alétheio* – in se od nje zavestno odvrgel s tem, ko je na njeno mesto postavil nekaj izključno bivajočega in ne biti, s čimer naj bi se vsa zahodna filozofija mimo Parmenida usmerila k metafiziki, ki jo Heidegger pojmuje kot pozabo biti. Izvorni pomen besede *alétheia* je neskritost in po Heideggru označuje okoliš človekovega zadrževanja. Platonova ideja naj bi po Heideggru razodevala bistveni odnos človeka do stvari (prim. Uršič 2006, 61–80). Za idejo pravi, da »je izgled, ki podeljuje razgled na prisotno« (Heidegger 1991, 20). Platon je z *idejo* razlagal predvsem posebni predmet misli, h kateremu se ta obrača v potrjevanju svojega vsebinskega pomena. V stari grščini so besedi *ĩdēa* in *ēĩdoç*, iz katerih izhaja moderni prevod pojma ideja, uporabljali predvsem za označevanje vidne oblike stvari, torej lastnosti, ki so čutno zaznavne. Šele kasneje sta se poimenovanji pričeli uporabljati za notranjo obliko ali bistvo stvari, takšna raba pa je postala temelj Platonove metafizične govorice (prim. Reale 2002, 54–57). »Svet idej je *tu*, v našem svetu, denimo, kot njegova notranja ‚struktura‘, kot njegov ‚skelet‘, imanentni *lógos*, kot tisto, kar ostaja in vztraja v nenehnem toku fenomenov, v Heraklitovi reki.« (Uršič 2021, 38.) Ideje so za Platona torej vrsta bivajočega, ki je popolnoma breztelesna in brezčasna, Reale pa njihovo bistvo opiše kot prisostvovanje »*na sebi in za sebe* v globalnem pomenu« (Reale 2002, 60). Heidegger pravi, da je

bistvo ideje v njeni vidljivosti in dovrševanju prisostvovanja bivajočega (prim. Heidegger 1991, 20). Platonov glavni cilj človekove vzgoje je človeka privedi do ideje Dobrega, ki omogoča spoznanje po njej razkritih stvari, kar po svoje že napoveduje temeljni dogodek znotraj Heideggrove sheme evropskega nihilizma. Končni rezultat takšnega delovanja je, da vsa neskritost pade pod jarem ideje, to pa sproži potek zgodovine kot onto-teologije, kar je tudi jedro zaokreta bistva resnice biti (prim. Hribar 1991, 66). Hribar tovrsten obrat opisuje takole: »Platonizem zdaj identificira kot tisto misel, po kateri *alétheia* pride pod jarem ideje, izgleda... Resnica kot taka, resnica kot ne-skritost je potisnjena v ozadje. Bistvo resnice je pozabljeno.« (Hribar 1991, 68.)

72 Če na kratko povzamemo Heideggrovo dožemanje zgodovine nihilizma, je ta vezana na zgodovino filozofsko-znanstvenega *zastiranja* biti kot tistega izvorno in večno prisostvujočega. Takšna zgodovina zastiranja se prične pri Platonu, ki bit predstavi z *idéa* in s *koinonía*, nadaljuje pa se pri Aristotelu, ki bit razume kot *énérgeia* (prim. Heidegger 2019, 19). Dodatni zagon je dobila s krščanstvom, ki je prevzelo temeljne ontološke strukture predhodne grške filozofije, zlasti Aristotelove. Posledica tega je bilo nadaljevanje metafizične paradigme, v kateri ni prostora za preiščevanje o prvotnem vprašanju resnice biti. Heidegger je to ubesedil v svojem delu »Pismo o humanizmu« iz leta 1947, o tem pa govori tudi v spisu »Kaj je metafizika?«, izdanem leta 1953, kjer pravi: »Krščanska doktrina je prevzela grško ontologijo, ne da bi jo podvrгла radikalnemu vprašanju o resnici biti.« (Heidegger 1967, 233.) Boga je krščanstvo postavilo kot najvišje bitje, vprašanje biti pa zastavilo v obliki prevpraševanja bivajočega kot ustvarjenega. V odsotnosti vprašanja po biti se je tako tudi krščanstvo pridružilo liniji zgodovine, v kateri je postopoma zavladal nihilizem.

V novoveški metafiziki je z Descartesom temelj resničnosti in vsega spoznanja postal subjekt. To je bila osnova kasnejšemu *tehničnemu* odnosu do sveta kot objekta, v katerem človek postane njegov brezkompromisni upravljaec, bit pa se skriva. Heidegger v delu *Bit in čas* tako poudarja, da Descartesova delitev na *res cogitans* in *res extensa* vodi v dualizem, ki ne zmore pojasniti človekovega bivanja v svetu (*In-der-Welt-Sein*), ker življenje ni zgolj subjektivno ali objektivno, temveč tudi eksistencialno strukturirano. Človek za Heideggro ni le misleča zavest – zanj ne velja samo kartezijanski

cogito, ergo sum –, temveč življenje na način *Dasein*: človek je že vedno v svetu, vselej vpet v odprtost biti (prim. Heidegger 2005, §19–§21). Descartesovo izročilo naj bi ponovno spregovorilo s Kantom, ki je po Heideggrovem mnenju v svojem transcendentnem idealizmu vprašanje o pogojih možnosti izkustva pravzaprav zastavil kot vprašanje o biti. Očital mu je, da tega ni dokončno premislil, hkrati pa ga je zmotila Kantova nezmožnost preseganja Descartesovega okvira, znotraj katerega je subjekt izhodišče vseh spoznanj. Metafizika zato vlada in prevladuje vse do svoje dovršitve, ki naj bi se po njegovem pričela s Heglovim absolutnim védenjem kot voljo duha in se udejanjila v Nietzschejevem pojmu volje do moči. V takšnem ozračju zavлада nihilizem skozi prevlado znanosti, znotraj katere sta svet in bit zreducirana na razpoložljivo (*Bestand*), vse stvari pa obstajajo le še kot razpoložljiva sredstva. To je skrajna izpolnitev nihilizma, znotraj katerega bit popolnoma izgine.

Evropski linearni nihilizem

Struga, v katero skušamo stlačiti vse premise evropskega nihilizma, se zdi preozka in preplitva. Platonu je šlo namreč za vzgojo duha in rešitev duše, za ekstatično izkušnjo nesmrtnosti, kar je krščanstvo preoblikovalo v *zgodovino odrešenja*. Šele Aristotelu, Descartesu in Kantu se je posvetilo, da lahko razum zares zavлада s prevlado metafizike, krščanstvo pa je to že prej storilo s teologijo in prevrednotenjem izkušnje presežnega v moralne sheme. Platon in Descartes tako gotovo nista na isti strani kovanca, zato je pripoved o vzponu nihilizma po vertikali Sokrat–Platon–Aristotel–Descartes prepovršna, ker posplošuje različne filozofske smeri in obdobja in hkrati zanemarja zgodovinske perspektive.

Vidimo torej, da se prigoda nihilizma skozi Nietzschejevo in Heideggrovo optiko praviloma kaže kot razplet linearno razvrščenih dogodkov. Takšno razumevanje temelji na predstavi, da se nihilizem razvija v neprekinjeni časovni črti – od Sokrata, Platona in Descartesa do razsvetljskega razkroja metafizičnih temeljev ter smrti boga in nazadnje prevlade metafizike. V tem okviru se nihilizem razume kot epohalna posledica evropske racionalnosti, ki naj bi s svojo logiko postopnega razgrajevanja presežnega vodila v neustavljiv duhovni zaton. Linearna shema tako sugerira, da se nihilizem pojavlja kot

notranji produkt evropske zgodovinskosti in kot neizbežen rezultat njenih lastnih procesov razsvetljenja, sekularizacije in modernizacije. Ta pogled je sicer prevladujoč, vendar obenem tudi omejujoč, saj zgodovinsko dinamiko reducira na enotno smer razvoja, kjer prezre kompleksnost drugih duhovnih tradicij, ki ne sledijo isti linearni logiki časa. Ta sev dojemanja nihilizma si bomo zato drznili imenovati evropski *linearni* nihilizem. Predvidevamo, da ga obvladuje hkratno učinkovanje metafizičnega in zgodovinskega časa. Prvega obvladuje metafizika kot prevladujoči tip mišljenja znotraj evropske zgodovine filozofije, drugega pa zahodna historiografija, ki temelji v linearnem pojmovanju časa. Tej prevladujoči poziciji znotraj evropske zgodovine filozofije bomo poskušali zoperstaviti Spenglerjevo filozofijo zgodovine. S tem želimo prestaviti težišče razumevanja nihilizma iz linearne pripovedi v širši konceptualni okvir.

Svetovni ciklični nihilizem

74 Da bi nihilizem lahko dojeli kot globalni pojav brez enkratnega točkastega izhodišča, ki se šopiri po vsem planetu ter se razkriva kot notranja logika in posledica vseh zgodovinskih časov, moramo rehabilitirati svoj odnos do svetovne zgodovine. Tu nam na pomoč priskoči nemški filozof, matematik in zgodovinar Oswald Spengler, ki je svoja videnja zgodovine razgrnil v monumentalnem dvodelnem eposu, naslovljenem *Zaton Zahoda*. V 20. stoletju je bila njegova filozofija zgodovine zaradi svoje revolucionarne širine predmet številnih razprav, čeprav so nastavki takšnega zgodovinskega razgleda obstajali že prej. S kontroverznimi stališči je dodobra pretresel temelje historiografije in na novo začrtal obrise nelinearne svetovne zgodovine, kar lahko v razpoloženski sferi razumemo tudi kot nadaljevanje Nietzschejevega oznanila o izčrpanosti evropske kulture. Podobno, kot se je slednji v obliki literarnih pogromov znašal nad kratkovidnostjo humanistike, je Spengler skozi komparativno morfologijo dosledno parodiral nedomiselnost zahodnega zgodovinopisja, najverjetneje pa je to tudi razlog, da znotraj sodobnega filozofskega diskurza še nismo doživeli širše recepcije njegovih idej.

Spenglerjev kopernikanski obrat je središčni koncept njegove filozofije zgodovine, skozi katerega v nasprotju z okostenelo shemo stari–srednji–novi vek, zgodovini odreka linearni razvoj. Velike kulture (Indija, Kitajska, stara

Grčija, Rusija, Perzija, Egipt, Mehika) dojema kot lastne organizme, ki gredo skozi štiri faze, analogne letnim časom. Vsaka faza naj bi trajala okoli tristo let, v zadnji, četrti fazi, pa se kultura prevesi v civilizacijo in tako nastopi čas njenega neogibnega zatona. Prve tri faze kulture so obdobja rasti, akumulacije znanja, ustvarjanja, najprej mladosti in nato zrelosti, čas civilizacije pa označuje odmiranje, izgorelost in zaključevanje. Vse to je zanj posledica nujnosti, ki se ji ni moč izogniti, kar ubesedi takole: »Civilizacija je neizogibna *usoda* neke kulture.« (Spengler 2009, 56.)

Pravi tudi: »K razvoju spada *izpolnitev* – vsak razvoj ima začetek in vsaka izpolnitev je *konec*.« (Spengler 2013, 19.) Končno obdobje kulture prinaša konec vsakršnega izvirnega duhovnega udejstvovanja. Ta se v poslednjih izdihljajih znotraj civilizacije zreducira na golo obrt, ponavljanje in reprodukcijo že obstoječih form. Umanjka prostor za poglobljeno kulturno udejstvovanje, zato namesto veličine duhovnih znanosti uspevata militarizem in imperializem. Vsaka kultura temelji na nekem popolnoma specifičnem občutju sveta, ki jo razlikuje od vseh ostalih. Ko to mišljenje oziroma občutje sveta odmre, se ohranijo le še mrtve forme v arhitekturi ali umetnosti, ki svetovni nazor razpadle kulture površno sporočajo nadaljnjim generacijam. Razlika med bistvom kulture in civilizacije je pri Spenglerju najlepše prikazana na primeru evropske antike, kakor pravi: »Grška duša in rimski intelekt – to je to.« (Spengler 2009, 56.) Če lahko grški svet spoznavamo predvsem skozi duhovno ustvarjalnost, Rimljani postanejo dojemljivi samo skozi vojaške in gospodarske odnose z drugimi evropskimi in neevropskimi ljudstvi starega veka.

Kultura v svoji polnosti živi naenkrat, in sicer samo takrat, ko je živ njen svetovni nazor, njej lastno obzorje, ki je enkratno in neponovljivo, to pa je za Spenglerja utemeljeno v *pra-simbolu*. Pravi, da je ta prisoten v formah držav, religij, etik, umetnosti in znanosti, a hkrati opozarja: »Zato ga ni mogoče pojmovno prikazati niti z besedami, saj gre tudi pri jezikih in formah spoznanja za *izpeljane* simbole. O njem govori vsak posamezni simbol, vendar pa pri tem govori notranjemu občutju in ne razumu.« (Spengler 2009, 261.)

Čeprav Spengler nihilizma v svojih delih izrecno ne obravnava, so implikacije njegovih filozofskih izvajanj v okviru naših premišljevanj jasne in celo intuitivne. V tem okviru je ključno zlasti protivje med obdobjema kulture

in civilizacije, saj predpostavlja razumevanje nihilizma kot usode, ki pritiče vsakršni zgodovinski strukturi.² S tem se od pojma »evropskega nihilizma« morda celo upravičeno pomikamo naprej k obzorju »svetovnega cikličnega nihilizma«. Vidimo namreč, da je zgodovina evropskega duha znotraj Spenglerjevega sistema povsem drugačna kot tista, ki smo jo obravnavali skozi Nietzschejevo in Heideggrovo optiko. Takšna zgodovinska panorama poraja drugačen nihilizem, ki ni več en sam. Dogodi se ob vsakem izteku neke kulture, natančneje ob njenem prelomu v fazo civilizacije. »Evropski linearni nihilizem« zato s tega vidika izgubi svojo ekskluzivno vlogo na parketu svetovne zgodovine in se pridruži množici preostalih nihilizmov, ki vzhajajo in zahajajo v cikličnem ritmu, kot posamezni deli globalnega časa. Tudi vsi preostali nihilizmi po analogiji sledijo nauku o dionizičnem rojstvu iz preobilja in apoloničnem zatonu skozi triumf najrazličnejših racionalizacij, zato Nietzsche upravičeno ohranja vlogo očeta nihilizma, kot ga razumemo znotraj zgodovine filozofije.

Sklepne misli

Nihilizem so vselej določale koordinate nekega posebnega kulturno-zgodovinskega razvoja in vrednotenja idej v območju evropske zgodovine filozofije. Iz tega sledi, da smo pojem nihilističnega nerazdružljivo pripenjali na obzorja zahodne Evrope, iz te duhovno-geografske opredelitve pa vzhaja nekritično dojemanje globalne dekadence in simptomov zatona. Izraz *evropsko* smo potencirali toliko časa, da nam je nihilizem uspelo popolnoma zreducirati na duhovno-kulturni razpad zahoda. Diagnostika zatona je vselej predstavljala mejno področje, v katerem se odvija spopad med slutnjami in razumom, metafiziko in zgodovino. Rehabilitacijo tega dvojega je s kopernikanskim obratom znotraj zgodovinoписа nevede ponudil Oswald Spengler, katerega filozofska misel bo v prihajajočih fazah zahodne kulture najbrž postajala

2 Tu ponovno nastopi Jüngerjeva opredelitev nihilizma. V Spenglerjevem kontekstu se nihilizem tako razodeva kot množstvo usod, ki svet postopoma reducirajo k ničlišču. Skozi takšno optiko nihilizem ni več vezan izključno na duhovno-zgodovinsko panoramo evropskosti, temveč se razkriva kot univerzalna matrica razkroja, ki vznikne povsod, kjer kultura izčrpa svoj ustvarjalni zagon.

vse bolj aktualna. Iz njegove filozofije smo tako izpeljali pojem svetovnega *cikličnega* nihilizma.

V ambiciji po nekoliko drugačni panorami nad kraljestvi nihilizma smo se osredotočali zlasti na protivja med presežnim in razsežnim, cikličnim in linearnim. V Rusiji se je problem nihilizma pri Dostojevskem in Berdjajevu izkazal za posledico prevlade razuma nad Kristusom, ki se navzven kaže kot prevlada socializma nad krščanstvom. Pri Nietzscheju je nihilizem posledica izteka evropske metafizike, pri Heideggru pa je rezultat prevlade te iste metafizične strukture. Jedra teh filozofskih razgledov najbrž obvladuje ontološka napetost med presežnim in razsežnim, ki se posredno izkaže za temeljno gonilo zgodovine tudi pri Spenglerju. Z njim smo se tako uspeli nekoliko odmakniti od prevladujoče paradigme in se usmeriti k nihilizmu kot izrazu globljih struktur, ki obvladujejo vsakršen zgodovinski razvoj. Dekadence in nihilizem zato znotraj naše razprave nista dojeta kot časovno ali geografsko lokaliziran pojem, od koder potujeta v vse smeri neba, temveč kot barometer permanentne krize kakršnegakoli kulturno-civilizacijskega razvoja. Vse kulture so v svoji bogati zgodovini doživele takšen ali drugačen razvoj, nekatere v cikličnem, druge v linearnem razvojnem ritmu, pri čemer pa se prav vse stekajo k isti usodi in nezadržnemu koncu. Z nihilizmom zato označujemo vse poteze duhovne ali civilizacijske razgradnje, in to početje je povsem upravičeno, če pri tem ne ustvarjamo kakšnih posebnih vrednostnih sodb, ki bi koristile tej ali oni zgodovinski perspektivi.

Na ta način smo skušali razpreti možnost za premislek o nihilizmu kot globalnem pojavu, ki v nekem specifičnem pogledu lahko prestopi bregove evropske miselne tradicije. A v retrospektivi se ob pisanju tega sestavka razkriva, da naš poskus vendarle ni uspel: namesto da bi presegli ustaljene pojmovne vzorce, smo ostali ujeti v metafizično dediščino evropske filozofske misli. S tem se znova postavlja vprašanje, kako – onkraj gravitacije nihilizma – sploh misliti možnost svetlobe, ki bi odprla pot drugačnemu razumevanju evropske zgodovine in človekovega mesta v njej.

Bibliography | Bibliografija

- Berdjajev, Nikolaj. 1999. *Novi srednji vek*. Prev. B. Šinigoj. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- . 2011. *Svetovni nazor Dostojevskega*. Prev. P. Požar. Ljubljana: Založba Družina.
- Heidegger, Martin. 1967. *Izbrane razprave*. Prev. I. Urbančič. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- . 1971. *Evropski nihilizem*. Prev. I. Urbančič. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- . 1991. *Platonov nauk o resnici*. Prev. D. Komel. Ljubljana: Fenomenološko društvo.
- . 2003. *Predavanja in sestavki*. Prev. T. Hribar, A. Tonkli-Komel, A. Košar in I. Urbančič. Ljubljana: Slovenska matica.
- . 2005. *Bit in čas*. Prev. T. Hribar, V. Kalan, A. Tonkli-Komel, D. Komel, A. Košar in I. Urbančič. Ljubljana: Slovenska matica.
- . 2019. *O stvari mišljenja*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Hribar, Tine. 2002. *Evangelij po Nietzscheju*. Ljubljana: Nova revija.
- Jünger, Ernst. 2006. *Preko Črte*. Prev. V. Kogoj. Koper: Hyperion.
- Komel, Dean. 2021. »Zgodovinskost Evrope in sence nihilizma.« V *Etika danes*, ur. T. Grušovnik in G. Pirc, 29–38. Ljubljana: Slovensko filozofsko društvo.
- Kos, Matevž. 2002. »Nietzschejeva beseda, beseda o Nietzscheju.« V F. Nietzsche, *Nietzschejevo berilo. Izbrani odlomki*, 249–295. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Lozar, Janko. 2015. *Nietzsche skozi nihilizem*. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani.
- . 2018. *Uvod v fenomenologijo*. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani.
- Nietzsche, Friedrich. 1999. *Tako je govoril Zaratustra*. Prev. J. Moder. Ljubljana: Slovenska matica.
- . 2004. *Jutranja zarja*. Prev. A. Leskovec. Ljubljana: Slovenska matica.
- . 2004. *Volja do moči*. Prev. J. Moder. Ljubljana: Slovenska matica.
- . 2005. *Vesela znanost*. Prev. J. Moder. Ljubljana: Slovenska matica.
- . 2006. *Somrak malikov*. Prev. J. Moder. Ljubljana: Slovenska matica.
- . 2007. *Času neprimerna preišljevanja*. Prev. V. Kalan. Ljubljana: Slovenska matica.
- Reale, Giovanni. 2002. *Zgodovina antične filozofije II*. Prev. M. Leskovar. Ljubljana: Studia humanitatis.
- Schleiermacher, Friedrich. 2005. *O religiji. Govori izobraženim med njenimi zaničevalci*. Prev. S. Krušič. Ljubljana: KUD Logos.
- Spengler, Oswald. 2009. *Zaton zahoda. I. del*. Prev. A. Leskovec. Ljubljana: Slovenska matica.
- . 2013. *Človek in tehnika*. Prev. T. Pirc. Ljubljana – Gornja Radgona: A priori.
- Turgenjev, Ivan S. 1987. *Očetje in sinovi*. Ljubljana: Cankarjeva založba.

- Urbančič, Ivan. 1993. *Zaratustrovo izročilo I*. Ljubljana: Slovenska matica.
- . 2011. *Zgodovina nihilizma*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Uršič, Marko. 2006. *Štirje časi – Poletje, 2. del*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- . 2021. *Presežne prisotnosti*. Ljubljana: Slovenska matica.

RAZMISLEK IN PRIČEVANJE NIHILIZMA PRI IVANU URBANČIČU

Manca ERZETIČ

Inštitut Nove revije, zavod za humanistiko, Vodovodna cesta 101, 1000
Ljubljana, Slovenija

manca.erzetic@insitut-nr.si

Povzetek

Članek obravnava ključne vidike in usmerjenost premisleka nihilizma pri Ivanu Urbančiču (1930–2016), ki ga je razvijal celih petdeset let. Ta premislek je bil po eni strani najtesneje povezan z Urbančičevim razumevanjem filozofije v celoti, po drugi strani pa z njegovo kritiko političnih razmer v nekdanji Jugoslaviji, še zlasti glede zagovora demokratičnih vrednot ter spoprijema s kulturnim in političnim položajem Slovenije. Po osamosvojitvi Slovenije je Urbančič nadaljeval s svojimi kritičnimi

družbenimi analizami, še bolj pomembno pa je, da je v več obsežnih študijah zastavil celovito obravnavo pričevanja nihilizma, ki opredeljuje usodo sodobne človeškosti in tako posebej zavezuje filozofsko misel v pogledu premisleka tega, čemur smo danes priča.

Ključne besede: Ivan Urbančič, nihilizem, morala, ideologija, humanost.

Contemplation and Testimony of Nihilism in Ivan Urbančič

Abstract

82 The article examines key aspects and orientation of Ivan Urbančič's (1930–2016) contemplation on nihilism, which he developed over the course of fifty years. On the one hand, this contemplation was closely linked to Urbančič's understanding of philosophy as a whole; on the other hand, it was connected to his critique of the political situation in the former Yugoslavia, particularly with regard to the defense of democratic values and the confrontation with Slovenia's cultural and political position. Following Slovenia's independence, Urbančič continued to provide his critical social analyses. More importantly, in several extensive studies, he conducted a comprehensive examination of the testimony of nihilism, which defines the destiny of contemporary humanity and thus particularly commits philosophical thought to contemplating what we are witnessing today.

Keywords: Ivan Urbančič, nihilism, moral, ideology, humanity.

Letos mineva deset let, odkar smo se poslovili od Ivana Urbančiča, izjemno relevantnega sodobnega filozofa, pa tudi eminentnega intelektualca, ki je zastavil kritično besedo proti ideologiji socialistične oblasti v nekdanji Jugoslaviji ter v osemdesetih letih prejšnjega stoletja odločilno prispeval k procesu demokratizacije in osamosvojitve Slovenije. Ta kritično-intelektualni angažma je v precejšnji meri opredelil Urbančičevo interpretacijo nihilizma, ki jo je razvijal skoraj petdeset let, po drugi strani pa je ta angažma že od vsega začetka predpostavljal vpogled v epohalno dogajanje nihilizma.¹ Zavoljo tega pri Urbančiču ni relevanten le premislek fenomena nihilizma, ampak tudi

1 »Da je *nihilizem* skrit današnjim učenjakom, znanstvenikom, izobražencem, kulturnikom, celo vrhunskim intelektualcem – če niti ne omenim ‚širokih ljudskih množic‘ – to nakazuje moj razgovor z Jožetom Pučnikom. ‚Zakaj je nihilizem skrit?‘ – je prav tako nemogoče vprašanje, kakor bi bilo vprašanje ‚zakaj sploh svet?‘ ali vprašanje ‚zakaj je človek?‘. Ni ‚vzroka‘, ni ‚razloga‘ za dar *Darežljivosti in vzkratenosti Biti*, saj je tudi *nihilizem* dar vzkratenosti, ne pa delo človeka, niti hudiča niti boga. Zato tudi nobena kritika, nobena revolucija kot človekova akcija ne zadene *nihilizma*. Pa tudi nobena današnja znanost ne more raziskati in odkriti nihilizma, kaj šele njegovega bistva. In prav tako nobena današnja religija ne more niti doumeti niti premagati, niti rešiti sveta in človeštva od nihilizma. Zaman so nagovori ljudstvu, naj se vrne k pravemu evangelijskemu krščanstvu in tako premaga nihilizem ali se ga reši. Kajti človeku, človeštvu, je nihilizem nepremagljiv, še posebej, ker le maloštevilni sploh vedo že za ime ‚nihilizem‘, ne da bi se ovedeli, kako jih zadeva. Bistva nihilizma se je – če sploh kako – mogoče ovedeti le *premisleku* na poti skozi zgodovino same zadeve vse velike filozofije izročila, ki pa mora že vnaprej izkusiti njen *konec*, v katerem je danes mislečemu zadano misliti nihilizem. V *ta krog* mora vskočiti današnji mislec, saj mu brez tega skoka ostane ves akademski študij filozofije le neprebavljen ogromen kup praznih ‚vednosti‘ brez pomena.« (Urbančič 2011, 455–456.) Prim. k temu: Erzetič 2026, Komel 2022 in Hrovat 2024.

Članek je objavljen v okviru izvajanja raziskovalnega programa *Humanistika in smisel humanosti v vidikih zgodovinskosti in sodobnosti* (P6-0341), raziskovalnega projekta *Pričevanje med epistemološko in komunikativno veljavo* (J6-70215) in infrastrukturnega programa *Center za promocijo humanistike Inštituta Nove revije* (I0-0036), ki jih finančno podpira Javna agencija za znanstvenoraziskovalno in inovacijsko dejavnost Republike Slovenije (ARIS).

Angleška različica besedila je bila v nekoliko modificirani obliki objavljena v reviji *Human Affairs* (prim. Erzetič 2025).

njegovo izpričevanje, ki sili k premisleku.² Vprašanje, kako smo danes priča nihilizmu, je tako osrednje.

Urbančič je že od prvih razprav v reviji *Problemi* iz srede šestdesetih let prejšnjega stoletja, a tudi v drugih takratnih jugoslovanskih časopisih za filozofijo in kulturo, kritiko ideologije na oblasti zastavljal iz vpogleda v nihilistično opolnomočenje moči modernega sistema produkcije v spregi kapitala in tehnologije, ki uveljavlja svetovno prevlado in ji podleže tudi vsa komunistična revolucionarno usmerjena teorija in praksa. Na historičnem materializmu zasnovana svetovna revolucija ni njen antagonist, marveč protagonist. To je seveda zahtevalo tudi drugačno branje marksistične filozofije, ki je bila takrat predpisano akademsko čtivo in je služila utrjevanju ideoloških prepričanj. Urbančič je tozadevno skušal utreti relevantno filozofsko diskusijo o marksizmu, ne da bi ga vnaprej diskvalificiral kot navadno ideološko konstrukcijo; razvil jo je v vrsti svojih razprav, najbolj strnjeno pa jo je verjetno podal v knjigi *Leninova »filozofija«, ali o imperializmu*, ki je izšla leta 1971 (prim. Urbančič 1971b).

84 Reakcija komunističnih oblastnikov in ideologov na objavljeno knjigo je bila seveda ideologiji na oblasti primerna,³ tako da mu je bilo po študijskem

2 Pričevanje nihilizma podaja že Nietzsche na začetku svojega razpravljanja o evropskem nihilizmu v *Volji do moči*: »Nihilizem je pred vrati: Od kod nam prihaja ta nagrožljivejši od gostov? – Izhodišče: *zmotno* je kazati na »socialne stiske« ali »fiziološke sprevrženosti« ali celo korupcijo kot *vzrok* nihilizma. To je napoštenejši, najsočutnejši čas. Stiska, duševna, telesna, intelektualna stiska sama na sebi ne more roditi nihilizma (se pravi radikalnega zavračanja vrednote, smisla, zaželenosti). Stiske še zmeraj dovoljujejo popolnoma različne razlage.« (Nietzsche 1991, 9.)

3 Urbančič se je takole odzval na kritiko Borisa Ziherla, ki je očitno vodil preiskavo proti njemu: »V kratkem odstavku, ki ga je odmeril moji knjigi, me najprej imenuje »čisti filozof«, kar seveda misli v izrazito pejorativnem smislu. Moja pristna intencija je, da bi to res bil, zato se čutim s to Ziherlovo oznako – kljub pejorativnemu tonu, ki ga ima pri njem (in prav zato, ker ga ima pri *njem*) – zares počaščenega. To še toliko bolj, ker se ob čisto filozofsko misel Ziherl spotika podobno kot mnogi slovenski ideologi nekoč in na prav tako netoleranten in neprijazen način. Z vsem poudarkom moram reči, da moje citirano delo o Leninovi filozofiji *nikakor ni kritika*, kot to misli Ziherl po svojem neomajnem prepričanju, da je mogoče pisati le *za* ali *proti* brez vsake tretje možnosti. Kaj da je, je dovolj razločno povedano v mojem delu samem, zato tega tu ne bi ponavljal. Glede na rečeno Ziherlovo »neomajnost« je treba njegovo pisanje o Leninovi filozofiji uvrstiti v tisti tip takega pisanja, ki ga v svoji knjigi omenjam na str. 15 pod točko a) in ki ga označuje neskončno golo ponavljanje Leninovih tez v duhu

zadrževanju na univerzi v Kölnu pri *Karlu-Heinzu Volkmannu-Schlucku* leta 1971/72 prepovedano predavateljsko delo na univerzi, da ne bi »kvaril mladine«, vse do začetka osemdesetih let prejšnjega stoletja pa mu je bila poleg drugih šikaniranj kratena tudi možnost objavljajanja knjižnih besedil. Sicer je bil od leta 1964 zaposlen na Inštitutu za sociologijo in filozofijo pri Univerzi v Ljubljani, kjer se mu je kasneje na njegovo pobudo pridružil tudi Slavoj Žižek, s katerim sta sicer razvila nepopustljivo, a hkrati v enaki meri plodno filozofsko polemiko (prim. Urbančič 1974a, 1974b, in 1985a ter Žižek 1974a in 1974b); tudi Žižku je bilo zaradi »sodelovanja s heideggerjanci« preprečeno, da bi zasedel mesto asistenta na filozofskem oddelku ljubljanske univerze. Vsekakor je bilo takrat za Urbančiča pomembno prijateljevanje z literarnim zgodovinarjem fenomenološke orientacije Dušanom Pirjevcem, ki se je proslavil s svojimi študijami o evropskem romanu (Pirjevec 1979), ter sociologom in politikom Jožetom Pučnikom, Urbančičevim mladostnim prijateljem, ki ga je po lastnem pričevanju napotil na študij filozofije in ki je po prestani devetletni zaporni kazni zaradi očitka protidržavnega delovanja konec šestdesetih letih emigriral v Nemčijo, tam znova študiral, ker mu ljubljanska univerza ni priznala diplome, in se nato zaposlil kot univerzitetni docent za sociologijo na univerzi ter se v drugi polovici osemdesetih let vrnil v Slovenijo in prevzel vodenje demokratične opozicije v Sloveniji. Nadalje je potrebno omeniti Urbančičevo sodelovanje z doktorskim mentorjem na Univerzi v

85

dogmatične apologije.« (Urbančič 1974c, 943.)

V isti številki revije *Teorija in praksa* je sledil Ziherlov odgovor: »Verjetno se nad takšnim, dokaj brezplovnim igračkanjem s staro latinsko besedo ‚imperare‘ ne bi pretirano navduševala niti Nietzsche niti Freud, pa tudi Heidegger ne, čeprav je dal Urbančiču največ pobud za tovrstne ‚premisleke‘. Strinjam se z Urbančičem, da njegov spis ni kritika Lenina, in ga v tem smislu tudi nisem resno vzel, ko sem ga mimogrede omenil v svoji razpravi o Leninovih kritikih. Ta Urbančičev spis predvsem ne pove dosti in je kratko malo – nič, da uporabim priljubljeno besedo naših ‚čistih‘ filozofov, lebdečih v praznem, visoko nad ‚banalno razredno ideologijo‘, kakršno je Lenin eksplicitno in implicitno razvijal v boju za progresivne, socialistične cilje revolucionarnega delavskega gibanja. In če bi kdo še pisal o Urbančičevih ‚premislekih‘ in njihovih rezultatih v razkrivanju Leninovega ‚bistvenega imperializma‘, bi bil za tako pisanje nemara najprimernejši naslov *O Urbančičevi ‚filozofiji‘ ali o ‚filozofskem kolofoktarstvu‘*.« (Ziherl 1974b, 946.) Navedka izpričujeta »duhovno stanje«, ki se kljub političnim spremembam do danes prav v ničemer ni spremenilo.

Zagrebu, Vanjo Sutlićem, avtorjem enega izmed najodmevnejših filozofskih del v Jugoslaviji *Bit i suvremenost* (1968), Mihailom Đurićem, tudi večkrat preganjanim filozofom na Univerzi v Beogradu, ki se je s svojimi študijami o Nietzscheju uspel mednarodno promovirati (Đurić 1985), in Tinetom Hribarjem, sošolcem s študija filozofije in sodelavcem pri *Problemih*, ki so mu kmalu za Urbančičem prav tako za dlje časa prepovedali pedagoško delo na Univerzi v Ljubljani (povod za to je bila med drugim tudi njegova obramba Urbančičeve knjige o Leninu pred partijskimi napadi).

Sodelovanje med slednjim in Urbančičem je postalo še posebej intenzivno, potem ko Hribar leta 1982 v zelo neugodni družbeno-politični klimi in ob številnih ideoloških pritiskih prevzel uredništvo novoustanovljenega kulturnega časopisa *Nova revija*, okrog katerega so se zbirali kritični intelektualci in ustvarjalci ter posegali v politične razprave o demokratizaciji takratne slovenske in širše jugoslovanske družbe.

86 V tistem času je Ivan Urbančič poleg tega, da je objavljajl vplivne družbeno-kritične članke, deloval tudi kot urednik in pisec spremnih študij pri izdaji vrste prevodov Nietzschejevih del. Leta 1990 je postal predsednik novoustanovljenega Fenomenološkega društva v Ljubljani, kar ga je spodbudilo, da se znova povrne k svojim raziskavam s področja fenomenologije in hermenevtike, še pomembneje pa je bilo, da je na podlagi svojih dotedanjih raziskav pričel razvijati obširni filozofski projekt, ki se je osredotočal na zgodovino nihilizma in s tem povezano pojmovanje evropske humanosti. Uresničil ga je v obsežnih monografskih izdajah: *Zaratustrovo izročilo I. Pot k začetku zgodovine evropske biti* (1993), *Zaratustrovo izročilo II. H koncu evropske biti* (1996), *Moč in oblast. Iz pomnjenja konca in začetka* (2000), *Nevarnost biti. Krokiji o evropski duhovnosti* (2004) in, kot njegov vrh in zaključek, *Zgodovina nihilizma. Od začetka do konca zgodovine filozofije* (2011) z dodatkom *O krizi* (2012).

Ta intelektualna mreža in družbenopolitični kontekst nista zgolj biografsko ozadje Urbančičevega delovanja, temveč pomembno osvetljujeta Urbančičevo razumevanje nihilizma. Slednje delo, knjigo *Zgodovina nihilizma*, ki obsega 520 strani in jo je Mario Kopic leta 2019 tudi prevedel v hrvaščino, odlikuje, kakor je razvidno iz podnaslova *Od začetka do konca zgodovine filozofije*, najprej to, da vzame v obravnavo celotno izročilo filozofije, vključno z njeno »mitično predzgodovino« pri Heziodu, in skuša s povratkom k njegovim začetkom

ter z vpogledom v njegovo odvijanje razjasniti, zakaj se izteče v nihilizem in ali je po njegovem koncu še možen nov začetek. Na prvi pogled se zdi, da Urbančičeva interpretacija nihilizma skozi zgodovino filozofije sledi Heideggrovi bitnozgodovinski misli. Kljub podobnemu »terminološkemu aparatu«, ki je sicer izrazito oprt na možnost slovenskega filozofskega izrazja, ki mu je Urbančič posvečal precej pozornosti, nam tako površno opažanje lahko precej zamegli ali celo povsem zagrne Urbančičevo samolastno interpretativno usmeritev, predvsem pa njegovo osnovno filozofsko stališče, *da je v filozofsko misel nujno potrebno vložiti samega sebe*, tudi za ceno, da se pri tem povsem zgubiš.

Urbančič se sicer nikakor ni izogibal ali celo otepal Heideggrove bitnozgodovinske misli, ampak jo je dodobra proučil in dojel kot nujno izhodišče slehernega resnega poskusa razumevanja nihilizma v naši sodobnosti. A hkrati se je tudi zavedal, da Heideggrovo bitnozgodovinsko razumevanje nihilizma, skupaj z obetom *preseženja in preboletja metafizike*, ne ponuja že samo po sebi kake zveličavne poti odrešitve iz primeža nihilizma. Česa takega si ni domišljal tudi sam Heidegger, prav nasprotno je menil, da se njegova misel giblje po »gozdnih poteh«. Urbančič v svoji zadnji objavljeni knjigi *Razmišljanja v preddiverju filozofije*, ki je sicer posvečena filozofiji v Sloveniji, zapiše:

87

Za vse, kar ni znanstveno, se dandanes noben znanstvenik niti ne zmeni, razen če gre za »zmoto« ali prenačljene hipoteze kakega znanstvenika, da o tehnikah in tehnologijah in ekonomistih vseh vrst niti ne govorim. Da se nenehno forsirani »napredek« neovedeno žene v lastno katastrofo svetovne razsežnosti – tega niti še tako poglobljen študij Heideggerja ne more zaustaviti ali rešiti. Pa tudi še tako »temeljite« teorije ekonomistov tega drvenja v katastrofo ne morejo zaustaviti, saj v katastrofo pelje ravno vse razvitejša ekonomija in vse razvitejšeznanosti.

Kako je torej s prihodnostjo človeštva? Tega nihče ne ve. Niti Heidegger ne. Vendar edino njegova misel nakazuje neko možnost, skrito v njegovem »vprašanju Biti«. Škoda le, da se tega ne da poceni prodajati na svetovnem trgu! (Urbančič 2014, 146.)

Navedek podaja neko refleksijsko stalnico Urbančičevega premišljevanja nihilizma, da se, namreč, resnica nihilizma bistveno prikriva in da to prikrivanje tvori ključno obeležje njegove irealnosti. Lahko jo zasledimo že v njegovih najzgodnejših tekstih iz druge polovice šestdesetih let prejšnjega

stoletja, ki zadevajo tematiko nihilizma, pri čemer velja upoštevati predvsem študiji »Morala je nemorala« (v dveh delih: 1966a in 1966b) ter »Radikalizacija in konec evropske morale« (v treh delih: 1967a, 1967b in 1967c). V teh dveh študijah se je Urbančič na način, ki je v takratnem jugoslovanskem intelektualnem prostoru gotovo bil izjema, soočil s problemom konstitucije morale v celotnem razvoju filozofije in s posebnim kritičnim ozirom na filozofski domet socialistične morale. Odločilno pri tem je, da Urbančič morale ne jemlje v izoliranem smislu kakega nauka ali sistema, pač pa v tistem določilnem horizontu, ki ga vidik morale prejme pri Nietzscheju v *Genealogiji morale* in drugih njegovih delih ter zadeva, ne samo formacijo človeške, prečloveške resnice, marveč tudi uniformo resničnosti vsega bivajočega, v katero človek verjame in se odeva vanjo. Prav ta neodklonljiva vera v resnico je po Nietzscheju ključni izvor nihilizma. Urbančič v omenjenih študijah pokaže, kako so tovrstni moralni zavezanosti in obveznosti vrednostno podrejeni vsi sektorji človeškega delovanja, religija, umetnost, znanost, izobrazba, kultura in družba. Ob tem se sproži problem, da se ta morala po lastnih pogojih možnosti sprevrže v nemoralo. Moderna človeškost je odločilno pahnjena v dekadenco take sprevrnjene morale in se za povrh v sprevrženosti lastnega smisla sklicuje na »moralne vrednote«. Urbančič govori o »radikalizaciji morale«, ki v svoji bistveni konsekvenci pomeni pričevanje nihilizma:

Gre nam torej za poskus prodreti morali do korenine. *Zahteva* za takim »transcendiranjem« pa prihaja iz vpogleda, kateremu se horizont praktične filozofije, tj. etike kot take kaže kot *nezadosten*. *Ta način »transcendiranja« etike, ki smo mu sledili z dosedanjimi izvajanji*, se je z nekaterimi notranjimi razlikami, ki jih imamo namen obravnavati v tem poglavju, izoblikoval na vrhuncih evropske filozofske misli po Kantu. S tem mislim predvsem na Hegla, Marxa in Nietzscheja. Njihova misel je postavitev in zaostrovanje prej omenjene *zahteve*, ki doseže pri Nietzscheju svojo skrajnost in prepričljivost. Nas sedaj zanima *ta »pot«*, predvsem pa vprašanje, ali pelje *čez* horizont praktične filozofije in s tem filozofije sploh.

V naslovu tega poglavja rabljeno besedo o *radikalizaciji* evropske morale razumem v njenem dobesednem in izvirnem pomenu. Beseda »*radikalen*« prihaja od latinskega »*radix*«, kar pomeni *koren*. »*Radikalen*« pomeni torej tak (ali takšno), ki sega čemu do korena, do korenine, tj.

korenit. Radikalizacija morale pomeni torej tu neko dogajanje, v katerem moralna misel najprej sama v svojem imanentnem horizontu prodira k svoji korenini. Z drugimi besedami: *moralna misel se zaradi svoje zahteve po spoznanju resnice – zahteve po resnicoljubnosti – zave svojih izhodišč in konsekvenc, svoje imanentne vsebine, in se tako kot morala (v svoji tradicionalni podobi, ki jo je Kant neprekosljivo dovršil) sama odpravi in dokonča*. Zato je samó docela dosledna Nietzschejeva misel, da je zadnje moralno dejanje samoodpravljenje morale. (Urbančič 1967, 401–402.)

Urbančiča je ta uvid v radikalno samoodpravo morale in njeno dokončanje v nihilizmu dognal do nadaljnjega soočanja s Heideggrovo mislijo o koncu filozofije kot metafizike v epohi nihilizma, v kateri z bitjo ni nič. Radikalizacija morale se na tej podlagi pokaže v fundamentalnem metafizičnem pogledu, kolikor se samo temeljeno izkustvo biti izkaže kot nekaj proizvedenega in razen tega nič. Tu se je Urbančiču ponudila priložnost, da s sredstvi Marxove filozofije izpelje dosledno kritiko Heideggrovega metafizičnega ekskluzivizma, vendar »prestopi« na stran slednjega. V spremni študiji k prevodu Heideggrovega dela *Evropski nihilizem* (1971a) tako poudari, da Heidegger:

89

[...] zapušča skratka *ves* metafizični *horizont* razumevanja zgodovine, ne da bi ga zavračal kot kako zmoto, in tudi ne da bi ga želel akcijsko-revolucionarno odpraviti v smislu kake spremembe sveta, ki bi jo izvedel človek kot subjekt. V omenjeni metafizični horizont razumevanja zgodovine spada tudi Marxovo pojmovanje zgodovine kot razvoja proizvodjalnih sil, tj. razvoja *bistva* človeka samega, zakaj po svojem bistvu je človek za Marxa izvorna proizvodjalna sila. Marxovo pojmovanje zgodovine je metafizično, ker je jedro celotne njegove misli metafizika v pravem in nepoljubnem pomenu te besede. (Urbančič 1971a, 26.)

Urbančič je svoje stališče, da Marxovo pojmovanje zgodovine kot razvoja proizvodjalnih sil pripada metafiziki in s tem zapade nihilizmu, razvil v več svojih tekstih (prim. predvsem Urbančič 1977), ključno pa se zdi, da ga poveže svojimi raziskavami radikalizacije evropske morale in ideološkega fundamentalizma. Ta povezava se še posebej izrazi v že omenjenem delu *Leninova »filozofija«, ali o imperializmu* iz leta 1971:

Leninova celotna misel je prikrivajoče razkritje bistvenega imperializma človeka nove epohe svetovne zgodovine. Tisto neposredno pomenjeno Leninovih besed in misli je gola bojno razredna (celo časovno in krajevno omejena) ideologija in to neposredno pomenjeno ali ta ideologija sama s seboj zakriva lasten pomenski horizont – to je tu v glavnih potezah prikazani bistveni imperializem. Ta pomenski horizont je tudi neka, sicer v popolnoma drugem pomenu mišljena »ideologija«, namreč »ideologija« opisanega novega bistva človeka – človeka brezpogojne volje do brezmejnega gospodovanja – in kot taka po zasnutku, ne po izvedbi, neka skrajna zaostritev evropske novoveške metafizike v njenem prevratu po Heglu. »Ideologija« ne v smislu postavitve nekih vrhovnih idej kot vse-določujočih, temveč kot prikrivajoče-razkrivajoči samo-za-govor bistvenega imperializma. Ta samo-za-govor ne pomeni zgolj kakega zagovarjanja, apologije, temveč način samoafirmirajočega dviga tega imperializma v obstajanje po sebi in za sebe. Ta način označuje in je lasten dialektičnemu in zgodovinskemu materializmu od Marxa in Engelsa do Lenina. Njegova poglavitna poteza je prikrivajoče razkrivanje, kar pomeni, da v vsem vsepovsod prihaja do besede in govori ta bistveni imperializem in se s tem govorom samim obenem že prikriva. (Urbančič 1971b, 87.)

Problematiko razumevanja moči je Urbančič nadalje razvil v študiji o Diltheyevem zasnutku hermenevtične filozofije, ki je v celoti izšla leta 1976 v srbsčini (Urbančič 1976), v slovenščini pa je bil objavljen samo odlomek.⁴

4 V njem Urbančič pokazalno povzame, da »mora Diltheyeva prevratno-metafizična hermenevtika nujno biti le metodični instrument nezadržnega nasilja v odnosu do vsega, česar se dotakne. Za tak razumevajoči subjekt je ,duhovni‘ (družbeno-zgodovinski) svet tedaj bistveno enoten. Pa tudi ta subjekt ni kaka večna bitnost, temveč se tudi sam v prav tem postopku sam po sebi šele vzpostavlja. Nikjer ne more tako samovzpostavljeni in samoizpostavljeni subjekt najti kaj *kvalitativno* različnega, povsod nahaja le kvantitativne razlike. Zato je seveda mogoče, da ,najde‘ že v stari Grčiji ideološke boje; zato ,najde‘, da so vse filozofije in metafizike, vsa umetnost in religija vsepovsod in v vseh časih svetovni nazoni; zato ,najde‘, da je tudi staroindijska ali starokitajska misel ,pravzaprav‘ filozofija oz. metafizika in ,lahko‘ govori o ,etiki‘, ,logiki‘, ,ontologiji‘, ,estetiki‘ itd. v tej misli; zato mu ni nemogoče govoriti o svetovni ,estetski produkciji‘ od Altamire do danes; zato ,so‘ zanj vsepovsod in zmeraj ljudje po bistvu isti, kljub vsem razlikam – namreč volja-moč ali produkcijska bitja ali pa duh. In to transpozicijsko-opomenjevalno ,najdevanje‘ se godi za subjekt brez ostanka: nikjer ne naleti na kaj, kar bi v tem ,duhovno-ontološkem smislu sploh bilo nekaj, česar pa

Urbančičevemu ukvarjanju s fenomenologijo in hermenevtiko, ki je bilo v jugoslovanski filozofiji reprezentativno in v mnogočem tudi pionirsko, se v okviru tega članka ne moremo posebej posvečati, a nedvomno je treba posebej izpostaviti njegov poskus eksistencialne transformacije hermenevtičnega mišljenja ob interpretaciji Nietzschejevega osrednjega dela *Tako je govoril Zaratustra*, h kateremu je Urbančič ob prevodu v slovenščino leta 1984 napisal obsežno spremno besedo »Nauk modernega Zaratustre«, ki je bila objavljena tudi v *Novi reviji* (Urbančič 1985b in c). Lahko jo obravnavamo kot Urbančičevo predpripravo za njegovo temeljno študijo *Zaratustrovo izročilo*, ki je v dveh delih izšla približno desetletje kasneje v skupnem obsegu 1030 strani (Urbančič 1993 in 1996).

V tem delu Urbančič pozicijo samega sebe kot interpreta opredeli kot »hermenevtični ti sam«. ⁵ S tem jasno sugerira, da pri obravnavi ključnih aspektov Nietzschejeve filozofije običajen interpretativni pristop ne zadostuje, marveč se tu soočimo z zahtevo, da interpret samega sebe vzpostavi in preobrazi v odnosu do filozofije v celoti. Izid take filozofske sebe-preobrazbe v tisto, kar si ti sam, je tak, *da ostrmiš*: ne doprinese kake mnogovednosti, marveč samoovedenje *globoke ironije*, ki je položena v Nietzschejevo razkritje nihilizma, skupaj z njo pa tudi v vso moralno filozofije, na katero se Nietzsche s svojo ironično diagnozo nihilizma hkrati obrača in od nje odvrta, še posebej z najbolj nezaslišano domislico večnega vračanja enakega.

91

V obsežni diskusiji, ki je bila posebej organizirana po izidu obeh delov *Zaratustrovega izročila*, je Urbančič uvodoma poudaril:

Iz rečenega se nakazuje nekaj nenavadnega. Namreč to, da Nietzschejev – kot konsekvence evropskega duha izpeljani – krepki

on ne bi mogel po-svojiti. Razumevanje kot transpozicijska opomenitev je računski enačba, ki se mu vedno izide brez ostanka. Toda v vsem tem je srčika najradikalnejšega *Imperializma* (evropsko določenega, tj. metafizičnega) razumevajočega *subjekta*.« (Urbančič 1975, 39.)

5 »Pravi bralec knjige je – kot pisec – ,ti sam'; in to je največja redkost biti ti sam kot svoja *pristna možnost*. Nagovor s ,ti sam' namreč evocira takega. Tak nagovor vabi iz vsakdanje povprečnosti in navadnosti, ki zakriva stvari in svet – k odkrivajoči *pristnosti*. Tak odgovor te hoče o-svojiti. Kajti *pristnost* je pogoj za *pristno* filozofiranje.« (Urbančič 1993, 22.)

nihilizem ne more veljati za njegovo lastno zadnjo misel. Nietzschejeva misel nihilizma, ki zavzema največji del njegovega miselnega opusa, je zato izpeljana v znamenju neke hudomušne, hudičevske ironije. Po taki ironiji je njegova izpeljana misel nihilizma obenem njegova vesela znanost. Na to najbolj določno kaže njegova po rangi prva in vsezajemajoča misel vseh misli, namreč misel večnega vračanja enakega, ki je zanj samega izrecno skrajni in neznosni vrh in rob tistega krepkega nihilizma, ki ga sam izpeljuje, in je obenem skrajna ironija. Prav ta hudičevska ironija nihilizma je bila v vsej dosedANJI zgodovini recepcije in interpretacije Nietzschejeve celotne misli prezrta, neprepoznana. Tudi Heideggrovi veliki interpretaciji Nietzscheja je ostala izmaknjena. Nihilizem so jemali brez pomisleka in suma za Nietzschejevo zaresno in zadnjo misel. Vsekakor je zaresna, a obenem je ironija. Prav zato je bilo mogoče, da je Heidegger predstavil Nietzscheja kot zadnjega, končnega misleca konca metafizike. (Urbančič v: Komel 1998, 177.)

92 Heidegger naj bi v svoji bitnozgodovinski razlagi Nietzschejeve misli po Urbančičevi interpretaciji premalo upošteval pomen *dekadence*. Po Urbančičevi presoji, ki jo je podprl s temeljitim pretresom začetkov filozofije v stari Grčiji, je dekadenca bolj temeljna od samega nihilizma, ki ga je zavoljo tega treba dojeti kot »prehodno dogajanje«. Dekadenca je tako bolj temeljna, kolikor pokaže v samo *brezno*, *breztalnost* nihilizma.

Zaratusrovemu izročilu so sledila nadaljnja dela, v katerih je Urbančič na novo premislil izhodišča in izpeljave svoje celotne obravnave, na podlagi česar se mu je kot temeljni problem izpričalo *brezno nihilizma*. To ne pomeni le kakega iracionalističnega ali celo mističnega premika v Urbančičevem premisleku nihilizma, ampak se mu je, nasprotno, šele na tej podlagi pokazala prava moč nihilizma, ki dela človeškost *bistveno nemočno*. Čeprav se aparat moči prek tehnologije, ekonomije in politike neznansko krepi, nima ta neznanska moč nobenega cilja, razen tega, da prevzema *oblast nad vsem obstoječim*. Prvi korak k premisleku nihilizma v tej smeri tako predstavlja konceptualna razločitev *moči in oblasti* v istoimenski Urbančičevi knjigi iz leta 2000, ki seže do samega dna filozofije, vendar še ne odpre samega njenega brezna. V tej brezokvirnosti ni v prvi vrsti pomembno, koliko moči nekdo ima in je premore, da zmore potrjevati ali zanikati življenje, marveč so relevantne samo še metode in postopki obvladovanja življenja v celoti:

Kaj se kot tisto bistveno dogaja danes torej v »postrevolucijskem« času na družbeno-političnem polju? Bistveno je to, da se nenehno proizvaja tak sistem družbe in države, ki naj bi bil vseskozi, in kolikor je to mogoče, brez ovir razpoložljiv za proizvodnjo v vseh proizvodnih sistemih: ki bi bil učinkovito razpoložljiv sistem sistemov proizvodnje razpoložljivega kot prakse znanosti in bi proizvajal tudi za to razpoložljivega človeka. To pa tako, da se ne bi sam polščal oblasti in bil samovoljen do nenehne revolucije proizvodnje kot dejanske znanosti. (Urbančič 2000, 324–325.)

To »nenehno revolucijo proizvodnje« Urbančič v delu *Nevarnost biti* iz leta 2004 obravnava v pogledu vzpona in padca evropskega duha ter se v tem okviru znova vrne k problemu konstituiranja sistema morale pri Kantu in Heglu in njegovemu nihilističnemu sprevrženju v modernosti, ki se kot tako krepi:

Od kod tedaj dandanes tisto strašno zlo dogajajočega se množičnega zločina, grozovitosti, »čistega« uničevanja skozi vso zgodovino moderne dobe, ki vse bolj nezadržno narašča? Od kod to zlo v dobi »onstran dobrega in zlega«, v dobi vse zajemajoče prakse znanosti, ki je obetala vsa mogoča dobra in blaginje, vendar je kot znanost izključevala bistvo človeka iz svojega objektivizma tako, da je že vprašanje o tem bistvu zanjo neveljavno na njenem polju? (Urbančič 2004, 289.)

93

Vseobvladovanje sveta in človeka je po Urbančiču potrebno sprejeti kot samo v sebi neobvladljivo razsežje, ki kot tako izpričuje *bistveno nevarnost biti same in nič v njej*. Če naj spričo te nevarnosti biti kakorkoli še dosežemo sami sebe, terja to nič manj kot *skok v brezno*. Zgodovina nihilizma povzema vse korake Urbančičevega spoprijema s pričevanjem nihilizma, ki najprej terja, da postanemo njegove priče. Urbančič na podlagi interpretacije *Chaos*a v Heziodovem pesništvu, strne:

Če dopustimo možnost, da je »skok v brezno« naša zgodovinska nuja, je zgodovina dogajanje neke ničevosti biti, ki prihaja z neovedenim vzkratenjem Biti in odtegnitvijo vzkratenosti (= Biti) v skritost in pozabo. Zgodovino kot *dogajanje* ničevosti biti povzame ime *nihilizem*. To dogajanje je produktivno funkcioniranje vsega. Ljudje te dobe zgodovine spričo svojih urgentnih problemov in nalog onega

funkcioniranja ne slutijo tihe katastrofe v teku: *nihilizma*. Ta ostaja neoveden, vsakdanjosti funkcioniranja povsem skrit ali pa zgolj zavržen v mračne kote sveta kot kak moralni kvar v nedojetju njegovega bistva. Brez »skoka v brezno« pač ni mogoče domisliti bistva nihilizma in v njem najti izhod v drugačno možnost: v drugi začetek zgodovine, če je nihilizem dogajajoči se konec dosedanje zgodovine. Vendar zgodovina ni historija vsakršnih stvari, ljudi, dogajanj sveta, ampak je zgodovina Biti same kot *brezna*. Zgodovina je dar Darežljivosti. Torej ni dogajanje sveta stvari. Svet stvari pa ni več oni grški »mitski svet« *vmesnosti* med Nebom in Zemljo.

»Skok v brezno« je skok od ničevosti in nesmisla biti k Niču Biti same. Zato ni zgolj človekovo/mislečevo dejanje ali storitev, ko človek biva kot veliki *jaz*, kot dejavni *subjekt*. »Skok« je *diskontinuiteta* dogajanja ničevosti biti in bistva Biti/Niča. Ta skok je v bistvenem *obrat* vzkratenosti v Darežljivost kot obrat *bitstva Biti same*; skok sam je dar obrata *vzkratenosti* v *Darežljivost*, ki je *bistvo Biti same*. Nihilizem je mogoče prestat in prebiti le z ovedenjem njegovega bistva tako, da je oni skok že tudi spreobrnitev človekovega obstoječega bistva kot živali uma (danes živali informatizma!) v bitje Biti po omenjenem obratu Biti same. (Urbančič 2011, 84.)

94

Za zaključek velja opozoriti na *konfliktno soočenje*, ki je bilo pri Urbančiču pričujoče že od začetka njegove miselne poti, zadeva pa razmerje med imanentnim filozofskim stališčem in njegovo umeščenostjo v konkretni družbeni prostor in čas, kjer prihaja do velikega in v marsičem nepremostljivega razkoraka, ki ga velja kot takega spraviti na plano. Pri tem je potrebno upoštevati, da je odlika Urbančičeve filozofske misli ravno v tem, da je miselno izpostavil to konfliktno soočenje, kar samo po sebi izpričuje doslednost njegove refleksije *trenutka*, kateremu *smo bivanjsko zavezani* in vendar se v njem ne vedno ali pa celo nikoli ne najdemo in znajdemo. Zato je filozofija po svojem bistvu iskanje. Pričakovati pa je, da prevladujoči družbeni diskurz danes ne bo pripravljen sprejeti prav nobene filozofske pobude, kaj šele da bi bil dovzeten za *budnost filozofije*, kakor je prevzemala Ivana Urbančiča.

Bibliography | Bibliografija

- Durić, Mihailo. 1985. *Nietzsche und die Metaphysik*. Berlin: De Gruyter.
- Erzetič, Manca. 2025. »The Question of Nihilism in the Philosophy of Ivan Urbančič.« *Human Affairs* 35 (4): 643–652.
- . 2026. »Soočenje s smiselno dezorientacijo in nihilističnim razpoloženjem slovenstva pri Ivanu Urbančiču.« V *Smiselna dezorientacija in nihilistični precep*, ur. M. Erzetič, 109–126. Ljubljana: Inštitut Nove revije.
- Hrovat, Luka. 2024. »Vprašanje epohalnega obrata. Ob članku Ivana Urbančiča ‚Jugoslovanska ‚nacionalistična kriza‘ in Slovenci v perspektivi konca nacije.« *Phainomena* 33 (128-129): 279–300.
- Komel, Dean (ur.). 1998. »Ivan Urbančič: Friedrich Nietzsche in trenutek evropske biti.« *Nova revija* 18 (190-192): 175–209.
- . 2022. »Philosophy, the Humanities, and Social Criticism in Slovenia.« *Slovene Studies* 44 (1): 79–98.
- Nietzsche, Friedrich. 1991. *Volja do moči*. Prev. J. Moder; spremna beseda I. Urbančič. Ljubljana: Slovenska matica.
- Pirjevec, Dušan. 1979. *Evropski roman*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Sutlić, Vanja. 1968. *Bit i suvremenost*. Sarajevo: Veselin Masleša.
- Urbančič, Ivan. 1966a. »Moral a je nemoral a I.« *Problemi* 4 (44): 1089–1122.
- . 1966b. »Moral a je nemoral a II.« *Problemi* 4 (45-48): 877–887.
- . 1967a. »Radikalizacija in konec evropske morale I.« *Problemi* 5 (51): 401–427.
- . 1967b. »Radikalizacija in konec evropske morale II.« *Problemi* 5 (52): 562–580.
- . 1967c. »Radikalizacija in konec evropske morale III.« *Problemi* 5 (53): 668–688.
- . 1971a. »Bistvo nihilizma kot bistvo metafizike.« V M. Heidegger, *Evropski nihilizem*, 5–27. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- . 1971b. *Leninova »filozofija«, ali o »imperializmu«*. Maribor: Založba Znamenja.
- . 1974a. »Struktural-psihoanalizem. Kritične pripombe k vrsti člankov Slavoj a Žižka.« *Problemi* 12 (141-144): 134–153.
- . 1974b. »Pripombe k Odgovoru.« *Problemi* 12 (141-144): 171–178.
- . 1974c. »Na rob k Zihlerlovemu boju za Lenina.« *Teorija in praksa* 11 (9-10): 943–944.
- . 1975. »Problem hermenevtike pri Diltheyu.« *Problemi* 8 (147-149): 29–40.
- . 1976. *Temelji metode moči. Problem filozofske hermeneutike kod Diltaja*. Prev. M. Mitrović. Beograd: Mladost.
- . 1977. »Marx' Kritik der Moral als ein Weg zum Problem seiner Philosophie im Ganzen.« V *Phänomenologie und Marxismus. Band 2: Praktische Philosophie*, ur. B. Waldenfels, J. M. Broekman in A. Pažanin, 94–134. Frankfurt: Suhrkamp.
- . 1985a. »Razprava O ‚patološkem narcisizmu‘ in psihoanalizi.« *Družboslovne razprave* 2 (3): 99–125.
- . 1985b. »Nauk modernega Zarastustre. Umestitev stališča filozofije v dejanje I.« *Nova revija* 4 (33-34): 197–209.

- . 1985c. »Nauk modernega Zaratustre. Umestitev stališča filozofije v dejanje II.« *Nova revija* 4 (35-36): 449–461.
- . 1993. *Zaratustrovo izročilo I. Pot k začetku zgodovine evropske biti*. Ljubljana: Slovenska matica.
- . 1996. *Zaratustrovo izročilo II. H koncu zgodovine biti*. Ljubljana: Slovenska matica.
- . 2000. *Moč in oblast. Iz pomnjenja konca in začetka*. Ljubljana: Nova revija.
- . 2004. *Nevarnost biti. Krokiji o duhu evropskosti*. Ljubljana: Nova revija.
- . 2011. *Zgodovina nihilizma. Od začetka do konca zgodovine filozofije*. Ljubljana: Slovenska matica.
- . 2012. *O krizi. Epilog k Zgodovini nihilizma*. Ljubljana: Slovenska matica.
- . 2014. *Razmišljanja v preddverju filozofije*. Ljubljana: Slovenska matica.
- . 2019. *Povijest nihilizma*. Prev. M. Kopic. Zagreb: Demetra.
- Urbančič, Ivan, in Mihailo Đurić (ur.). 1982. *Mišljenje na koncu filozofije – Mišljenje na kraju filozofije – Das Denken am Ende der Philosophie. In memoriam Dušan Pirjevec*. Ljubljana: Samozaložba.
- Ziherl Boris. 1974a. »Lenin in njegovi kritiki danes in pri nas.« *Teorija in praksa* 11 (6): 513–523.
- . 1974b. »Še enkrat o Urbančiču in njegovi ‚čisti filozofiji‘.« *Teorija in praksa* 11 (9-10): 944–946.
- Žižek, Slavoj. 1974a. »Odgovor.« *Problemi* 12 (141-144): 153–170.
- . 1974b. »Odgovor II.« *Problemi* 12 (141-144): 178–183.

HYPERNIHILISMUS
ERSTE SKIZZE

Peter TRAWNY

Bergische Universität Wuppertal, Gaußstraße 20, 42097 Wuppertal,
Deutschland

petertrawny@aol.com

Hypernihilism. First Draft

The discussion surrounding nihilism has undergone a decisive turn in recent years: the statement “everything is meaningless” has itself become meaningless. This can by no means be salvaged by the fact that this very statement lays claim to meaning. Thus, nihilism reaches its completion by vanishing. We are facing the state of hypernihilism.

Keywords: hypernihilism, nihilism, meaninglessness, metaphysics, persistence.

Hipernihilizem. Prva skica

Abstract

Razpravo o nihilizmu je v zadnjih letih zaznamoval odločilni preobrat: trditev: »Vse je brez smisla,« je sama postala brezsmiselna. Tega nikakor ne more odpraviti dejstvo, da prav ta trditev zahteva smisel. Tako nihilizem doseže svoj vrhunec z izginotjem. Soočeni smo s stanjem hipernihilizma.

Ključne besede: hipernihilizem, nihilizem, brezsmiselnost, metafizika, persistenca.

Die folgenden Überlegungen zum Hypernihilismus sind tatsächlich eine Skizze, ein Tintenklecks (*schizzo*) viel mehr als eine Schrift. Ich habe sie meinem Freund Dean Komel für die Zeitschrift *Phainomena* überlassen, weil so auch für mich die Herausforderung klarer und strenger wird, weiter über das Thema nachzudenken. Zudem kann ich ihm und Aleš Košar auf diese Weise dafür danken, dass sie vor inzwischen auch schon wieder einem halben Jahrzehnt dafür sorgten, dass meine Studie *Tehnika.Kapital.Medij* (Trawny 2022) in Slowenien erscheinen durfte. Die hier veröffentlichten Gedanken bewegen sich im Anschluss an diesen Text.

*

Nihilismus – dass kein Gott mehr richtet, nichts mehr allgemein gilt, auch nichts einen Wert an sich selbst hat, alles zur persönlichen und privaten Vorliebe geworden ist, nur noch menschengemachtes Recht die Gesellschaft im Zaum hält, eine ebensolche Moral das Handeln bestimmen soll, nur noch Urteilssysteme funktionieren, in denen nichts schlecht, nichts gut *ist*.

99

Dass sich im Verlauf des 20. Jahrhunderts eine Welt ergab, in der ein techno-ökonomisch-medialer Apparat sich verselbständigt hat, in dem seit Jahrtausenden sich überliefernde Lebensweisen zu verschwinden begonnen haben und dieses Verschwinden mit einer spezifischen Ignoranz beantwortet wird; ein Apparat, dem niemand sich entziehen kann, in den jedermann auf die eine oder andere Weise involviert ist.

Hypernihilismus – dass jene Aussage über den Nihilismus keine Geltung mehr beanspruchen kann, dass es keine Autorität – irgendeinen Philosophen oder Schriftsteller – mehr gibt, der wir die Botschaft vom Nihilismus und Hypernihilismus abnehmen, die wir noch ernstnehmen würden. Dass der Hypernihilismus gerade diese Autorität ausgehöhlt hat. Ja, noch mehr: Dass er jede distinkte Bedeutung, die die Bedeutungslosigkeit von etwas zu begreifen sucht, selbst zur Bedeutungslosigkeit verurteilt. Der Hypernihilismus macht die Erkenntnis oder auch Anerkenntnis des Nihilismus unmöglich. Die Rede vom Nihilismus, die die Sinnlosigkeit des Lebens behauptet, ist selbst sinnlos.

Dass eine ganze Industrie von kritischen, politischen, anti-faschistischen, faschistischen und ebenso anti-sozialistischen, sozialistischen Texten existiert,

dass es inzwischen einen ganzen Markt von KI-kritischen und -apologetischen Untersuchungen gibt, die nichts weiter bewirken, als im techno-ökonomisch-medialen Apparat konsumiert zu werden. Dass wir nur deshalb nicht aufhören, solche Texte zu schreiben, weil eine nackte Per-sistenz an die Stelle der Bedeutung und ihrer Existenz getreten ist. Jeder dieser Texte – auch der vorliegende – ist von vornherein vom Hypernihilismus angefressen. Sie können gar keinen anderen Effekt haben, als den Nihilismus zu vollenden.

Vollendung des Nihilismus – zu Ende gedacht ist der Nihilismus Hypernihilismus,¹ der vollkommene Zusammenbruch aller allgemeinen Orientierungsordnungen in allen möglichen Bereichen, in Religion, Moral, Politik, Wissenschaft und Kunst – und zugleich die Vernichtung der Möglichkeit, diesen Zusammenbruch noch zu thematisieren. Eine Welt, in der die Sinnlosigkeit kein Leid, keinen Widerstand, keine Melancholie mehr hervorruft, sondern insofern zur Normalität geworden ist, als jede ihrer Thematisierungen zu ihr gehört und auch schon immer zu ihr gehört haben wird.

100

*

Die Geschichte des Nihilismus wird wahrscheinlich nirgendwo so überzeugend dargestellt wie in Heideggers Nachkriegstext „Das Wesen des Nihilismus“, in dem die Formel: „Das Wesen des Nihilismus ist die Geschichte, in der es mit dem Sein selbst nichts ist“ (Heidegger 1999, 206), ausbuchstabiert wird. In diesem Text erfahren wir, dass der Nihilismus der einer Metaphysik ist, die im Denken Nietzsches ihre letzten Worte gefunden haben könnte; könnte, weil Heidegger unmittelbar am Beginn des Textes mitteilt, dass es „vielleicht heute überhaupt noch nicht möglich“ sei, nicht nur nicht „Nietzsches Metaphysik“, sondern die Metaphysik schlechthin nicht zu „durchdenken“ (ibid. 177).

Heidegger eröffnet in diesem Text den Ausblick, dass eine Überwindung der Metaphysik in sich auch eine des Nihilismus sein müsste, weil die „Metaphysik

1 Ich bin natürlich nicht der erste, der diesen Begriff verwendet. Da ist Bernhard Stiegler zu erwähnen. Doch er meint bei ihm, soweit ich sehe, vor allem eine Steigerung des Nihilismus im Sog des großen technischen Dispositivs. Das aber ist meine Auffassung nicht. Der Hypernihilismus hat den techno-ökonomisch-medialen Apparat schon verwunden und damit hinter sich gelassen.

als solche“ der „eigentliche Nihilismus“ sei (ibid., 207), von dem Heidegger einen „uneigentlichen“ unterscheidet. Doch warum diesen Ausblick entfalten, wenn wir wissen, dass diese Entfaltung vom Schwamm des Akademismus oder auch des Journalismus einfach aufgesogen und demnach vollkommen bedeutungslos bleiben wird? Warum die Anstrengung des Denkens, wenn diesem Denken sämtliche Medien entzogen worden sind, in dem es noch als eines erscheinen kann, das Bedeutung beanspruchen darf: Bedeutung in dem Sinne, dass irgendeine Leerstelle von jenem techno-ökonomischen-medialen Apparat noch nicht besetzt worden ist, dass es, mit anderen Worten, noch ein „Sein selbst“ oder auch nur ein Derivat dieses „Seins“ gibt, das noch nicht zu einem „Seienden“ geworden ist?

Der seltsame Satz: „das Wesen...“ „ist die Geschichte, ...“, sagt es: Der Nihilismus ist kein Diskurs über den Nihilismus, sondern er ist ein Moment der Geschichte selbst, in der er „west“. Die Konsequenz ist, dass der Nihilismus die Geschichte mit sich selbst imprägniert. Doch er imprägniert sie so, dass er selbst dabei verschwindet, das heißt bedeutungslos wird, so dass der Hypernihilismus, die Bedeutungslosigkeit der Bedeutungslosigkeit, seine Vollendung ist. Alles, was wir jetzt noch über den Nihilismus sagen können, ist nur eine Bestätigung dieser Bedeutungslosigkeit.

101

*

Bedeutung und Bedeutungslosigkeit sind allerdings in sich mehrdeutige Formulierungen. Mit ihnen zu operieren, setzt die vorliegenden Überlegungen sogleich unter Druck. Offenbar sollen sie verstanden werden, demnach repräsentieren sie sehr wohl Bedeutungen, die, welche auch immer es sind, einen positiven Sinn darstellen. Die These vom Hypernihilismus scheint von Anfang an auf einen performativen Selbstwiderspruch hinauszulaufen. Beanspruche ich nicht Bedeutung, indem ich die Bedeutungslosigkeit der Bedeutungslosigkeit konstatiere?

Abgesehen von der Frage, ob eine im weiteren Sinne logische Klärung jener Formulierungen überhaupt das thematisierte Problem ernstnimmt, kann eine Klärung ihrer Mehrdeutigkeit helfen. Bedeutung bedeutet zunächst einfach, etwas meint oder besagt dies oder das. Das wird besonders deutlich

im Lernen einer Fremdsprache. Was bedeutet, meint das spanische Wort *serpiente*? Schlange. Wenn man daher von Bedeutungslosigkeit spricht, kann man eigentlich nicht denken, es gäbe Worte, die schlechthin nichts meinten. Insofern gibt es eine zweite Bedeutung von Bedeutung.

Etwas, das bedeutet, ist bedeutend; es ist wichtig, besonders, kostbar. In der deutschen Formulierung: „Das bedeutet mir etwas“, meinen wir nicht, dass etwas dies oder das meint, sondern dass es mir *ans Herz gewachsen* ist. Das Bedeutungslose meint und besagt demnach durchaus etwas, doch es ist un-bedeutend, es spielt keine Rolle, es ist gleichgültig oder nichtssagend. Diese zweite Bedeutung von Bedeutung ist natürlich diejenige, um die es im Hypernihilismus geht.

Dennoch kann weiterhin gefragt werden, von welcher Bedeutungslosigkeit dann hier die Rede sein soll. Es ist doch klar, dass heute Menschen bestimmte Dinge oder Angelegenheiten sehr bedeutsam finden. Gerade hier und jetzt scheint ja zum Beispiel die Politik extrem bedeutsam geworden zu sein. Menschen kämpfen um sie selbst mit dem Einsatz von Gewalt. Das für
102 bedeutungslos zu erklären, geht an den Tatsachen vorbei. Die These vom Nihilismus oder Hypernihilismus könnte schnell als eine bloße Konstruktion erscheinen.

Daher ist die Bestimmung eines Kriteriums des Hypernihilismus unausweichlich. Ich möchte es vorläufig so bezeichnen: der Hypernihilismus bedeutet, dass der Mensch kein *allgemeines* und vor allem *nichtmenschliches* Maß mehr kennt, dass er sein Denken und Handeln nicht mehr auf ein allgemeines und nichtmenschliches Maß bezieht, um ihm gemäß sein Denken und Handeln zu entscheiden. Der Einsatz von Gewalt in den Diskussionen um die „wahre“ Politik würde das bestätigen. Doch das ist nur die erste Hälfte der These.

Die zweite Hälfte der These behauptet, *dass das Fehlen dieses Kriteriums nicht selbst noch ein Kriterium sein kann*. Im Grunde läuft der Gedanke darauf heraus, dass der Hypernihilismus als Bedeutungslosigkeit der Bedeutungslosigkeit von keinem Kriterium, auch von keinem negativen mehr sprechen kann. Fehlt demnach ein allgemeines und nichtmenschliches Maß im Denken und Handeln, dann geht es nicht darum, dieses Fehlen zu beklagen, sondern ein Fehlen dieses Fehlens zu konstatieren.

Die Aussage: „Das bedeutet mir etwas!“, ist also sehr wohl noch ein mögliches Urteil. Doch ich kann in keiner Hinsicht davon ausgehen, dass sie etwas über mich Hinausgehendes enthält. Gewiss, das klingt zunächst banal, weil uns die Bedeutung persönlicher Urteile bekannt ist. Aber *in keiner Hinsicht* meint, dass sich jenes Urteil auf alles Mögliche beziehen kann, nicht nur auf Persönliches und Privates. Die Aussage: „Dieses Buch *Sein und Zeit* bedeutet mir etwas“, ist ein persönliches Urteil, das ich nicht verallgemeinern kann. Die andere Aussage: „Dieses Buch *Die Bibel* bedeutet mir etwas“, klingt bereits etwas seltsam. Und doch kann ich auch sie schlechthin nicht verallgemeinern. Vermutlich könnte ich heute auch behaupten: „Ich kenne das Buch, in dem *die Wahrheit* steht.“ Auch diese Aussage bliebe eine persönliche. (Sie würde mich des Wahnsinns oder der Dummheit verdächtig machen.) Dass ich kein Urteil mehr verallgemeinern kann, ist inzwischen selbst bedeutungslos.

All das klingt noch harmlos und wäre keiner Rede wert, wenn nicht diese Bedeutungslosigkeit der Bedeutungslosigkeit auf alles Mögliche bezogen werden könnte, also auch auf das Bestehen eines Menschenlebens, einer ganzen Gemeinschaft von Menschen, ja schließlich einer ganzen Welt. Anders gesagt, die Aussage: „Das bedeutet mir etwas“, kann in keiner möglichen Hinsicht mehr in die Aussage: „Das bedeutet etwas!“, erweitert werden. Der Hypernihilismus besagt dann, dass auch diese Bemerkung von der Unmöglichkeit der Erweiterung jener ersten Aussage bedeutungslos ist.

Diese Bedeutungslosigkeit stellt in der Thematisierung des Hypernihilismus ein Problem dar. Denn bisher lebt der Nihilismus-Diskurs davon, die Bedeutungslosigkeit selbst als ein Bedeutendes darzustellen. Er präsentiert sich gleichsam unausgesprochen als ein Katalog von Verlusten, die man nicht selten entweder hinter vorgehaltener Hand beklagt oder offen heroisch verrechnet. Über beides geht der Hypernihilismus hinweg und hinaus.

*

Mit Nietzsche und Heidegger erscheint das Dilemma. Sie thematisieren den Nihilismus mithin auf der Grundlage von *Beispielen*. Nietzsches „letzter Mensch“, Heideggers „Subjektivität“ – es gäbe noch viele kleinere Beispiele – scheinen das Aufkommen des Nihilismus zu bestätigen. Das hat

Schule gemacht. Ich erinnere nur an Hermann Rauschnings *Die Revolution des Nihilismus* von 1938, jener Studie, in der der Nationalsozialismus als Nihilismus gedeutet wird; eine Interpretation, die sich keineswegs weit von Heidegger entfernt. Das mag damals sinnvoll gewesen sein. Heute ist eine *Phänomenologie* des Nihilismus eine bedeutungslose Angelegenheit, weil sie im Grunde überall ansetzen kann. Der Hypernihilismus machte sich in einer solchen Phänomenologie überflüssig. Wir brauchen keine Beispiele des Hypernihilismus, weil Alles sein Beispiel sein kann.

Was geschieht hier? Warum sind Beispiele der Sinnlosigkeit selber sinnlos? Der Punkt ist nicht der, dass die Intention der Beispiele, nämlich gerade aufzeigen zu wollen, dass man der Sinnlosigkeit in den Beispielen eine Grenze setzen muss, vor dem Hintergrund des technisch-ökonomischen-medialen Apparats und seiner kapitalistischen Ökonomie (was eigentlich ein Pleonasmus ist) als naiv erscheint. Sicher, der techno-ökonomische-mediale Apparat macht sich in seiner Entgrenzung diese Intention, ihn zu kritisieren, positiv zu Nutze, indem er sie sich in Büchern, Zeitungsbeiträgen, Sozialen
104 Medien, Talk-Shows und Vorlesungen zu eigen macht und so verbraucht. Doch das ist ein Oberflächen-Phänomen.

Der Hypernihilismus reicht tiefer an die Quelle der Bedeutung selbst; jene Quelle, der auch der techno-ökonomisch-mediale Apparat erst entspringt. Es ist vielleicht jener Ort einer geschichtlichen Topologie, an der seit Jahrtausenden G-tt sich befunden hat, an dem jetzt aber nur noch das sich befindet, das alle Bedeutung bereits im Vorhinein bedeutungslos macht. Womöglich dürfen wir es das „nichtende Nichts“ nennen. „Das Nichts nichtet unausgesetzt“, schreibt Heidegger (1996, 116).

Diese Bemerkung verweist auf einen Zusammenhang, der noch zu klären sein wird. Verweist der Hypernihilismus auf ein intrinsisches Verhältnis von Nichts und G-tt? Ist die Bedeutungslosigkeit der Bedeutungslosigkeit nur ein Schleier, hinter dem sich der erste und letzte Anfang verborgen haben wird? Eine Theorie des Hypernihilismus liefe vielleicht auf eine spezifische Mystik hinaus. Das wäre zu bedenken.

Aber die Philosophie der letzten Jahrzehnte funktioniert doch noch. Überall werden kluge Texte veröffentlicht, in Büchern, in Magazinen, in Vorträgen, in Webinaren. Kluge Köpfe geben Interviews im Rundfunk, im Fernsehen, argumentieren in Talk-Shows imposant für das Richtige, sorgen für eine Breitenwirkung der Philosophie wie noch niemals zuvor in der Geschichte. Anscheinend *per definitionem* stehen sie auf der guten Seite und kämpfen für die Demokratie und gegen den Faschismus. Und erfreulicherweise sind es immer mehr Frauen, die auch in der Philosophie ihre verdiente Anerkennung erhalten.

Und selbst die akademische Philosophie hat Repräsentantinnen, die immer wieder ins Licht der Öffentlichkeit treten, um dort sachlich und überzeugend für den Fortschritt der *Aufklärung* zu votieren und zu sorgen; ganz abgesehen von der wichtigen Arbeit, die sie in den Institutionen verrichten. Es scheint daher relativ verwegen zu sein, von einer Bedeutungslosigkeit der Bedeutungslosigkeit und demnach auch der Bedeutungslosigkeit der Philosophie zu sprechen. Die Tatsachen widersprechen meiner These vom Hypernihilismus.

105

Die Philosophie per-sistiert. Sie geht weiter. Sie hört nicht auf. Die Persistenz der Philosophie ist eine unverkennbare Tatsache. Diese Persistenz scheint ihr so sicher zuzukommen, dass sie in all ihren Formen eine Selbstsicherheit demonstriert, die zu zeigen scheint, dass die Menschheit in jeder möglichen Zukunft philosophieren wird. Die Philosophie scheint von einer apriorischen Unversehrtheit zu profitieren.

Doch all die Rollen, die die Philosophie zu spielen versucht, werden ihr inzwischen als Funktionen eingeräumt. Es ist der Funktionsraum der Gesellschaft, der ihr die Fragen und Probleme liefert, mit denen sie sich, will sie eine Rolle spielen, zu beschäftigen hat. Was die Philosophie heute leistet, ist eine *Sozialtechnik*. Die Persistenz stellt sich bei näherer Betrachtung als eine immense Anpassungsleistung heraus.

Ihr Funktionieren aber gibt der Philosophie keinen genuine Sinn. „Systemrelevant“ zu sein, macht sie zu einem Moment genau dieses Systems. Von sich selbst her bringt sie keine Bedeutungen mehr hervor. Das zeigt sich bereits darin, dass sie dieses System, von dem sie ein Moment ist, nicht selbst in Frage stellen kann, ohne aus ihm als irrelevant eliminiert

zu werden. Die soziale Relevanz der Philosophie ist nur ein Echo des Hypernihilismus.

Und doch muss ich mit dieser Behauptung vorsichtig sein. Die Philosophen heute vollziehen zwar große Anpassungsleistungen, um relevant zu bleiben, doch sie reflektieren die Situation und sind sich ihrer bewusst. Sie haben ein kritisches Verhältnis zu ihr. Im Verweis darauf, dass die Philosophie eine Reflexionsform repräsentiert, scheint sie sich gegen die bloße Anpassung immunisieren zu können. Allerdings führt diese Reflexion noch nicht zu einer genuinen Bedeutung der Philosophie.

Immerhin: Die Behauptung, dass die Philosophie ein bloßes Moment eines in sich verlorenen Systems ist, ist unzutreffend. Ihre Persistenz lässt sich letztlich nicht auf ihr Funktionieren reduzieren. Worauf aber verweist dieses Persistieren dann? Einzig und allein auf die Persistenz selbst. Die Philosophie persistiert, indem sie persistiert. Das aber wirft ein gewisses Licht auf ihre allererste Begründung, auf ihre erste Herkunft.

106 Von dieser ersten Herkunft her hat sie sich seit Jahrtausenden als Metaphysik definiert. Sie empfangt eine bestimmte Bedeutung, in der sie gleichsam wie ein Fisch im Wasser zu leben vermochte. Wer heute zum Beispiel einen Blick in des Maimonides Riesenwerk *Führer der Verirrten* wirft, der staunt über den Reichtum eines Denkens, das sich unbeirrt in den aufregendsten Spekulationen bewegt. Der Nihilismus hat dieser Geschichte auf die eine oder andere Weise ein Ende bereitet. Niemand kann mehr so philosophieren.

Die hypernihilistische Persistenz der Philosophie besteht nun darin, dieses Ende im Nihilismus außer Kraft zu setzen. Wenn der Nihilismus dem Ende eine spezifische Bedeutung zu geben versucht, nämlich dass es endet, zeugt der Hypernihilismus dafür, dass die Rede von einem Ende der Philosophie bedeutungslos ist. Der Hypernihilismus ist demnach auch insofern die Vollendung des Nihilismus, als er nicht nur das Ende der Philosophie, sondern im Grunde jedes Ende abschafft. (Jedes Ende verweist auf Bedeutung.) Deshalb persistiert die Philosophie im historischen Phantasma noch mehr und anderes zu sein als eine Sozialtechnik. Sie weiß noch nicht einmal mehr mit ihrem eigenen Ende etwas anzufangen...

Damit ist jedoch zugleich gesagt, dass die Philosophie des Hypernihilismus keine genuine Bedeutung mehr kennt. Auch ihr eigenes Ende kann sie nicht

begründen. Sie per-sistiert nackt, hält bloß durch, ohne zu wissen, warum. Vielleicht ist das der beste Zustand, den ein Seiendes jemals erreichen kann. Allerdings wäre zu fragen, um was es sich bei der ihr zukommenden Persistenz genauer handelt. Stammt das Persistieren der Philosophie aus ihr selbst oder kommt es ihr zu? Diese Frage ist vermutlich erst dann zu beantworten, wenn ihr ihre Persistenz entzogen würde, wenn sie trotz aller Fähigkeit, sich zu reflektieren, einfach aufhören würde; das mag sein, weil ihr keine systemische Funktion mehr eingeräumt würde oder weil sie selbst einfach nicht mehr in der Lage sein wird, sich als bloße Funktion zu legitimieren. Das zweite ist unwahrscheinlicher. – Es bleibt zu denken, dass der Hypernihilismus die Unmöglichkeit der Philosophie ist (und nicht nur der Philosophie, sondern auch der Religion, der Kunst, der Dichtung).

*

Der Nihilismus konstatiert die Bedeutungslosigkeit der Bedeutung, der Hypernihilismus die Bedeutungslosigkeit der Bedeutungslosigkeit. Die zweite Form der Bedeutungslosigkeit erweist sich als weitaus komplexer, weil sie selbst noch die Bezeichnung des Hypernihilismus zu verschlucken scheint. Es hat den Anschein, als sei all das, was heute gedacht und gesagt wird, bedeutungslos – und noch diese Aussage außerdem.

107

Die abschließende Frage ist die, welche Folgen diese Situation hat oder haben kann. Die hypernihilistische Alternative besteht darin, entweder die Persistenz der Bedeutungslosigkeit zu brechen, indem man einen anderen Anfang wagt, oder sie zu bestätigen, indem man sich ihr überlässt. Der andere Anfang kann aber nur dann einer sein, wenn er wirklich ein anderes Denken und Leben bedeutet. Ein solcher Anfang müsste sich auf eine noch unbekannte Bedeutung oder sogar eine noch unbekannte Bedeutung von Bedeutung beziehen.

Sich der leerlaufenden Persistenz unserer Denk- und Lebensformen als Sozialtechnik zu überlassen, ist heute die naheliegendste Antwort auf den Hypernihilismus. Sie schließt nicht aus, dass man auf Bedeutsames stößt, für sich Bedeutsamkeit entdeckt. Der Hypernihilismus gewährt eine Scheinnormalität, die darin besteht, dass man von der Bedeutungslosigkeit

der Bedeutungslosigkeit zwar weiß, aber dieses Wissen hinter die Normalität der Bedeutung und Bedeutungen zurücktreten lässt. Die Existenz wird zur Persistenz, weil es in dieser Normalität keinen ekstatischen Ort mehr gibt, er bietet nur noch die Möglichkeit des nackten Hindurch. Der Hypernihilismus dreht sich um in einen Hyperpositivismus, einen Positivismus, der keine Negation mehr kennt, aus der er sich doch grundsätzlich erst entwerfen könnte.

Ein anderer Anfang würde nichts weniger als eine Transformation des Lebens bedeuten. Ohne Zweifel wäre es ein Sprung in eine andere Sprache und damit in eine andere Denkform. So gesehen ist die philosophische Sprache mit ihrem Latein und Griechisch am Ende. Heidegger hat den Versuch mit der deutschen Sprache gemacht, sein Ausgang ist noch offen, obwohl heute wenig darauf verweist, dass er noch gelingen wird. Vielleicht hat sich das Deutsche aus naheliegenden Gründen unmöglich gemacht.

108 Um welche andere Sprache es sich handelt, ist nicht vorwegzunehmen. Ich möchte nur an zwei erinnern, die sich andeuten. Die erste ist die chinesische. Ohne Zweifel enthält die chinesische Geschichte des Denkens und Lebens Gedanken, die uns noch Unbekanntes verbergen. Möglicherweise ist der Sachverhalt, dass die chinesische Geschichte nicht in einer hypernihilistischen Persistenz zu enden scheint, ein Hinweis auf ihre Fruchtbarkeit. Die zweite Sprache könnte die hebräische sein, so wie wir sie im Tanach und in der Kabbala finden können. Das Judentum ist der ausgestoßene und verdrängte und verkannte Ursprung unserer eigenen Geschichte, die auf den griechischen *lógos* und die römische *ratio* festgelegt ist. Wie die chinesische Geschichte nicht in der in sich leerlaufenden Persistenz zu enden scheint, so auch nicht das (mehr oder weniger) orthodoxe Judentum.

Sehr vieles wäre noch zu sagen davon...

Bibliography | Bibliografija

- Heidegger, Martin. 1996. „Was ist Metaphysik?“ In M. Heidegger, *Wegmarken. Gesamtausgabe* 9, hrsg. von F.-W. von Herrmann, 103–122. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- . 1999. *Metaphysik und Nihilismus. 1. Die Überwindung der Metaphysik. 2. Das Wesen des Nihilismus. Gesamtausgabe* 67. Hrsg. von H.-J. Friedrich. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Rauschning, Hermann. 1938. *Die Revolution des Nihilismus. Kulisse und Wirklichkeit im dritten Reich*. Zürich/New York: Europa Verlag.
- Trawny, Peter. 2022. *Tehnika.Kapital.Medij. Univerzalno in svoboda*. Übers. von A. Košar. Ljubljana: Založba Univerze.

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.
-

**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**

Tomislav DRETAR

University of Zagreb, Institute of Philosophy, Ulica grada Vukovara 54,
10000 Zagreb, Croatia

tdretar@ifzg.hr

Petar ŠEGEDIN

University of Zagreb, Institute of Philosophy, Ulica grada Vukovara 54,
10000 Zagreb, Croatia

psegedin@ifzg.hr

Abstract

The aim of the paper is to highlight some aspects of Scheler's thoughts on the modern *ethos* and his conception of man, rooted in his notion of the person. In order to demonstrate this, the main part of this work presents the interpretation of Scheler by the Croatian philosopher Branka Brujić. By explicating the main points of her interpretation, it is argued that Scheler's thought has relevance today. The other anchor of this paper is another Croatian philosopher, Željko Pavić, who has criticized Scheler's

philosophical anthropology and the notion of man. The aim is to show that this critique opens a way to understanding Scheler's position more clearly, which can be done by Brujić's reading of Scheler that links the entirety of Scheler's thought with the critique of the modern *ethos*. The contribution wishes to show that Croatian philosophy has a worthwhile interpretation of Scheler's philosophy.

Keywords: Branka Brujić, person, Željko Pavić, Croatian philosophy, *ethos*.

Na poti k ovrednotenju Schelerjevih misli o modernem znanstvenem svetovnem nazoru in o človekovem prebivanju. V interpretaciji hrvaške filozofinje Branke Brujić

Povzetek

134 Namen prispevka je poudariti nekatere vidike Schelerjevih misli o modernem *ethosu* in njegovega pojmovanja človeka, utemeljenega na ideji osebe. Da bi to dosegel, osrednji del pričujočega dela predstavlja interpretacijo Schelerja spod peresa hrvaške filozofinje Branke Brujić. Z razjasnitvijo pglavitnih potez njene interpretacije želimo pokazati, da je Schelerjeva misel relevantna tudi danes. Drugo jedro članka predstavlja misel še enega hrvaškega filozofa, Željka Pavića, ki je kritično osvetlil Schelerjevo filozofsko antropologijo in njegov pojem človeka. Smoter tega dela prispevka je razgrniti, da takšna kritika razpira pot k jasnejšemu razumevanju Schelerjevega stališča, kar je mogoče storiti s pomočjo branja Schelerja pri Brujićevi, ki celoto Schelerjeve misli poveže s kritiko modernega *ethosa*. Članek želi demonstrirati, da znotraj hrvaške filozofije obstaja dragocena interpretacija Schelerjeve filozofije.

Ključne besede: Branka Brujić, oseba, Željko Pavić, hrvaška filozofija, *ethos*.

Introduction

In Croatian philosophy, there is a relatively small number of authors who have dealt with Scheler's philosophy, but almost all of his essential ideas have been covered.¹ When it comes to his other ideas, some of the authors have analyzed Scheler's thoughts on the scientific worldview, its connection to the modern *ethos*, its impact on the answer to the question of what it means to be human, and its reductive view of the human being, as the core of Scheler's thought. This point is probably most emphasized by Branka Brujić, the author who extensively studied Scheler's philosophy and claimed that Scheler's concept of the *ethos* is the most important piece of his thought.² Brujić explicitly links Scheler's thinking with the critique of the modern "techno-scientific" *ethos*, as she puts it.

However, the authors of the Croatian philosophical tradition have also critically analyzed some aspects of Scheler's thought concerning his conception of the human being and his ontology. In this regard, this paper will focus on the views of Željko Pavić, who criticized Scheler's philosophical anthropology partly by taking up Heidegger's critique of Scheler, Husserl's anti-psychologistic notion of intentionality and his own phenomenological interpretation of the essence of the world as the basis of reality and the interpretation of the human being.³ Pavić's critique is examined, because it highlights the most important part of Scheler's thought, which makes the critique of *ethos* possible, and it is shown that, from the viewpoint of Scheler's thought, this critique can be viewed as a strength.

135

1 Cf. Dretar 2024, 131–168.

2 Cf. Brujić 1984, Brujić 1985, Brujić 1994, Brujić 1996, and Brujić 2010.

3 Cf. Pavić 1989.

Thus, taking Pavić's interpretation into account, it is argued that, based on some aspects of Brujić's interpretations, Scheler's views may have ontological credibility in today's world. In this way, Pavić's critique actually reveals a crucial point in Scheler's overall philosophical project. In order to show this, the focus of the paper is narrowed to the topics listed, but it is important to note that they are far more complex as they are interwoven with the entirety of Scheler's thought. The aim of this paper is thus twofold: 1) to shed light on some aspects of Scheler's philosophy in light of Croatian interpretations, and to show its importance, as it can clarify the intention of Scheler's thought; and 2. to show why Scheler's thoughts on modern man are still important today. The second point can be made only by answering the critique made by Pavić and assessing the meaning of the term *ethos*, as it was analyzed by Brujić.

1. Pavić's critique of Scheler's philosophical anthropology and his view of the human being

136 According to Pavić, modern philosophical anthropology and its founder, Max Scheler, do not approach the question of the human being from the correct point of view and therefore arrive at a relative definition of the human being, derived from the natural sciences and their technical reduction of both the human being and the world. This interpretation of Scheler's thought is negative, as it asserts that Scheler's account is not ontologically precise from the outset and reduces the human being to the historical conditions of the modern world. In this respect, Pavić begins his argument by stating that the fundamental question of philosophical anthropology: "What is man?", is misguided from the get-go. The most ontologically problematic aspect of this argument is that the problem of the world becomes insignificant, since the human being and its essence are presupposed as a given object of primary analysis, and the methodology is flawed, because it attempts to combine scientific and philosophical, speculative views.⁴

4 Cf. Pavić 1989, 239. It is important to note that the full extent of Pavić's interpretation of Scheler cannot be addressed here. Pavić's critique is grounded in his phenomenological assessment of the concept of the world and should be read in that context. However, it

Without going into all the details of Pavić's interpretation, since it is part of an entire book with a complex phenomenological argument about the concept of the world, it is important to note that he claims:

To question the essence of the human being *without* the world, to separate it from its world source (reality), necessarily leads to an approach, in which man functions as an "item" (a thing, an item without the world), an "object" of scientific research and *for subjective purposes* (to make the paradox even greater). (Pavić, 1989, 240.)

However, according to Pavić, this is precisely what philosophical anthropology does, and Scheler's thinking is no different, which leads to the opposite of what it claims. According to the result of philosophical anthropology, man should be an open being, independent of the constraints of an already realized world, and never truly defined. But this, so the claim goes, is wrong from the outset, because it presupposes the human being as an already determined object, which is then derived from the world as it is now, in the current historical context, dominated by the techno-scientific worldview.⁵

137

This is the point, at which Pavić primarily criticizes Scheler's conception of the primacy of the human being, focusing on the anthropological notion of "distance." Distance implies that man is not, and cannot be, together with the world that constitutes his being.⁶ Thus, from Pavić's perspective, it can be inferred that philosophical anthropology views man as distanced from his original connection to the world—a situation that is itself a product of the modern scientific worldview—, and seeks to ground the notion of man in experimentally repeatable phenomena. At the same time, philosophical

is considered here, because it reveals a crucial aspect of Scheler's thought. This critique can, therefore, be addressed from within Scheler's thought, as demonstrated through Brujić's analysis. In this way, it is possible to clarify Scheler's aims, without necessarily defending his position. Ultimately, two opposing philosophical positions remain, which cannot be compared here. To understand Pavić's critique and compare it to Scheler's thought, one should consult Pavić's entire book and its broader phenomenological context. The aim of this paper is, therefore, limited to explicating Scheler's position through Pavić's and Brujić's interpretation of Scheler's notion of man and *ethos*.

5 Cf. Pavić 1989, 242–245.

6 Cf. Pavić 1989, 241–242.

anthropology claims that man is a unique, unrepeatable being who cannot be reduced to anything else.⁷ Thus, uniqueness is regarded as an essential characteristic of the human being, while Pavić argues that the world itself is the fundamental phenomenon that is unrepeatable. “The world is essentially unique: the only thing that is repeatable is the uniqueness.” (Pavić, 1989, 243–244.) To illustrate his point, Pavić asserts that man is a “cosmo-ontological” being, and cites Eugen Fink who stated that the world is the primary medium of everything that appears and can appear, and is therefore the “truth of being” in Pavić’s words. In other words, everything that appears is first grasped as a thing belonging to a world, which means that philosophical anthropology, whose primary object of analysis is the human being distanced from the world, begins with a factually reduced world and not with authentic being.⁸ The world itself, Pavić claims, can never be exhausted, since it is always a unique historical event; therefore, man cannot be analyzed within the horizon of an already created world of things and culture. Thus, philosophical anthropology misses the point, because it regards the techno-scientific worldview as absolute, rather than as a particular historical instantiation of the world. Since the being of the world is an ever-repeating uniqueness, the world itself can never be objectified, nor can it be fully known.⁹ That is why, ultimately, as Pavić shows, Scheler’s human being is not truly a worldly being, but rather a being belonging to its environment.

138

Pavić’s critique centers on Scheler’s definition of man as an object within a concrete world, followed by his elevation above this world, which only obscures the essence of the human being.¹⁰ According to Pavić, distance presupposes the human being within the horizon of an already actualized world. In Scheler’s anthropology, distance implies that man is not a being grown into his environment like an animal, but rather a being “open” to the world.¹¹ Pavić argues that this notion is crucial for Scheler’s anthropology, yet it is also its weakest point. Man is a worldly being, a spiritual being capable of reflection

7 Cf. Pavić 1989, 242–243.

8 Cf. Pavić 1989, 242–243.

9 Cf. Pavić 1989, 243–244.

10 Cf. Pavić 1989, 245–246.

11 Cf. Pavić 1989, 244–245.

who uses this power to take control of his environment.¹² This definition relies on a preconceived notion of man as a subject, regardless of how much Scheler distances himself from these views. In other words, man's belonging to a world grants him the ability to transcend his immediate surroundings and exercise mastery over them. Pavić concludes that Scheler cannot claim the human being is truly a worldly being, because in this way it is only open to other environments.

This becomes clear in Pavić's views on Scheler's concept of spirit and "ideation," and this is where the main part of Pavić's argument lies, as he examines Scheler's view that the human being is organically incomplete. Pavić examines the standard view held by modern philosophical anthropology that originates from Scheler. According to this view, the human being is organically "stunted" and must replace his organs with tools. This means, according to Pavić, that tools are "copies" of organs used to take control of the reality, surrounding the human being. Thus, although the human being can grasp the world as spirit, it returns to the world as an environment to control. In this way, according to Pavić, the human being in Scheler's account is not truly a worldly being; rather, it is a practical creature that tends to control reality. This means that, for Scheler, the human being cannot escape its biological reality, because its spirit, having no energy of its own, is derived from it and then, in the form of grasping the world and developing tools to replace organs, is used by it.¹³ This occurs, because the spirit itself is merely a product of the human's organic deficiency. The spirit can only suppress and redirect human animal urges and is therefore merely a conscious expression of life, which is seen as an "*instinctive lust for the inorganic*" (Pavić 1989, 246). Therefore, from Pavić's account, Scheler's definition of the human being can be seen as the result of the aforementioned combination of natural-scientific and speculative reasoning. By conflating these fundamentally different lines of argumentation, Scheler's philosophical anthropology, according to Pavić, aligns with the modern scientific worldview, in which technology is the master, while the human being is regarded merely as practically intelligent—that is, the master of nature. In

12 Cf. Pavić 1989, 244–245.

13 Cf. Pavić 1989, 246–248.

this way, the human being objectifies the world around it and becomes an object itself.

To conclude his critique, Pavić refers to Heidegger's *Being and Time* (*Sein und Zeit*; 1927), where Heidegger considers anthropology as dubious, because it presupposes a subject. Pavić also notes that, for Scheler, personality is viewed as something real, but Husserl's and Heidegger's analyses show that intentional acts are not something real or psychic.¹⁴ That is why Scheler's anthropological claims are flawed, as the human being and its acts are presupposed and then derived from reality as it is. Pavić thus emphasizes that Scheler's philosophical anthropology misses the essential question, since it accepts the modern world and its presuppositions as given and attempts to philosophically justify them. In Pavić's view, Scheler simply adopts the scientific definition of the human being as an animal, and the concepts of "ideation" and spirit are then subsumed within it. In this way, Scheler already assumes a scientifically reduced world as the basis of his thought and adds his phenomenological thought on top of it. According to this reading, Scheler simply connects his notion of spirit with
140 the human being as an animal, and the sphere of personality is also viewed as psychologically real, which means that Scheler is already locked into a metaphysic he is trying to transcend.¹⁵

From Pavić's perspective, it appears that Scheler potentially transposes the modern scientific definition of the human being into his philosophical definition. As will be shown later through an analysis of Brujić's view, this is part of the point that Scheler is actually trying to make. Since Pavić references Heidegger and his claim that anthropology is untenable, because it presupposes an acting subject without ontologically questioning it, Željko Senković's

14 Cf. Pavić 1989, 249.

15 This paper deals with Pavić's specific interpretation of Scheler's philosophical anthropology, which can be accompanied by Brujić's account of Scheler's philosophy and anthropology. As we attempt to show, these two views combined may show why Scheler's position has value today. Given the scope of this paper, Scheler's vision of philosophical anthropology cannot be adequately reconstructed. For an overview of Scheler's concept of philosophical anthropology and its connection to Scheler's phenomenology, cf. Frings, 1996, 11–25, and Pivčević 2014, 93–102. For an overview of philosophical anthropology as a discipline and the differences between Scheler, Plessner, and Gehlen, cf. Fischer 2009, 153–170.

analysis of Heidegger's and Scheler's questioning of the human being becomes relevant. Senković agrees with Heidegger that Scheler's thought offers rushed metaphysical solutions and that Heidegger is partially right in criticizing his anthropology. However, Senković notes that Heidegger did not consider Scheler's metaphysical views, which are grounded in the abovementioned interplay of drive and spirit. Most importantly, it is precisely the modern *ethos* that led to such an analysis of the human being and the world:

Modernity has opened a new order of knowledge (that is knowledge/word and thing—in Foucault's sense). Being is no longer present (that is, it cannot be thought) in the manner of a primal self-revealing (*physis*), nor as God's creation; rather, the whole of being is brought into relation with the human being. (Senković 2011, 531.)

That is why Senković concludes that Scheler sought to show the roots of all sciences and to connect all knowledge with metaphysics, considering a kind of “meta-anthropology” as a link between the metaphysics of science and metaphysics as a unifying knowledge of being as it is.¹⁶ Setting aside these metaphysical questions, the main point is that Scheler's questioning of the human being takes place within the horizon of modernity, and it is argued here that this is its strength, and that Scheler's thought can be assessed without reference to his later metaphysical thought.

In his introduction to Scheler's thought in the book *The Phenomenological Movement*, Spiegelberg notes that, although Scheler made some brilliant phenomenological insights, he mostly tends to produce negative results. This means that Scheler often seems to show only what a certain phenomenon is not, rather than providing a positive account of what it is.¹⁷ Spiegelberg also contends that, given Scheler's notion of intuition, this negative description of phenomena is partly necessary, since it is impossible to give a full account, because one can only fully grasp phenomena intuitively. In the context of this paper, these characteristics of Scheler's thought are to be regarded as a virtue, especially in relation to his concept of the person as the essence

16 Cf. Senković 2011, 530–531.

17 Cf. Spiegelberg 1994, 301.

of the human being. It will be argued that Scheler's concept of the person, in its negative denotation, reveals the openness of the human being and its intrinsic irreducibility. This insight not only demonstrates the relevance of Scheler's thought for today's world, but also shows how human subjectivity is bound by the historical moment and where its potential for freedom lies, thus revealing Scheler's unique metaphysical position, which is neither relativism nor straightforward essentialism.

2. The critique of the modern *ethos* and the meaning of philosophical anthropology, as seen by Branka Brujić

142

In her paper "The Historical and Philosophical Roots of Philosophical Anthropology as an Orientation of Contemporary Philosophy,"¹⁸ Brujić outlines a brief history of philosophical anthropology and surveys the basic views of Scheler, Gehlen, and Plessner. Her most important claim is that philosophical anthropology advances beyond the systems of classical German idealism by not only analyzing the world, but also by examining the way the world and man are co-dependent in shaping each other.¹⁹ As previously stated, it is evident that the aim of philosophical anthropology is not to define the human being from the standpoint of an already existing world, but to demonstrate that the human being and the world are built together.²⁰ Brujić's point is that, according to philosophical anthropology, one cannot be considered without the other, since they always imply each other.

This will be the central focus of the present paper, and it is clearly the main point of Scheler's philosophy as recounted by Brujić. This thought is also linked to Brujić's interpretation of Scheler's concept of *ethos*, which illustrates how a particular human being and its world are formed together within a given time period. Brujić's analysis of philosophical anthropology can address Pavić's critique, because it demonstrates how philosophical anthropology is rooted in Scheler's earlier notion of phenomenology and the ethics of value, as well as its original meaning. On the basis of such a reading, it is thus shown

18 Cf. Brujić 1984.

19 Cf. Brujić 1984, 453–457.

20 Cf. Dretar 2024.

that Scheler's notion of intentionality is "realistic" in a specific way that differs from "reality" in the psychological sense that Pavić and Heidegger appear to attribute to Scheler.

Already in her brief overview of Scheler's thought, Brujić connects Scheler's phenomenology of love and ethics of value with his philosophical anthropology. Brujić explains that, for Scheler, emotions are the primary intentional acts, because what we experience is guided by values. This simply means that there is no act that is value-neutral, since it is not possible to truly see, think, or judge something—or to have any act toward or intend something—without attributing value to it.²¹ The primary experience of value, as Brujić states, is experienced subjectively, but the values themselves are not products of our subjectivity; rather, they belong to the experienced phenomena themselves.

It is precisely this point that is crucial for the understanding of philosophical anthropology as described above, since it redefines the fundamental subject-object relation. This is evident from Brujić's account of Scheler's concept of intentionality, for which the term thus-being (*Sosein*) is crucial. The thus-being of an object corresponds to acts aimed at the essence or value of a phenomenon, and, as Scheler claims, these are not ideal but rather "with things."²² For Brujić, this means that essences and values form the thus-being of phenomena and can be intentionally grasped. She concludes that values and ideas are in this way both in the mind and in things.

This analysis is further developed in a later text by Brujić entitled "The Historical *Ethos* as Opposed to the Absolutely Set Freedom".²³ There, Brujić explicitly states that for Scheler, "values are not made by man, they are rather at the intersection of reality (*ens reale*) and man" (Brujić 1994, 74). In this way, she states, emotions are intentional acts that precede thinking and volition, and they are the primary givers of reality. This is why emotions in Scheler's philosophy have an ontological grounding, since they frame the world. Therefore, it is impossible to experience something without a modality of value being present, one that enables and frames experience.²⁴ Thus, Brujić

21 Cf. Brujić 1984, 458.

22 Cf. Brujić 1984, 458.

23 Cf. Brujić 1994.

24 Cf. Brujić 1994, 75.

concludes that without these spiritual emotional acts, which are not ideal, it would not be possible to grasp the meaning of a phenomenon. With this, one can appreciate Scheler's concept of love, for he claims that love is the interest in value, the "movement" that leads man to the values of an object.²⁵

This conception of love has crucial consequences for Scheler's metaphysics, as shown in Brujić's text on philosophical anthropology. She calls love the "ecstatic emotional act," which is spontaneous and allows a being intentionally to leave the confines of its own being so it can participate in the thus-being of another.²⁶ Therefore, with the abovementioned definition of thus-being in mind, only through emotions can one be connected with the world, since they ground all other acts. This is because, as stated, one can only intentionally grasp something that one values in some way. Thus, Brujić concludes that love is the foundation of all representational acts and judgements about the world, and is therefore beyond reason and will.

144 In order to fully understand this, it is important to note another aspect of Scheler's thoughts on values and love, as analyzed by Brujić. Firstly, there exists an act in opposition to love, namely hate. In contrast to love, which seeks higher values, hate seeks lower values and makes a man's "cognitive eye blind" (Brujić 1984, 459). In conclusion, Brujić shows that love and hate, by directing our emotions, determine the scope of what can be experienced at all. If love and hate select emotions according to their height, it means that there is a hierarchy of values. Brujić thus describes Scheler's famous hierarchy of values, ranging from lower to higher values. Scheler ranks them from the lowest to the highest: "values of pleasure (or luxury values), values of usefulness (or civilizational values), values of the noble (overall development and welfare), spiritual values or values of culture, values of the holy or religious fundamental values" (Brujić 1994, 76). Furthermore, Brujić states that these "modalities" of values fall into three kinds: vital values, spiritual values, and religious values. As will be shown later, this hierarchy is important for understanding Scheler's critique of modernity.

25 Cf. Brujić 1994, 76.

26 Cf. Brujić 1984, 458–459.

This brings Brujić to the definition of *ethos*, which she claims is one of the central terms in Scheler's philosophy.²⁷ To put it simply, *ethos* is, for Brujić, a system of concrete valuing that is both personal and collective. She defines it as follows, connecting it to the *ordo amoris*, that is, the structure of loving and hating:

Ethos—the complex of embodiments of the values of a socio-historical unity (such as a historical epoch, a particular people, or other possible forms of manifestation of a socio-historical entity), as well as the qualitative orientation of the acts of an individual person (a value-persona)—rests upon a certain order of love and hate (*ordo amoris*). This order is the key to understanding both every socio-historical unity and the individual person, since in their actions, intentions, moral conduct, etc., there is expressed, however indirectly, a distinctive *ethos*, that is, the *ordo amoris*. (Brujić 1994, 77.)

In relation to an earlier statement that emotions and values have a cognitive role, it becomes clear why the definition of *ethos* is the central point of Scheler's philosophy, according to Brujić. By *ethos*, understood as the individual and common structure of valuing, the world for man appears, and its expression is guided by this structure. This is why Brujić concludes that *ethos* is always a specific "style" of relating to the world and the standpoint a man adopts toward it. Since Scheler believes there is a hierarchy of values, ordered according to the described modalities, a concrete *ethos* at a given time is a concrete realization of these value modalities that differs among various social groups and, within these groups, among individuals.²⁸ Thus, Brujić states that there are as many possible combinations of the realization of this value structure as there are social groups and individuals, but they can never express every aspect of the hierarchy. Therefore, according to this account, a given *ethos* is dominated by certain value modalities, which is crucial for understanding Scheler's critique of the modern *ethos*. Because of this definition of *ethos* and its connection to the person, Brujić presents Scheler's philosophy as a critique of a particular *ethos*,

145

27 Cf. Brujić 1994, 77, and Brujić 2010, 35.

28 Cf. Brujić 1994, 77–78.

namely that of the modern worldview and its technical-scientific reduction of the world and man.²⁹

Before engaging with Brujić's analysis of Scheler's thoughts on man and modernity, his concept of the person should be briefly outlined. As can be seen from the citation above, *ethos* and *ordo amoris* are always described as being personal. This has a very specific meaning in Scheler's philosophy and is from the outset connected with his hierarchy of values and the notion of *ethos*. It is well known that Scheler defines the person in *Formalism in Ethics and the Non-Formal Ethics of Values* (*Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*; 1913/1916). In short, this definition aligns with what Brujić wrote about the connection of acts, thus-being, and the priority of emotions as intentional acts. Scheler believes that intentional acts are the core of experience and cannot be understood in terms of the object–subject relation, since they simply occur. This leads him to the definition of the person as the sphere of intentionality that is the basis of all acts.³⁰ Scheler further argues that the person and the human being cannot be viewed as either object or subject, because its intentional unity precedes everything that can be objectified. That is why the person is the individualized “executor” of acts or the individualized activity of intentionality, which cannot be addressed within the subject–object framework.³¹ Again, one must keep in mind what was said above: the primary acts here are emotions, which ground all other acts. In this way, the person can be viewed as our individualized collection of acts that guide our other acts or is, rather, guided by the *ethos* or our order of loving and hating.

However, if the person is merely the endless execution of intentional acts, how can one access their own person? This problem is addressed by the process of “ingathering,” as described by Wei Zhang in “Max Scheler's Socratesism. An Introduction of a Phenomenological Normative Ethics.”³² Zhang regards Scheler's ethics as being Socratic, in the sense that it should reveal how one ought to live their life. This perspective is based on the analysis of personality

29 Cf. Brujić 1984, Brujić 1985, Brujić 1994, Brujić 1996, Brujić 2002, and Brujić 2011.

30 Cf. Scheler 1973, 383.

31 Cf. Scheler 1973, 384–386.

32 Cf. Zhang 2021.

that cannot be referred to as an object, an “I,” or an “ego.”³³ What is important for this work is how Zhang’s analysis shows what personality means for the actual human being and how it can be reached, if it is not an object or an ego. The question arises immediately: what does that really mean for someone, and how does one view their personality, in order to make something of it? In his argument, Zhang analyses simple sentences, such as: “I do something”, and reveals that it is not the “I” but rather me as a person who acts. In referring to ourselves linguistically, we are trying to capture the act, which is objectified by the sentence, but what we mean is the very act of doing something—the acting out of an act itself, which cannot be objectified.³⁴

According to Zhang, this is connected to the contemporary definition of self-consciousness, and from this it follows that reflection cannot be the basis of self-consciousness; rather, it is self-consciousness, or the person, that is the foundation for reflection on acts. Scheler, therefore, shows that the “ego,” the “I,” or consciousness can be grasped as an object through an activity that grounds, precedes, and enables it, which is crucial for his understanding of what it means to be human and how to know oneself.³⁵ Zhang then describes Scheler’s concept of “ingathering,” which is a way to reach one’s personality and experience it, so that one can be with one’s very core. In this way, the human being is not a static point, but a never-ending flow of different acts that can be revealed in the process of “ingathering.” On “ingathering,” Zhang writes:

147

Such a “self-ingathering” refers to the expansion of a phenomenology of “having oneself” (*Sichselbsthaben*) (Scheler 1973a, 420), or “self-identification” (*Selbstidentifizierung*) as Scheler talked about elsewhere: in the execution of acts, a “self-identification” is taking place at the same time, that is, one attributes or “self-ascribes” this execution of acts to an “executor of acts” (person). It is this “executor of acts” living in each of his acts who permeates every act with his peculiar character. In each present execution of acts, there remains “lived life” made possible by retention. Although the person is not the “lived life,” he lies in each of his present executions of acts

33 Cf. Zhang 2021, 143–146.

34 Cf. Zhang 2021, 144–145.

35 Cf. Zhang 2021, 146–147.

and ascribes this “lived life” to himself. Therefore, “self-ingathering” or “self-identification” basically means that, with present acting, the person himself “partakes of” or “participates in” the “halo” (including retention and protention) of this execution of acts, in and through which he lives. (Zhang 2021, 147.)

148 It is also important that Zhang notes how this concept is invoked by Scheler regarding the person, even in his anthropological text *The Human Place in the Cosmos* (*Die Stellung des Menschen im Kosmos*; 1928). This is significant, because it shows that the person, as described above, plays a crucial role in Scheler’s later thought, which is criticized by Pavić. In connection with Scheler’s notion of *ethos*, it could be argued that within Scheler’s thought this critique reveals a sort of strength. From this definition of the person, it becomes clear why the notion of *ethos* is important, for Brujić states that *ethos* is always personal. Thus, *ethos* frames the world, before we can reflect on it, which means we are always given a perspective that is historically conditioned. The process of “ingathering,” as described above, reveals how *ethos* shapes our everyday experience and how it can be experienced. In this sense, Zhang’s analysis shows how the concept of the person can be used as a tool to question ourselves and our world. This aligns with Brujić’s thought and her claim that, for Scheler, the world and the human condition each other. More importantly, only now is it possible to show the extent of Scheler’s critique of modern *ethos*, as interpreted by Brujić, because it has been demonstrated how life is dictated by the connection between intentional acts and values.

3. The human being and world as a thing to be exploited: On the modern *ethos*

Brujić notes that the structure of love and hate of a single person defines the possibilities of their desires and thus opens the “playing field” for their potential valuation and actions. However, as a spiritual being, a person is defined by core values of the spirit, which are founded in the genuine act of love, according to the aforementioned hierarchy of values.³⁶ Brujić claims that Scheler did not

36 Cf. Brujić 1985, 99–100.

specify exactly how his ideal *ordo amoris* should appear, but we can infer that it is the act of the person, that is, spiritual values, that should guide it. This is also concluded by Scheler's later anthropology and metaphysics, which aim to sanctify the world by making the highest value of the holy real and thereby enact God's order in the world—Scheler's metaphysical solution.³⁷ The details of Scheler's metaphysical solution are not essential for the claim made here; it is only important to note that, for Scheler, personality is the goal of ethics, and that one should know one's personality and be guided by its values.³⁸

This then raises the problem of modernity, whose *ethos* appears to lower the human being to the level of the practical, that is, to the needs of the body. Brujić demonstrates this by explaining how, according to Scheler, this *ethos* is connected to the capitalistic will to power and the modern conception of science. She shows that this view is connected to Scheler's early work, *Ressentiment*, in which he demonstrated that modern civil society and work within this society have directed man's *ordo amoris* toward the values of pleasure. However, in relation to modern work, this means that man's only worth is measured by the usefulness he produces as a working human being.³⁹ Brujić describes this briefly, concluding that Scheler criticized modern man, but in his later work, notably in *Cognition and Work* (*Erkenntnis und Arbeit*; 1926), he was critical of the modern *ethos* as a value order. The crux of this critique, as Brujić sees it, lies in Scheler's identification of the modern *ethos* as a fusion of industrialized technology with modern natural science. This aligns with the stated primacy of the lowest values in the modern *ethos*, since industrial production seeks only to create new needs to be exploited.⁴⁰

149

37 Cf. Brujić 1984, 462–464, Brujić 1994, 80–82, and Brujić 1996, 169–172. It must be said that Zhang points to the inner values of the person as Scheler's Socratic answer to the question of morality and that they are posited as an "ought"; cf. Zhang 2021, 149–158. In another article, Zhang also shows what Scheler's principle of solidarity means and how it is connected to the concept of the person and the hierarchy of values. This also explains the connection of the concept of the person to Scheler's view of the community and other people, but goes beyond the scope of this contribution; cf. Zhang 2018.

38 Cf. Zhang 2021, 149–158.

39 Cf. Brujić 1985, 100.

40 Cf. Brujić 1985, 100.

Scheler's critique of *ethos* is summarized by Brujić in three crucial points: 1) the aim of modern natural science is mastery over nature, in order to control it; 2) this type of knowledge is formed within an *ethos* that governs the values and interests of society; and 3) this is also the *ethos* of modern philosophy, including Bacon, Machiavelli, and even Kant.⁴¹ For Scheler, thus concludes Brujić, the will to power, evident in the tendency to seek mastery over nature and characteristic of the modern *ethos*, is a limited form of knowledge that does not follow the revelatory nature of love, because it limits knowledge to the lowest of the values, thus confining the possible scope of the world. It is in capitalism that this connection between technology and science occurs, and the capitalist can thus be seen as the embodiment of the modern *ethos*, taking full advantage of mastery over nature and the will to power.⁴²

150 This line of thought is further examined by Brujić in her text "The World of Work and the Process of Historicity in the Thought of Max Scheler."⁴³ Here, Brujić again asserts that Scheler challenged the view that natural science is neutral. Modern capitalist and technological control of the world fits within the framework of modern natural science. This is because, in essence, it is a mode of knowledge that disregards the essential characteristics of the objects it grasps and focuses on the accidental thus-being of phenomena.⁴⁴ Simply put, science reduces the essence of phenomena to that of real objects, as they are accidentally given, and thus constructs a system that aims to control objects as real. Brujić writes that the main point of the "formal-mechanistic" model of science is not to grasp the truth of nature, but to mathematically construct laws that better control nature. In this way, it becomes clear why there is not a single model of nature. The point is that science produces models that best account for the accidental thus-being of the world; these are symbolic, mathematically constructed models that can be increasingly optimized. Thus, the model that can produce the most—in the sense that it best fits the needs of production and environmental control—is the best model, and science is always evolving.⁴⁵

41 Cf. Brujić 1985, 100–101.

42 Cf. Brujić 1985, 94–97.

43 Cf. Brujić 1996.

44 Cf. Brujić 1996, 157–158.

45 Cf. Brujić 1996, 159.

The motivation of certain scientists does not matter; they may love knowledge, seek profit, or pursue other goals, as Brujić points out. The core issue lies in the modern conception of science and its knowledge as the will to control the world. Therefore, Brujić notes that the current political and technological context of the modern world exploits this tendency. Science is thus not neutral.

The article “The Will to Power and the Technical-Working World”⁴⁶ can be read as the culmination of Brujić’s engagement with Scheler. Here, she analyzes how Nietzsche influenced Scheler’s philosophy and how Nietzsche’s views on modernity shaped Scheler’s critique of the modern *ethos*. The first half of the article focuses on Scheler’s earlier work on *ressentiment* and how Nietzsche’s views on morals influenced Scheler’s own moral philosophy. Thus, it is shown that Scheler’s concept of *ethos* as the “factual evaluation of the basic kinds of values” forms the basis of the human being in the world and governs its historical development.⁴⁷ The remainder of the first part shows Scheler’s distinctive incorporation of Nietzsche’s notion of *ressentiment* as one of the ways morality forms within society. Without going into detail, Brujić describes how the modern *ethos* results from *ressentiment* and its inversion of the value hierarchy, making the values of sensory pleasure the highest. In this way, the civil society of the modern world values only what can be used practically and reduces the human being to a worker, neglecting spiritual values.⁴⁸ In the second half of the text, Brujić focuses on Scheler’s later thoughts in his sociology of knowledge, where Scheler describes how science is not merely the application of neutral knowledge of nature, but already a modern metaphysical idea. The shift, therefore, occurs in the metaphysics that shape our world, as Modernity is defined by the will to power, in contrast to the contemplative world of ancient Greece and the Middle Ages.⁴⁹ According to Scheler, as read by Brujić, the emergence of capitalism and modern civil society, as well as the rise of technical sciences aimed at controlling nature, cannot be explained by sociology, but rather by this shift in the metaphysical perspective, through

151

46 Cf. Brujić 2002.

47 Cf. Brujić 2002, 118–119.

48 For a detailed overview of Scheler’s views on *ressentiment* and how it shapes the modern *ethos*, cf. Brujić 2002, 120–127.

49 Cf. Brujić 2002, 129.

which we view the world. Thus, without philosophy and the metaphysics of nature, modern science could not exist.⁵⁰

The aim to control nature through a “formal-mechanistic” model has already been described, but here Brujić discusses the crucial points, at which philosophy of nature transformed from the Middle Ages to Modernity:

1. The category of quantity gains primacy over the category of quality; the category of relation takes precedence over the category of substance and its accidents; natural law suppresses the determining character of form. 2. Whereas in the Middle Ages forms were ontic and given by God, in modern metaphysics they come to be understood as primarily forms of thought given to the human being. Closely connected to this is the determination of the character of pure concepts of understanding in Kant, which he established as formal conditions of experience. 3. Modern philosophy grounds science by establishing the methods of new scientific inquiry, by assigning different meanings to traditional philosophical concepts, and also by treating the knowledge obtained through a formal-mechanistic framework for understanding nature as being ontologically absolute. (Brujić 2002, 131.)

152

Furthermore, Brujić states that later, in his reflections on philosophical anthropology, Scheler claimed that the view of nature governed by the modern metaphysics of nature is merely a historical articulation. Here, the concept of *ethos* comes into play again, and Brujić connects it to Scheler’s notion of metaphysics and man as the center, in which all the ideas of the world interplay.⁵¹ Brujić thus emphasizes that *ethos* shapes the way the world appears to us and that values are neither accidental nor subjectively conditioned. Values reveal the “intersection of man and being” and can be seen as the product of man’s relation to the world, through which he gains access to it.⁵²

This covers the full meaning of *ethos*: it frames and provides a fundamental attitude toward the world. It seems that the modern *ethos*, therefore, narrows

50 Cf. Brujić 2002, 131.

51 For the indication how Brujić connects Scheler’s abovementioned ideas of *thus-being* with his concept of philosophical anthropology and value, cf. Brujić 2002, 134–137.

52 Cf. Brujić 2002, 137–138.

the world, failing to reveal its full loving potential, which Brujić highlights. This also points to the main concern of Scheler's anthropology as she sees it. The scientific view of the human being is inadequate, because it does not account for the spiritual nature of the human being.⁵³ This was shown in the brief overview of Scheler's thoughts on the modern *ethos*. However, the metaphysical and religious views of the Western world are, according to Brujić's analysis, also false. Scheler then enters metaphysics, which will not be explicated here, but is analyzed by Brujić. Simply put, Scheler believes that man can intentionally, since he is connected to essences and values through the thus-being, enact the absolute order of God in the world.⁵⁴ Brujić also stresses that this is not a finished or predetermined process, but is actually open and governed by man, who, by being connected to the world and the realization of values, moves history. However, this process is tied to the movement of love, which moves toward higher values—a process stunted by the will to power of the modern scientific worldview. As much as history seems to be open-ended in Brujić's reading, it seems that Scheler's solution lies in metaphysics governed by the spiritual goals of God's love.

153

Leaving this aside, how does Scheler's view of *ethos* relate to the problems raised by Pavić's analysis? Does it not support Pavić's argument that Scheler's concept of man is derived from the modern *ethos* and, although it distances man from it, ultimately derives him from the presuppositions of the modern world? Does Scheler not simply retreat into speculative metaphysical solutions that serve as patches to a growing wound?⁵⁵

However, given the very definition of the person, as demonstrated by Zhang, the concept of *ethos*, and the premise of the co-determination of the world and man in philosophical anthropology, as shown by Brujić, one can reach a different conclusion. Using this terminology, Scheler reveals the limits

53 Cf. Brujić 1984, 460.

54 Cf. Brujić 1984, 460–462, and Senković 2011, 529–532.

55 This point can be further supported by Kangrga and his negative assessment of the hierarchy of values. Kangrga claims that Scheler transforms everything valued in the modern civic society of his time into everlasting values with a “magical wand”; cf. Kangrga 2004, 411. According to Kangrga, Scheler simply took what was valuable in his time and constructed a hierarchy of values from it.

of the modern *ethos*, and even if we do not attribute merit to his metaphysical solutions, we can state the following: Scheler, in line with Spiegelberg's thoughts, has shown, in a negative sense, where the limits of the modern scientific worldview lie by criticizing reductive theories of man.

As can be seen from Brujić's and Zhang's analyses, man cannot be objectified, and the world cannot be viewed merely as an object to be controlled. In the modern world, this results in the enslavement of the very lens—the *ordo amoris*—, through which we perceive the world. The point of Scheler's thought, as inferred from Brujić's reading, is that it demonstrates the need to reconceptualize the being of both man and the world. This returns to Brujić's point about philosophical anthropology: its basic claim is that man and the world co-found each other.

154 In this sense, Pavić's critique is correct in that Scheler's definition of man is partially conditioned by the modern scientific worldview. However, as Brujić shows, Scheler's philosophy reveals the limitations of such a worldview and places it in a historical context. This means that Scheler's philosophy serves as a genealogy of the world of his time, which is perhaps why Brujić insisted that *ethos* was the central concept of Scheler's thought. If read in this light, Scheler's philosophy can help us see what was, so we can understand how we arrived at our present situation. Even if we accept that Scheler adopted the scientific definition of man and attempted to connect it to his phenomenology of the person and *ethos*, we can still interpret it as a guide to how the scientific worldview falls short in strictly defining man, and how a philosophical questioning of the same problem cannot reach a certain firm ground and remains an ongoing process.

Conclusion

This work aimed to highlight certain aspects of Branka Brujić's interpretation of Scheler's philosophy. Brujić's reading of the concept of *ethos*, within the context of the main points of Scheler's entire philosophy, potentially addresses a significant question raised by Željko Pavić. In this way, it becomes evident that the Croatian interpretation of Scheler, although not extensive, offers perspectives that critically examine some of the central claims

of Scheler's thought. Pavić's questioning thus reveals a tension within Scheler's philosophy that can only be resolved by considering the nuances of Scheler's phenomenology. This underscores the significance of Brujić's work, since her extensive study of Scheler's concept of *ethos* approaches it from the perspective of Scheler's philosophy as a whole.

It may be argued that Brujić's interpretation of Scheler merits recognition. Her reading is important, because it highlights the complexity of Scheler's philosophical thought and the relevance of his concept of *ethos* for today's world. It may be claimed that his concept of modernity demonstrates the consequences that the modern *ethos* continues to produce in our world. In this way, Scheler's philosophy can be read without its metaphysical and religious connotations, serving as a guide to understanding who we are today by reflecting on who we were yesterday. Likewise, Scheler's negative description of the concept of the person does not show what the human being should be, but possibly points in the right direction by showing what the human being is not.

Thus, from Brujić's work on Scheler, it can be concluded that his thought was grounded in the notion that the way the world appears to us depends on the current *ethos*, and in this sense his thought remains valid, even if we exclude his metaphysics. That Scheler defines man through a scientifically reduced world should then be seen as a symptom of the times, in which he lived, showing what man was then. In this way, Scheler's philosophy appears to be in line with Hegel's famous words about philosophy and Minerva's owl.

155

Bibliography | Bibliografija

- Brujić, Branka. 1984. "Povijesno filozofsko ishodište filozofske antropologije kao orijentacija suvremene filozofije [The Historical and Philosophical Roots of Philosophical Anthropology as an Orientation of Contemporary Philosophy]." *Filozofska istraživanja* 11 (4): 453–471.
- . 1985. "*Ethos* tehničko-znanstvenog svijeta i ideja čovjeka u misli Maxa Schelera [The *Ethos* of the Techno-Scientific World and the Idea of Man in Max Scheler's Thought]." *Politička misao* 22 (3): 94–106.
- . 1994. "Povijesni *ethos* nasuprot apsolutno postavljenoj slobodi [The Historical *Ethos* as Opposed to the Absolutely Set Freedom]." *Filozofska istraživanja* 52 (1): 67–83.
-

- . 1996. "Svijet rada i proces povijesnosti u misli Maxa Schelera [The World of Work and the Process of Historicity in the Thought of Max Scheler]. *Filozofska istraživanja* 16 (1): 157–173.
- . 2002. "Volja za moć i tehničko-radni svijet [The Will to Power and the Technical-Working World]." In *Nietzscheovo nasljeđe*, ed. by D. Barbarić, Damir (ed.), 117–141. Zagreb: Matica hrvatska.
- . 2010. "Etika i izgradnja svijeta [Ethics and Worldbuilding]." *Politička misao* 47 (3): 30–42.
- Dretar, Tomislav. 2024. "Recepcija Schelerove misli u hrvatskoj filozofiji [The Reception of Scheler's Thought in Croatian Philosophy]." *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine* 50 (1): 131–168.
- Fischer, Joachim. 2009. "Exploring the Core Identity of Philosophical Anthropology through the Works of Max Scheler, Helmuth Plessner, and Arnold Gehlen." *Iris. European Journal of Philosophy and Public Debate* 1 (1): 153–170.
- Frings, Manfred. 1996. *Max Scheler: A Concise Introduction into the World of a Great Thinker*. Milwaukee: Marquette University Press.
- Kangrga, Milan. 2004. *Etika [Ethics]*. Zagreb: Golden Marketing – Tehnička knjiga.
- Pavić, Željko. 1989. *Zbiljnost i stvarnost [Actuality and Reality]*. Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo.
- Pivčević, Edo. 2014. *Husserl and Phenomenology*. London and New York: Routledge.
- Scheler, Max. 1973. *Formalism in Ethics and the Non-Formal Ethics of Values*. Trans. by M. Frings and R. L. Funk. Evanston: Northwestern University Press.
- Senković, Željko. 2011. "Horizont egzistencijalne antropologije – Heidegger, Kant, Scheler [The Horizon of the Existential Anthropology—Heidegger, Kant, Scheler]." *Filozofska istraživanja* 123 (3): 523–535.
- Spiegelberg, Herbert. 1994. *The Phenomenological Movement*. Dordrecht—Boston—London: Kluwer Academic Publishers.
- Zhang, Wei. 2018. "Max Scheler's Phenomenology of Solidarism." *Phainomena* 27 (106-107): 147–170.
- . 2021. "Max Scheler's Socratesism. An Introduction of a Phenomenological Normative Ethics." *Phainomena* 30 (118-119): 141–161.

HOW THE OTHER FIRST APPEARS AS A CERTAIN KIND OF PERSON

A PHENOMENOLOGICAL CLARIFICATION OF INITIAL PERSONALITY ATTRIBUTION

Nuoheng Du

Independent researcher, Baiyun District, Guangzhou, Guangdong, P. R.
China

2767846720@qq.com | 

Abstract

The paper offers a phenomenological clarification of how others first appear as warm, trustworthy, manipulative, or dangerous. I argue that the sense of the other as a certain kind of person emerges through a higher-order process of personality-oriented sense-making grounded in expressive, behavioral, narrative, symbolic, and interactional materials. The contribution identifies an intermediate layer between the expressive givenness of occurrent states and a stable personality model. I call

this layer initial personality attribution: a pre-reflective, yet higher-order process, in which a small number of cues are organized around a focal bearer into an anticipatory, cross-situational construal. The ensuing interpretation formulates "the anchorability principle," distinguishes initial personality attribution, initial personality impression, stable personality model, and higher-order personality judgment, and describes the triggering structure as the passive-associative activation of sedimented sense. Initial personality attribution supplements other discussed accounts by explaining the genesis, weighting, and anticipatory direction of personality-related content.

Keywords: phenomenology, intersubjectivity, personality attribution, phenomenological anchorability, sedimented experience.

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

Povzetek

158

Članek ponuja fenomenološko razjasnitev vprašanja o tem, kako se drugi najprej pojavijo kot prijazni, vredni zaupanja, manipulativni ali nevarni. Zastopam tezo, da se smisel drugega kot določene osebe vzpostavlja na podlagi procesa osebnostno orientiranega osmišljanja višjega reda, ki temelji na ekspresivnem, vedenjskem, pripovednem, simbolnem in interakcijskem gradivu. Prispevek identificira vmesno plast med ekspresivno danostjo pojavljajočih se stanj in stabilnim osebnostnim modelom. To plast imenujem začetna atribucija osebnosti: gre za pred-refleksiven proces višjega reda, znotraj katerega se manjše število znakov organizira okrog jedrnega nosilca v anticipativno dojetje glede na situacijo. Interpretacija, ki sledi, formulira »načelo zasidranja« ter razlikuje začetno atribucijo osebnosti, začetno impresijo osebnosti, stabilen model osebnosti in osebnostno sodbo višjega reda, obenem strukturo sprožitve opiše kot pasivno-asociativno aktivacijo sedimentiranega smisla. Začetna atribucija osebnosti druge obravnavane razlage dopolnjuje z razjasnitvijo geneze, ocenjevanja in anticipativne usmeritve vsebine, kakršna se nanaša na osebnost.

Ključne besede: fenomenologija, intersubjektivnost, atribucija osebnosti, fenomenološko zasidranje, sedimentirano izkustvo.

I. The paradox of personality experience

I.1. The apparent immediacy of personality in everyday experience

In ordinary life, others often seem to present themselves immediately as warm, steady, sincere, manipulative, or dangerous. We speak as though these qualities were displayed on the surface of a person like color, shape, or sound. A more careful description, however, shows that what first appears are embraces, pauses, gazes, speaking tempo, facial expressions, bodily rhythms, modes of response, and choices made within relationships. Personality seems vivid, because the process that organizes these phenomena into the sense of what kind of person this is usually unfolds too quickly for its mediating layer to remain visible.

The question of this paper is, therefore, not whether personality exists, but how the other first comes to appear to us as a certain kind of person. If this remains unclear, personality-oriented construal may be absorbed into a general account of the other and the other's present state, or be treated simply as a reflective judgment completed only after the experience. Either treatment fails to explain the experienced rapidity and directness of everyday social understanding.

159

I.2. The guiding claim

The guiding claim is that the other's personality is not given at the same level as posture, voice, or facial expression. Rather, the sense of the other as having a certain personality emerges through a higher-order process of sense-making grounded in bodily expression, patterns of behavior, situational information, relational history, and the observer's sedimented experiential structure. This process is organized around a focal bearer anchored within the subject's field of appearance. The minimal structural condition of initial personality attribution is, therefore, not confirmation that the relevant object actually exists, but the presence in experience of a bearer apprehended as one and the same individual to whom personality cues can belong. Anchoring may precede the formation of a personality orientation or arise almost simultaneously with it, but it cannot follow the corresponding attribution. The core case remains

an embodied human other, because bodily similarity and shared forms of action make personality cues especially accessible. Embodiment, however, is a privileged form of anchoring rather than an absolute condition. So long as a body, name, text, narrative, symbol, historical trace, virtual interaction, or other phenomenal material can sustain a person-like focus, actions, intentions, values, and relational expectations can gather around it, even if the corresponding actual object is later found not to exist or to have been misrecognized.

160 More specifically, the paper isolates an intermediate phenomenon that has rarely been theorized in its own right. In its typical core, a subject can form an initial personality-oriented construal of a focal bearer on the basis of only a few cues, without explicit reasoning being a necessary precondition. The bearer may already be anchored, or its anchoring may still be taking shape. Here, higher-order characterizes the content: current materials have already been organized into a cross-situational, anticipatory personality orientation concerning the same bearer. This does not mean that the subject must engage in explicit higher-order reflection. The terminology is used in a strictly layered manner. Initial personality attribution names the process of formation; initial personality impression names its first result; and a relatively stable personality model is the product of impressions coordinated and revised across repeated experience. Drawing on Husserl's analyses of sedimentation, passive synthesis, and associative motivation, I describe the triggering structure as the passive-associative activation of sedimented sense. Available cues awaken embodied, social, narrative, or symbolic connections of sense. At the same time, the concrete subject's experiential history and present condition affect, which cues first become prominent, how much weight they acquire, and how gaps are completed. The resulting personality impression is not an exhaustive knowledge of the bearer. It is an anticipatory and open-ended construal that organizes current material into personality-related sense concerning the same bearer, while remaining open to verification, revision, or cancellation in the bearer's subsequent appearances. The point is not that a complete personality model is already available at first encounter, but that before such a model stabilizes, the focal bearer has already begun to appear as a certain kind of person.

The argument develops four interrelated claims. First, anchoring determines to whom personality-related sense is attributed. Second, currently available information from the target, sedimented experience, and the subject's momentary state jointly shape the direction first acquired by the cues. Third, an open horizon keeps both the content of the personality impression and its anchor subject to updating. Fourth, the strength of the bearer's autonomous self-manifestation, together with the strength of the available corrective material, affects the scope for completion by the subject and idealization.

These claims are not derived from the general slogan that others are not given as neutral physical objects. Different analyses in *Hua XIV* support different parts of the argument. Husserl's discussions of the genesis, habitualities, and experiential nexus of the concrete subject inform the account of the subject's history (Husserl 1973, 16–18, 367–368). His methodological warning against mechanically joining subjectivity and world provides a related caution (348). The open structure, in which an object is given, but not exhausted by current experience, supports the account of anticipatory personality-related sense (349–350). The non-inferential givenness of the actual alter ego, together with intermonadic influence and I–Thou acts, informs the account of the actual other's corrective capacity (350–352, 367–369). Direct social perception, theory-theory, simulation theory, and mental-file theory are used to delimit distinct explanatory tasks within social understanding, rather than cited in parallel as though they jointly established the same conclusion.

161

Within this theoretical positioning, Spaulding (2015) marks the boundary between occurrent expressive states and personality traits that extend across time and situations. Mental-file theory, by contrast, can explain how cues are maintained as information about the same bearer. The former blocks an unqualified transition between levels; the latter offers a file-based account of object unity. The independent task of this paper is to explain how the target's current configuration, the subject's sedimented experience, and the subject's momentary state jointly enable a small number of cues to acquire a determinate personality orientation and a horizon of future anticipation within this object-directed structure. The two accounts do not concern entirely different objects. Rather, they address different primary explanatory questions and operate at different explanatory levels.

Section II develops the *anchorability principle*, clarifies the division of explanatory labor between this account and mental-file theory, and distinguishes personality-related sense from the sociocultural sense of ordinary objects. Section III analyzes the genetic sequence of sedimentation, affection, and association, together with the structural boundaries of initial personality attribution and the role of the concrete subject. Section IV uses the embrace, early-relationship, and Jack-and-Mike cases to show how information from the target, sedimented experience, and momentary state jointly shape a personality orientation, while distinguishing concurrent constraint from post-attribution revision. Sections V and VI address error, updating, open horizons, and mediated bearers; Sections VII and VIII consolidate the theoretical positioning and clarify the remaining objections and boundary cases.

162 Methodologically, the paper is conceptual and phenomenological rather than empirical. Empirical materials function only as secondary constraints: they show that rapid personality-oriented construals occur, that they are vulnerable to deception and bias, and that they can be revised in light of later information. Mediated and artificial-intelligence cases clarify the boundary conditions of phenomenological anchorability; they do not constitute an empirical theory of human–AI attachment. The philosophical task is to locate initial personality attribution within the chain of social understanding.

At the level of analysis, the paper primarily adopts the personalistic attitude rather than the naturalistic attitude, which explains a person as a psychophysical object. By concrete subject I mean the subject of experience within the personalistic attitude and the lifeworld: a subject who can feel, act, express, respond to others, and possess a personal history within a sociocultural world. Husserl's transcendental-genetic analyses provide formal resources concerning prominence, association, sedimentation, and horizon. The paper neither simply identifies this concrete subject with the transcendental monad nor attempts to complete Husserl's entire theory of transcendental constitution. Nor does it reduce these formal structures to natural-causal explanations of a psychophysical object.

Accordingly, activation, weighting, and mechanism are used only as working terms of phenomenological description. Activation means that sedimented connections become operative again in current experience. Weighting means

that some cues and some directions of personality interpretation acquire greater or lesser prominence. Mechanism refers to the genetic interrelation among these phenomenal moments. None of these expressions presupposes a specific neural, computational, subpersonal, or empirical-psychological mechanism. To preserve an analytic distinction within a single Husserlian family of terms, I use “being affected” for the genetic relation, in which a concrete subject is affected by the world, objects, and others. I reserve “affection” for the structure, through which current material attains prominence in passive synthesis and exerts an affective pull on the subject. “Affective force” denotes the relative strength with which different materials compete for prominence. This is a distinction between levels of analysis, not a claim that Husserl’s texts posit three independent basic mechanisms. Throughout the paper, “updating” is the neutral term for change in personality-related content or anchor structure. “Revision” designates alteration of an existing construal. “Correction” emphasizes that new material, counterevidence, or the bearer’s behavior moves a construal toward greater coherence or fit. These are differences of descriptive emphasis, not separate psychological mechanisms.

163

II. The emergence of personality through higher-order sense-making

II.1. From the encountered body to the other as a bearer of personality

If interpersonal encounter is reduced to its basic experiential structure, what first confronts the subject is not a personality already complete as a whole, but an embodied other: a body, a voice, a facial expression, a posture, and a characteristic rhythm of movement. Here, “first” does not mean that the other is treated as a mere thing. It means only that personality is not given in the manner of a sensory item. The other is encountered as someone who can be seen, heard, approached, and responded to; around this person, attributes, expectations, and relational positions can begin to be organized.

II.2. Why personality-related sense must be anchored in one and the same focal bearer

In ordinary language and experience, “he” or “she” is not a free-floating sign. It usually refers to an individual with bodily continuity or to a position maintained as the same character in narrative, imagination, or fiction. A number, an account, or an extensional identifier can, of course, refer to an individual. But unless the relevant materials have been unified in experience as information about the same bearer, they cannot perform the organizing function required by personality-related sense. Initial personality attribution, therefore, does not begin with a completed personality, but it does require a focal bearer, around which attributes, expectations, and relational positions can gather.

164 More precisely, reference to him or her does not first complete a purely physical identification and only then add personality. In most intersubjective experience, the object is apprehended from the outset as a possible bearer of personality-related sense. To appear as a certain kind of person does not mean that the subject already knows who the other is; it means that an object-directed relation is already in place, allowing attributes to be ascribed, behavior anticipated, and relational positions assigned. A focal bearer is an object, whose anchoring has been established or is still taking shape and around which personality-related sense can gather. In actual interpersonal experience, it is also apprehended as an other who may have a perspective, motivations, and a center of action of its own. In the case of fictional characters, empty objects, or artificial-intelligence systems, however, the focal bearer functions first as an organizing focus in experience rather than as a prior assertion of ontological subjectivity.

This yields the anchorability principle: initial personality attribution requires phenomenological anchorability rather than ontological verifiability. The principle concerns the function of experiential organization, not a claim that an actual object necessarily exists. So long as certain phenomena are unified within the subject’s field of appearance as coming from the same bearer, actions, intentions, values, and relational expectations can gather around that focus. The focus may be sustained by a body, face, voice, name, written style,

narrative role, religious image, historical trace, virtual agent, or artificial-intelligence system. It may also rest on misrecognition—for example, when a subject interprets unrelated traces as originating from a person who does not in fact exist. An attribution may, therefore, lack an actual referent, but it cannot lack a phenomenological focal bearer.

The mere sense that there is someone to whom the cues belong does not yet amount to a determinate personality impression. Even so, the threshold for initial attribution is low. A name, an unidentified person, or minimal awareness of an entity can open a focal position, around which personality-related sense may gather. Once even a few cues—clothing, posture, tone, action, text, or interaction—are assigned to that focus, they can draw on the subject's sedimented experiential connections and trigger a rough, stereotypical, or even mistaken personality construal. Phenomenological anchorability is, therefore, not one personality cue among others; it is the structural condition, under which cues can be understood as concerning the same bearer. This condition need not be temporally prior or independently completed. Anchoring may precede the impression or emerge almost simultaneously with it, but it cannot occur after the corresponding attribution. Later information may confirm, revise, split, merge, or dissolve the original anchor, and may reveal that no corresponding actual object exists. None of this alters the fact that the earlier attribution occurred.

165

Mental files should not be distinguished from initial personality attribution merely by structural maturity or complexity. Recanati's mental files need not be stable, content-rich, encyclopedic models of persons. Through acquaintance or another epistemically rewarding relation, a subject can open a temporary perceptual file, a proto-file, or a more enduring object file without already knowing who the object is, what the file will be used for, or having accumulated extensive information (Recanati 2011, 5–9, 12–16; 2012). The present account, therefore, does not claim that initial personality attribution must temporally precede every mental file. At first encounter, a minimal object file, phenomenological anchoring, and a personality impression may arise almost simultaneously.

The principal difference lies in explanatory task and level, not in entirely different objects of explanation or in a simple genetic sequence. Mental-file

theory primarily explains singular reference, object tracking, information aggregation, and identity management: why several items of information are maintained as information about the same bearer, and how different files are linked, updated, or distinguished. A mental file can contain personality attributions, such as introverted, warm, dangerous, or reliable from the outset. Initial personality attribution asks a different question. Once object anchoring has begun or is taking shape, why do bodily, textual, behavioral, and interactional cues enter the object-directed structure with this particular content, weight, and anticipatory orientation? The answer concerns the joint operation of the target's current configuration, the subject's sedimented experience, and the subject's momentary state. Their interaction explains how the same bearer can appear as a different kind of person to different subjects.

166 This division of explanatory labor can be illuminated by a limited structural analogy with Husserl's analysis of the unity of expression and what is expressed. When a subject hears someone speak, observes an action, or apprehends bodily expression, the expressed sense is not added as a second item alongside the sound, action, or body. It is realized in the comprehensive apprehension of the same object (Husserl 1989, 248–251). This analysis does not directly establish the technical mechanism of a mental file. It does, however, suggest that once action, tone, text, or interactional material is apprehended as belonging to the same object, its sense is realized within the integral experience of that object rather than floating outside it as a label attached afterward. The focal bearer is, therefore, not a mental vehicle that competes with a mental file. Within the domain, in which mental-file theory applies, a file structure can represent and maintain object unity. Nor does the present account modify the architecture of singular reference and object tracking. Instead, it offers a supplement at the level of genetic phenomenology by addressing the genesis of personality-related content, a dimension that is not ordinarily the primary explanatory target of mental-file theory. The account analyzes how heterogeneous cues acquire different degrees of prominence, affective weight, and forms of connection within the concrete subject's historical experience and momentary state. It then explains how those cues form an overall orientation concerning the same bearer's future behavior and relational possibilities.

II.3. The higher-order sense-making, through which personality emerges

Personality should, therefore, not be understood as a sensory object. It emerges through a higher-order process of personality-oriented sense-making. Unlike brightness, texture, or pitch, it is not simply received by the sense organs; it takes shape as the subject organizes multiple phenomena over time. Keeping promises, accepting responsibility, responding steadily under pressure, shifting blame, approaching others strategically, or repeatedly crossing boundaries can elicit judgments, such as reliable, sincere, steady, untrustworthy, or manipulative. Most of the paper concerns relatively stable social tendencies—that is, personality traits in the narrower sense. Terms, such as dangerous, often function as broader threat judgments formed on the basis of personality cues. They are retained because everyday social life frequently interweaves personality construction, risk assessment, and relational judgment.

I use the expression “personality-related sense” to avoid the overly broad phrase “object of meaning” and to avoid identifying personality itself with a significance. The claim is not that personality alone has sense, while perceptual or imagined objects do not. Rather, personality experience is constituted at a founded, higher-order level of sense-formation. It is grounded in expressive, behavioral, narrative, symbolic, and interactional materials, without being reducible to their physical properties or simple sum.

In this limited respect, the account can be compared with Husserl’s analyses of body–spirit unity and spiritualized objects. Husserl argues that when we apprehend a person’s words and actions, or understand books, texts, tools, and cultural works, the sensuous bearer and spiritual sense are not two externally juxtaposed objects at the same level. Sense is realized through sensuous appearances, and together they form a comprehensive unity of apprehension (Husserl 1989, 248–251). Applied here, personality-related senses, such as warm, reliable, or manipulative, are neither sensory properties of posture, tone, and behavior themselves nor second entities added outside those materials. They are higher-order personality orientations founded on them and organized around the same focal bearer. Husserl does not formulate a theory of initial personality attribution on cited pages. What the present account borrows is

the structure of foundation and unity between sensuous material and higher-order sense.

At this point, the anchoring condition must be distinguished from four interrelated levels within personality attribution. Phenomenological anchoring is not a fifth kind of personality-related content alongside these four levels; it is the precondition that enables cues to be understood as concerning the same bearer. First are personality cues: actions, tones, expressions, timing, rhythms, textual styles, narrative episodes, symbolic materials, interactional patterns, and relational consequences. Second are initial personality impressions: construals, such as warm, dangerous, or reliable, that arise when these cues are rapidly organized through the joint operation of the target's current configuration, the subject's sedimented experience, and the subject's momentary state. They are higher-order, because their content has already moved beyond recognition of a current state and formed a cross-situational, anticipatory personality orientation concerning the same bearer; explicit higher-order reflection is not required. Third is the relatively stable personality model: a structure formed as impressions are sedimented, coordinated, and exposed to counterevidence across repeated experience, and that can continuously organize subsequent understanding across situations. The distinction between an initial impression and a stable model is structural rather than a precise temporal threshold. What matters is whether the personality-related content has achieved cross-situational coordination through repeated experience and has begun to organize subsequent expectations with relative stability. Fourth are higher-order personality judgments: reflective acts, in which the subject explicitly incorporates background, counterevidence, history, and consequences in evaluating, revising, or rejecting an existing initial impression or personality model. A personality model is an enduringly operative organizational structure; a higher-order judgment is a reflective act directed toward that structure, an initial impression, and their object. The two frequently influence one another, but are not identical.

II.4. Distinguishing personality-related sense from the sociocultural sense of ordinary objects

Personality-related sense and the sociocultural sense of gifts, uniforms, sacred objects, money, tools, and other cultural objects can all have a structure of foundation: sensuous or material elements enter networks of shared practice, norm, narrative, and symbolism, and thereby acquire a higher-order sense irreducible to their physical properties. The present account, therefore, does not claim that personality experience is distinctive, merely because it involves higher-order sense, nor does it deny that personality experience shares basic forms of sense-formation with cultural understanding more generally.

The main differences concern the bearer, the direction of content, and the mode of correction. The sociocultural sense of an ordinary object typically presents it as having a function, normative status, exchange value, or symbolic role. Initial personality attribution instead organizes current material into a cross-situational tendency concerning the same bearer, apprehended at least as potentially possessing a perspective, motivations, and a center of action. The resulting sense opens expectations about the bearer's future responses, relational position, intentions, values, and ways of assuming responsibility. In actual interpersonal experience, the bearer's second-person responses, self-explications, refusals, boundaries, and unanticipated practical consequences can prompt revision or correction of the attribution. Ordinary cultural objects are likewise constrained by practice and interpretive history, but they do not ordinarily resist the subject's model as autonomous centers of action. Mediated bearers weaken or alter this corrective structure, while remaining person-like foci of personality expectation. Personality-related sense is, therefore, distinctive, not because it alone is higher-order, but because it forms a cross-situational and relational structure of anticipation around a potentially subjective bearer and, in the central interpersonal case, remains corrigible from the bearer's side.

II.5. Why more information does not eliminate construction

The constructed character of personality is not an accidental error that occurs only when information is scarce; it belongs to the very structure of how personality is experienced and understood. Construction here is first a phenomenological claim about how personality appears and is apprehended. It does not deny that relatively stable patterns of action, affect, and relation may exist on the side of the object. A personality model may fit these tendencies better or worse, but it cannot convert them into sensory properties laid bare in immediate presence. More information can make a judgment more robust, but it cannot transform personality from a model-mediated apprehension into an entity directly displayed on the surface. Even after prolonged observation of another's manner of speaking, emotional patterns, tendencies of choice, and relational trajectory, what we possess is a more refined personality model with a better fit—not unmediated access to personality itself.

170 This structure can be clarified initially through Husserl's distinction between the immanence and transcendence of the experienced object. According to *Hua XIV*, what is experienced is the object itself, not an unknown entity inferred from a mental image; yet every current experience gives the object only one-sidedly and leaves open further possible experiences of the same object (Husserl 1973, 349–350). Thus, to say that an actual person always exceeds the model means neither that the person as subject is hidden beyond all experience nor that personality lies directly exposed on the surface. It means that current material genuinely gives the bearer without exhausting the bearer's cross-situational personality possibilities. Section VI will further distinguish current interactional sense, personality orientation, and its horizon of future expectation on this basis.

III. The genetic structure of initial personality attribution

III.1. Why it is not an arbitrary projection

If personality is not directly given as a perceptual object, does that make personality understanding arbitrary? No. Personality-related sense is constructed rather than directly given, but it is not an ungrounded fantasy. Three constraints secure its non-arbitrariness. First, attribution depends on available phenomenal materials—bodies, actions, tones, textual traces, modes of response, and relational consequences. The relation between those materials and an actual object may be misrecognized, and the materials may even be wrongly assigned to a bearer that does not exist, but the attribution is not generated from nothing. Second, in the privileged case of interpersonal encounter, subjects share broadly similar bodily structures, sensory channels, affective capacities, and forms of action. Similar bodies do not automatically produce identical sense, but subjects often inhabit partially overlapping phenomenological worlds, allowing another's cues to connect more readily with sedimented bodily and social networks of sense. Third, subsequent interaction, counterinstances, situational change, and long-term history can correct distorted construals and can even revise or dissolve the original focal bearer. Construction is, therefore, fallible, but neither unsupported nor free-floating.

171

Consider a simple example: one person receives an embrace from another. The recipient may understand the gesture as warm, not because the physical movement itself contains warmth, and not because the recipient merely projects a private inner experience onto the other. Approach, encirclement, pressure, temperature, rhythm, acceptance, soothing, intimacy, and trust may have been repeatedly sedimented together in prior experience and become reactivated in the present interaction. A third-party observer has access only to part of the visible material, whereas the recipient also has tactile access to pressure, temperature, and bodily coordination. Neither position automatically displays a warm personality; both can nevertheless trigger warmth as personality-related sense on the basis of the materials available from their respective standpoints.

The same process is not confined to embraces. Keeping a promise, appearing at a critical moment, maintaining a steady rhythm under pressure, accepting responsibility after an error, refraining from emotional coercion, shifting blame, approaching another only when advantageous, or probing another's vulnerabilities can rapidly elicit construals, such as reliable, responsible, steady, instrumental, manipulative, or untrustworthy. What is currently experienced consists of concrete actions, their timing, rhythms, interactional consequences, and related materials. Personality-related sense is the result of their rapid organization within the subject's experiential nexus.

III.2. Sedimentation, affection, and passive-associative activation

172 In the core embodied case, facial expressions, postures, gestures, tones of voice, and actions can appear publicly within a shared situation. In more general cases, writing, narrative, symbols, and interactional responses can also enter the subject's field of appearance. These materials sustain a focus on the same bearer, while also functioning as cues concerning that focus and triggering sedimented connections of sense. Initial personality attribution usually occurs before reflection becomes dominant and does not require explicit, deliberative, or systematic reasoning as a necessary condition. Spaulding (2015), however, cautions that pre-reflective, automatic, or unconscious processing does not by itself establish that a process is wholly non-inferential in every broad cognitive sense. The present paper, therefore, does not use the explicit/non-explicit distinction to decide directly whether a process counts as inference. At the phenomenological level, it distinguishes the initial formation of a personality orientation, non-explicit reorganization after attribution, and explicit reflective revision, while leaving open how these processes should be classified under competing conceptions of inference. So long as the first impression has not yet coalesced into a provisionally maintainable orientation, reasoning or other processing already under way may still participate in the same attribution. Once the orientation has provisionally coalesced, newly organized materials and changes in judgment enter the phase of post-attribution revision.

Sedimentation does not mean that past experiences are stored in the subject as unaltered replicas. Husserl's analysis of persistent position-takings

shows that a belief, judgment, decision, love, or aversion that has passed is no longer present as the same actual lived experience, yet can remain as a lasting acquisition of the subject and later be taken up again, modified, or cancelled (Husserl 1989, 118–121). More precisely, so long as no new motivation calls for change, the earlier position-taking remains effective as a persistent acquisition; when new motivations arise, it can be partially revised, wholly abandoned, or re-established. This structure supplies general support for the present account of post-attribution revision. How an actual other can compel the subject to update a personality model through autonomous action, response, boundaries, and practical consequences is grounded more specifically in the open structure of verification described in *Hua XIV* (Husserl 1973, 349–350) and the analysis of intermonadic influence (367–369). Applied to social experience, the general structure of persistence means that bodily, relational, and personality-related connections formed in the past can become operative again in encounters with a new bearer without being explicitly recollected on each occasion.

Current materials do not enter attribution as inputs of equal weight. Husserl's analysis of affection shows that different materials compete for prominence through contrast, interrelation, and differences in affective force. Some cues can become prominent, before the subject turns toward them attentively or judges them explicitly, while others remain in the background or are drowned out by stronger cues (Husserl 2001, 196–198). At this most elementary genetic level, however, Husserl provisionally brackets knowledge, interests, and values that the subject has already acquired in worldly life. Pages 196–198, therefore, directly support an account of how current material enters a competition for prominence, but they cannot by themselves establish how historical experience alters the weighting of cues. That further question requires the analyses of persistent position-takings, affective awakening, and reproductive association (Husserl 1989, 118–121; 2001, 221–226). Once a current cue becomes prominent within this competition, it can allow contents that have receded into latency to regain a degree of prominence and to connect with current material through similarity, continuity, fusion, or contrast (Husserl 2001, 221–226). In this way, past patterns are not merely awakened again; they can also prefigure components not yet adequately appearing and the bearer's possible subsequent

behavior, thereby forming a structure of expectation directed toward what has not yet been given (235–238).

The present paper applies these general genetic structures to personality experience and calls the resulting triggering structure the passive-associative activation of sedimented sense. Current cues acquire different degrees of prominence and weight; sedimented connections become operative again; and the cues are connected and completed around a focal bearer, so that an initial personality-oriented construal can form, without requiring explicit, deliberative, or systematic reasoning as a precondition. What is borrowed from Husserl are general genetic resources concerning lasting acquisitions, affection, association, and expectation. Their reconstruction as a fivefold genetic structure of personality attribution is a domain-specific analysis undertaken here within the personalistic attitude. It is neither a ready-made Husserlian theory of personality nor an empirical hypothesis about neural or computational mechanisms.

174 This passive-associative activation has a fivefold structure. First, repeated connections among bodily cues, affective tones, social situations, narrative patterns, and relational outcomes become sedimented through past experience. Second, current phenomena are unified in experience as cues concerning a focal bearer. Third, current cues can make sedimented connections operative again without deliberate inference. Fourth, the target's current configuration, the subject's sedimented experience, and the subject's momentary state jointly affect, which cues first become prominent, how much weight they acquire, and how connections and completions are made where the material is incomplete. Fifth, the jointly organized material coalesces into an affectively charged and directional tendency toward the focal bearer, yielding anticipatory personality impressions, such as warm, threatening, reliable, sincere, or manipulative. The point is not that a first impression is fixed or infallible. It is that sedimented experience can give cues a preliminary direction, before reflection becomes dominant, while the target's current configuration, the subject's momentary state, and reasoning or other processing already under way within the same initial situation can concurrently strengthen, weaken, or differentiate that direction.

III.3. The structural boundaries of initial personality attribution

To prevent the concept from collapsing into a broad synonym for first impression, I propose four structural conditions and one typical genetic feature of initial personality attribution. First, a focal bearer, to which personality-related sense can belong, has formed within the subject's field of appearance, whether or not a corresponding actual object has been verified. Second, the attribution is triggered by available cues, such as action, tone, expression, timing, response pattern, textual style, narrative behavior, symbolic presentation, or interactional feedback. Merely knowing that there is such a bearer opens an anchoring position, but does not yet yield a determinate personality impression. Third, the result is a personality-oriented construal, not merely the identification of an action or a current state. Fourth, the construal is in principle open to later interaction, counterevidence, historical corroboration, narrative recontextualization, symbolic reinterpretation, and confirmation or dissolution of the anchor itself. In addition, its typical mode of genesis is to acquire a personality orientation, before reflection becomes dominant. This is a typical genetic feature, not the absolute exclusion of every form of inference or other processing.

175

The first four conditions define the structural boundary of initial personality attribution. If anchoring, dependence on cues, personality orientation, or structural openness is absent, the phenomenon is no longer initial personality attribution in the sense defined here. Openness to revision is not a psychological requirement concerning the subject's actual attitude: a subject may stubbornly refuse counterevidence, but the personality-oriented construal remains in principle capable of verification, recontextualization, or cancellation through subsequent appearances. There is no precise clock-time boundary between initial attribution and post-attribution revision; the distinction is functional. While a personality orientation lacks sufficient internal unity to constitute a provisionally maintainable construal, new cues continue to participate in the same initial attribution. Once the orientation has provisionally coalesced and the subject begins to interpret subsequent materials through it, later changes belong to post-attribution revision.

III.4. *The concrete subject, historicity, and momentary state*

The role of the understanding subject must, therefore, be specified more carefully. Initial personality attribution should not be conceived as a simple analogy, in which a ready-made, ahistorical ego first possesses complete private content and then projects it onto a wholly external other. The attributing subject is itself a concrete subject formed through bodily orientation, being affected, memory, habituality, social relations, and repeated revision. Nor is the other an external item added only after this subject has been completed; the other is always an important pole, through which the subject's experience is articulated, stabilized, and revised. The account, therefore, need not understand the primal monad (*Urmonade*) as an already completed self that is subsequently determined through contrast with another subject. The weaker and more precise claim required here is that personality attribution occurs within the experiential nexus of a subject that is historically formed, affected by the world and others, and continually changing.

176 *Hua XIV* provides only a methodological warning at this point: transcendental subjectivity and the experienced world should not first be conceived as complete, mutually external entities and then connected by a causal relation internal to the world. Analogously, the attributing subject should not be posited as an already completed inner entity, to which the world and the other are subsequently attached as external additions (Husserl 1973, 348).

Hua XIV further indicates that the concrete subject includes endowments, capacities, previous experiences, motivational connections, a stream of experience, and multiple habitualities; the appearance, evaluation, and verification of objects are realized within this continually developing experiential nexus (Husserl 1973, 16–18, 367–368). The present account neither identifies initial personality attribution with what Husserl calls a free act nor reduces the object to a mental image internal to the subject. The relevant conclusion is that cues acquire prominence, weight, and association within the nexus of a historically formed subject that is affected and continues to change. As new experience becomes sedimented, existing habitualities are reorganized, and motivational connections change, the subject also changes.

Accordingly, when the same person attributes personality at different times, the experiences called upon, the structure of prominence, and the threshold for revision may differ. In relation to this general account of subjectivity Husserl (1989, 118–121) explains more specifically how a position-taking that has once been instituted can remain a lasting acquisition of the subject when it is no longer actually being lived through.

Past experience should, therefore, not be understood as a static stock of images mechanically copied onto others, but as an open structure that is continuously sedimented, differentiated, and reorganized over time. It allows current cues to acquire a preliminary direction without explicit, deliberative, or systematic reasoning, while remaining constrained by the phenomenal materials provided by the bearer and by the bearer's form of life. In addition to long-term sedimentation, the subject's current emotion, bodily condition, distribution of attention, and concrete environment modulate, which experiences are awakened and which cues receive priority. An embrace ordinarily understood as intimate, for example, may in anger, defensiveness, or heightened vigilance first trigger orientations of insincerity, intrusion, or manipulation. Different experiential histories and momentary states, therefore, jointly produce different structures of prominence, thresholds of connection, and thresholds of revision.

177

III.5. The relation to Husserlian empathy

Initial personality attribution and Husserlian empathy occupy different explanatory levels. The experience of the alter ego analyzed in *Hua XIV* shows that the other's ego is not a hidden hypothesis inferred from a neutral body. Through bodily expression and empathy, the other is experienced in a non-original manner that remains open to further verification (Husserl 1973, 350–352; see also Zahavi 2011; van Mazijk 2025). Husserlian empathy primarily explains how another subject, or a state belonging to that subject, is given to me as the other's. Initial personality attribution asks a further question: once the other has been given with this minimal alterity, or while focal anchoring is taking shape, how are current expressive, behavioral, and interactional materials organized into a cross-situational personality orientation concerning

the same bearer? Initial personality attribution is, therefore, not identical with empathy and does not presuppose a complete grasp of the other's particular feeling. In the core embodied case, it is grounded in the other-givenness clarified by empathy, but it performs a different explanatory task. Its product is not the givenness of a transient state, but an anticipatory personality synthesis directed toward the same bearer.

IV. From expressive material to personality orientation

178 The literature on expression is crucial, because it shows that gestures, tones, movements, and actions are not neutral physical events, to which sense is added only afterward. In the core case of embodied interpersonal experience, pain, fear, anger, hesitation, and related states can appear with relative directness through facial expression, posture, and situated action as states belonging to the other (Husserl 1989, 248–251; Merleau-Ponty 2012; Scheler 1954; Zahavi 2011). Appearance here does not mean that the relevant movement must be an intentional and explicit declaration by the agent. It means that the movement enters the shared situation as publicly available expressive material. The present account accepts this point, while locating its own contribution at a further level. Expressive sense is not yet personality-related sense. A hesitant movement, a cold tone, a warm gesture, or an angry expression may already be meaningful, yet still fall short of a construal of what kind of person the focal bearer is. Initial personality attribution names the transition, through which these materials, once organized around a sustained focus and connected with sedimented experience, yield a directional construal of the bearer as a certain kind of person.

To say that the materials are organized by sedimented experience does not imply that current material is a neutral stimulus merely awaiting arbitrary imposition of sense by the subject's history. The temporal unfolding of action and the integral relations among expression, voice, posture, direction of action, and concrete situation can constitute temporally extended, cross-modal information available from the target. Drawing on a Gestalt account of emotion and a Gibsonian information framework, Meyer and Baggs (2025, 41–44) argue that a positive research program for direct social perception

should identify the informational structures available in the environment rather than merely oppose inferentialism. The present account does not infer from this that personality traits themselves are directly perceived. Its more limited conclusion is that these current configurations are not passive materials: together with the subject's sedimented experience and momentary state, they participate in the selection, weighting, and connection of cues, and thereby constrain the completion by the subject prompted by sparse material.

The football-diving case discussed by Meyer and Baggs illustrates this constraint from the side of the target. Observers can distinguish a genuine collision from a simulated fall by tracking such information as the temporal continuity between contact and falling, whether the fall preserves the dynamical continuity generated by the collision, and whether the point of contact is consistent with the ensuing bodily response. What is discriminated is not a discrete intention hidden behind and detached from the action, but information specifying intention in the temporal unfolding and overall configuration of the movement. Similarly, occurrent emotions, such as anger or joy, may be expressed through temporally extended and cross-modal patterns involving facial expression, bodily posture, vocal modulation, and situational relations. These cases support, at most, the discriminability from information supplied by the target of occurrent intentions or emotional states. They do not directly establish cross-situational traits, such as "this person is dishonest," "this person is irascible," or "this person is manipulative." That further step remains subject to the level restriction marked by Spaulding. It requires the operation called initial personality attribution here: the interaction of a current configuration with the subject's sedimented experience and momentary state, through which an anticipatory personality orientation concerning the same bearer is formed (Meyer and Baggs 2025, 41–43; Spaulding 2015).

179

IV.1. How current interactional sense becomes a personality orientation

In this process, approach, lingering, embrace, rhythm, warmth, pressure, encirclement, and coordination can first make the present interaction appear warm. Only when these materials are connected, around the same focal bearer, with the subject's prior embodied and relational experience does the subject

form the further, cross-situational construal “this person is warm.” The first apprehension concerns how the present interaction appears. The second organizes the current material into a personality orientation concerning what kind of person the bearer is.

The same transition occurs in non-tactile and mediated cases. Acts, such as keeping promises, responding promptly, maintaining a steady rhythm under pressure, acknowledging error, or repeatedly crossing boundaries, may become the basis of an anticipatory personality orientation. The same is true of a written style, a narrative role, a symbolic image, a religious description, or the response pattern of an artificial-intelligence system. In each case, currently available material can acquire personality-related significance, once it is organized around a person-like focus. The fewer the cues, the greater the relative role ordinarily played by the subject’s existing history and expectations in connecting and completing them.

IV.2. Why the same action can elicit different personality judgments

180

The same embrace can trigger different personality construals in different subjects. If one subject’s sedimented experience repeatedly connects embracing with safety, acceptance, and sincerity, the action is more likely first to be understood as a warm expression and to elicit an impression of warmth or trustworthiness. If another subject’s history connects intimate behavior with deception, intrusion, or control, the same embrace may first be understood as strategic or deceptive and then elicit impressions, such as insincere, untrustworthy, or manipulative. Likewise, “let me help you” may trigger reliability within one experiential structure and surveillance or control within another. An action does not carry one unique personality-related sense in itself. Its determinate sense arises through the interplay of action, context, memory, expectation, and the subject’s present condition. The structure that makes rapid understanding possible thereby also makes misunderstanding possible.

The subject’s experience is not a static memory store. It participates in four operations: it affects, which cues first enter prominence, assigns different weights to different cues, connects current cues with previous relational

outcomes, and completes a more integral personality orientation where the material is insufficient. It also shapes the threshold of revision—the amount of incompatible information the subject must accumulate, before abandoning the original personality construal. Long-term sedimentation is not the only variable. Emotion, bodily condition, attentional state, and the current environment situationally modulate sedimented networks. The same embrace can activate safety and acceptance in a calm state, yet first activate insincerity, intrusion, or control in a state of anger, shame, defensiveness, or heightened vigilance. It is, therefore, more accurate to say not that the subject's experience determines or controls every attribution, but that sedimented experience, the subject's momentary state, and currently available information from the target jointly constitute the attribution. The more limited and ambiguous the cues, the greater the relative role ordinarily played by the subject's selection and completion in the genesis of sense.

The target's current configuration and the subject's sedimented experience are not simply added together after attribution has concluded; they can modulate one another within the same initial attribution. Suppose the other says, "I like embracing you; you are warm," while continually withdrawing bodily during the embrace. The verbal content and bodily movement constitute inconsistent cues from the target. Because of its temporal unfolding, postural alteration, and contrast with the utterance, the bodily withdrawal may become more prominent than the competing cues, before the subject actively reflects on it (Husserl 2001, 196–198). On Meyer and Baggs's account of environmentally available information (2025, 41–44), the withdrawal is likewise not an isolated physical movement, but part of a temporally extended configuration of movement, posture, voice, and situation.

If the subject's prior experience has repeatedly connected withdrawal following intimacy with deception, insincerity, or control, the corresponding sedimented content may be preferentially awakened by the bodily withdrawal and participate in reweighting the current utterance and movement (Husserl 2001, 221–226). Historical experience does not unilaterally overwhelm present material, nor does the current movement naturally carry one fixed sense. More precisely, the target's current configuration affects, which current cues first become prominent and awaken the corresponding sedimented connections;

those awakened historical connections then affect, in turn, how the subject selects, connects, and understands the current cues.

A more complex case arises from the sedimentation of early intimate relationships. In long-term relations with parents or other caregivers, what becomes sedimented may be not merely visual memories of particular persons, but integral connections among modes of expression, interactional rhythms, personality construals, and relational consequences. Suppose a caregiver seldom expresses emotion directly, yet offers support through an even tone, restrained posture, and reliable presence at critical moments. Repeated experiences of this kind may sediment an affectively weighted connection among low-intensity expression, stable response, and safety and reliability. When the subject later meets someone with a similar tone, rhythm of movement, and mode of response, those current cues may awaken the earlier connection even if the subject does not explicitly think that this person resembles their parent. The other may consequently appear initially as reliable, reassuring, or safe to approach. By contrast, if a similar restrained expression was connected in another subject's relational history with coldness, neglect, or control, it may trigger a tendency toward distance, distrust, or vigilance.

182

This initial personality construal, together with its familiarity and affective weight, may subsequently influence the subject's willingness to approach a potential partner. This is neither identical with the eventual choice of a partner nor evidence that the subject must prefer someone resembling a parent. The point is not to assert a universal and mechanical parental-similarity law, but to show how early relational experience can operate as an affectively weighted sedimented structure that participates in selecting, weighting, and completing current personality cues.

At the level of genetic structure, this cross-object operation can be clarified through two groups of Husserlian analyses. Evaluations and relational position-takings formed in the past can persist as lasting acquisitions of the subject (Husserl 1989, 118–121), while current similar cues can awaken contents that have receded into latency without explicit recollection and allow them to participate in new connections and unifications (Husserl 2001, 221–226). The way early relational sedimentation participates across objects in the attribution of personality to a potential partner is, however, the present paper's domain-

specific application of these general structures to the social-personality domain, not a conclusion Husserl directly formulates on the cited pages.

Information from the target can constrain an attribution, while it is still forming, and this must be distinguished from revision after the attribution has been completed. Initial personality attribution is not an instantaneous, temporally point-like event. During the brief process, in which the focus is already anchored but the personality orientation has not yet coalesced into a provisionally maintainable construal, newly appearing expressions, tones, rhythms of movement, and situational relations can redistribute the weight of cues. They may strengthen, weaken, or differentiate the sedimented connections already awakened. New material at this stage still participates in the same initial attribution and should not be described as an after-the-fact revision of an established impression. Only once a personality orientation has achieved a provisionally maintainable internal unity, such that the subject begins to understand subsequent materials through it, do changes brought about by later interaction, behavioral history, or practical consequences count as the post-attribution revision discussed in Section V.

183

A case of stereotypical attribution makes the process more concrete. Suppose the subject knows Jack well: Jack is relatively introverted and often wears gray. The subject also knows Mike: Mike, too, is relatively introverted and often reads while leaning beside a window. These co-occurrences need not be organized by the subject into an explicit rule that people who wear gray or read beside windows are introverted, but they may become sedimented as connections capable of later reactivation. The subject subsequently sees a stranger in a library wearing gray and reading beside a window. The current clothing, posture, and activity are first unified as cues concerning that person. They then awaken experiential connections involving Jack and Mike and converge upon an introverted personality orientation. The subject may, therefore, initially construe the stranger as introverted without deliberate inference.

This case displays the moments of passive-associative activation one by one. Earlier experience of Jack and Mike sediments the connections gray clothing–introverted and reading beside a window–introverted. The current clothing, posture, and activity are unified as cues concerning that stranger, thereby

forming a focal anchor. Similar cues then awaken experiential connections that have receded into latency, which converge and are completed in the direction of introversion. Finally, the subject forms an anticipatory personality construal, without performing an explicit syllogism. Jack and Mike are not explicitly retrieved as premises in an inference. The case is better described as one, in which current similar cues restore efficacy and prominence to previous connections and generate associative convergence (Husserl 2001, 221–226). This, thus, applies Husserl's general structures of affective awakening and reproductive association, in a domain-specific manner, to stereotypical completion across persons.

184 Suppose the subject continues observing and the stranger then initiates conversations with several people with whom he has not previously spoken. He repeatedly introduces topics in an animated tone and displays marked social initiative. This currently available information still does not establish that he is extroverted. But, while the first impression has not yet coalesced into a provisionally maintainable orientation, it will reduce both the weight and the credibility of the stereotype-based construal of introversion. What occurs here is not a counterevidential revision after an attribution has been completed, but a concurrent constraint imposed by actual cues on the same initial attribution. By contrast, if the orientation of introversion has already provisionally coalesced and the subject has begun to interpret subsequent materials through it, counterevidence accumulated across repeated encounters counts as post-attribution revision.

The example shows that incomplete current appearance does not prevent personality attribution. On the contrary, the sparser the cues, the greater the relative role often played by the subject's existing experience in selection, weighting, and completion. If, after the initial impression has formed, repeated encounters reveal that the stranger consistently displays extroverted tendencies across different situations, the original introversion construal is revised, while the bearer can still be maintained as the same person. This is a post-attribution correction of personality-related content, not the necessary cancellation of the object anchor. In terms of the Husserlian structures already discussed, the concrete subject's experience participates in current orientation, the same object always exceeds its current appearance, and an actual other can

supply corrective material through autonomous action (Husserl 1973, 16–18, 349–350, 367–369).

The case also shows that a considerable distance may separate an initial personality impression from the relatively stable tendencies later displayed by the bearer, especially when the subject has had little contact with the bearer, cues are sparse, or independent counterevidence is unavailable. The attribution based on gray clothing and reading beside a window is constrained by current material, yet clearly includes stereotypical completion derived from previous experience. An actual other ordinarily has a stronger corrective capacity: the other acts continuously across situations, may do things that violate the subject's expectations, and can resist one-sided completion through practical consequences. Similarly, if the earlier embrace is recontextualized by continuing to uphold honesty, respect for boundaries, and acceptance of responsibility, the original construal of deception can be revised. Updating an impression after acquiring more information is precisely a process, in which the bearer exerts corrective pressure on the initial attribution through new materials, especially materials incompatible with the existing model.

185

IV.3. Empirical research as a secondary constraint

The preceding cases primarily perform conceptual and phenomenological work, but empirical research can impose secondary constraints on their triggering conditions and subsequent effects. Asch's studies of impression formation, thin-slice research, and the warmth–competence model all indicate that subjects rapidly form integrated personality judgments from few cues and that dimensions, such as warmth, have a strong priority in social evaluation (Asch 1946; Ambady and Rosenthal 1992; Fiske *et al.* 2007). Lin *et al.* (2025) further show that prior trait impressions formed from unfamiliar faces systematically affect subsequent inferences concerning the same person's mental states. Their study does not directly test how a history of personal interaction generates the earliest personality impression, but it supports a neighboring conclusion: current cues are not always processed in isolation, and an established trait construal participates in the selection and interpretation of subsequent cues. These studies confirm the widespread occurrence of rapid

personality-oriented construal, but they cannot by themselves determine whether personality-related sense belongs to primary perception, explicit inference, or the pre-reflective higher-order construal analyzed here.

V. Misrecognition, deception, and revision

V.1. Why deception is an internal possibility

Continuing the example of the embrace, B may initially understand A's embrace as warm, while A's actual intention may be to control, exploit, or harm. B's experience that this is warm does not mean that A's personality has been grasped infallibly in that way; it means only that the relevant cues have successfully triggered B's initial personality impression.

The possibility of deception arises from the very possibility of understanding. A subject must gain access to the other through outward phenomena, but those phenomena can be performed, managed, or disguised. Social actions can express personality and can also conceal it. They make understanding possible and thereby make structural misrecognition possible as well.

This claim is consistent with deception research, which shows that average accuracy in lie detection is only slightly above chance and that judgments depend on weak, mixed, and strategically manipulable cues (Bond and DePaulo 2006). The research does not prove the thesis concerning personality models. It constrains that thesis by showing how dependence on cues introduces the possibility of error into personality understanding.

V.2. Subsequent revision: Recalibrating the initial impression

The initial personality impression generated by this process is not the endpoint of personality understanding or of the formation of a stable personality model. Subsequent interaction, behavioral history, changes of situation, and practical consequences can alter an existing personality orientation through non-explicit reweighting, reconnection, and adjustment of anticipation. The subject may also explicitly compare old and new cues, background, and consequences, reflectively revising or withdrawing the first impression. The present account distinguishes non-explicit reorganization

186

from explicit reflective revision, but does not on that basis prejudge whether the former is wholly non-inferential in the broad sense of cognitive processing discussed by Spaulding (2015).

The vocabulary of predictive processing can redescribe this revisability, but it should not be mistaken for the primary phenomenological clarification offered here. In those terms, revision can be described as recalibrating an operative personality-directed expectation in light of new cues, background information, and relational history (Clark 2013). McGovern and Otten (2024) show how social priors shape intergroup perception, reinforcing the claim that social understanding is structured by expectation, history, and context. The concern here, however, is the structure of updating itself: how new material regains prominence and weight, how it enters into concordance or conflict with an existing construal, and how the bearer's subsequent behavior changes personality-related content or the structure of the anchor.

Updating, therefore, does not occur automatically whenever a new fact appears. What matters is the prominence and weight that the new material acquires through the joint operation of the target's current configuration, the existing personality model, the subject's sedimented experience, and the subject's momentary state. A further question is whether that weight is sufficient to weaken the cross-situational coherence of the original construal, alter subsequent expectations, or force a reorganization of the anchor structure. Updating can occur at two levels. The first is personality-related content. If new cues remain broadly compatible with the existing pattern, relational history, and situational consequences, the subject normally retains the original construal while adjusting its details. If counterevidence repeatedly acquires substantial weight, the original impression or existing personality model comes into conflict with a competing construal supported by the new material. Successful correction should gradually move the subject toward a construal with a better explanatory and predictive fit, although an actual subject may resist updating because of prior commitments, affective investment, or confirmation bias. The second level is anchor structure. New information may confirm the original focus or reveal that cues previously assigned to one bearer in fact came from several objects, requiring the anchor to be split. Conversely, information previously assigned to distinct foci may be found to concern the same object

and, therefore, require a merger. In cases of emptiness or misrecognition, later material may dissolve the posited actual object altogether.

Updating personality-related content presupposes that the bearer is maintained as one and the same object across different appearances. According to *Hua XIV* (Husserl 1973, 349–350, current apprehension points toward further appearances of the same object, and subsequent experience can continue or disrupt the original concordance. In the case of an actual other, subsequent appearances are not limited to the observer's active collection of more material of the same kind. The other can make decisions contrary to expectation, explain a motivation, reject an assigned relational position, set boundaries, and compel the reorganization of the original model through practical consequences. The analysis of intermonadic influence and I–Thou acts (367–369) shows that the social act of one subject produces a corresponding effect within another subject without merging their streams of experience. The present account develops this structure of relatedness without mutual exhaustion into an account of the actual other's autonomous corrective capacity.

188

V.3. Reflective revision can also produce distortion

Reflection does not invariably increase accuracy. A person may in fact be expressing warmth. Yet, if the recipient is influenced by prior expectations, chronic vigilance, or hostile attribution bias, ambiguous benevolence may be persistently interpreted as strategy and intimate action as threat. In such a case, reflection no longer merely corrects an initial impression; it can produce a new higher-order distortion. Research on hostile attribution bias supports this possibility: ambiguous social situations can be systematically interpreted as hostile (Wagels and Hernandez-Pena 2024). The four levels distinguished earlier reappear here. Cues supply the material, initial attribution yields a first impression, repeated interaction sediments a model, and reflection can extend, correct, or overwrite that model.

VI. Current appearance, personality orientation, and the open horizon

VI.1. From current interactional sense to an anticipatory personality orientation

To complete the account, it is first necessary to avoid conceiving personality experience as a Cartesian theater, as though mental images of actions and expressions first appeared within the subject, and an external personality were then inferred from them. Husserl argues that the transcendence of an experienced object does not mean that a fundamentally inaccessible entity lies hidden behind experience. What is given in experience is the object itself, although in any current experience it appears only inadequately and one-sidedly, while retaining an open horizon of further experience of the same object (Husserl 1973, 349–350). Applied to personality experience, this means that the subject actually encounters the other's embrace, pauses, tone of voice, promises, and responses, rather than internal replicas of these phenomena. Yet, these currently given materials never exhaust the other as the same bearer.

189

The preceding distinction between current interactional sense and a cross-situational personality orientation must now be supplemented by an account of the latter's anticipatory horizon. "This person is warm" goes beyond "this embrace feels warm." It also opens the prefiguration that the person may continue to respond warmly in the future. The first formulation apprehends the sense of the present interaction. The intermediate layer organizes current material into a cross-situational personality orientation concerning the same bearer. Only the third formulation makes explicit the future expectation opened by that orientation. Initial personality attribution can, therefore, be reduced neither to the recognition of a current state nor entirely to expectation, although an anticipatory horizon is indispensable to it.

Husserl's analysis of expectation shows that previously constituted patterns of similarity, continuity, and coexistence can prefigure components that are not yet currently manifest in accordance with established experiential styles (Husserl 2001, 235–238). Suppose the subject is not yet familiar with the other, but the rhythm, pressure, respect for boundaries, and mode of response in the current embrace resemble interactions previously experienced as safe and

caring. The subject may then understand the embrace as warm and also begin to anticipate caring conduct, stable responsiveness, or respect for boundaries in other situations. The resulting construal of this person as warm is not exhaustive knowledge of the person's personality. It is an open personality orientation that connects what is currently given with possibilities of behavior that have not yet appeared.

Such prefiguration is not an arbitrary completion. It is constrained jointly by the target's current configuration, previously constituted patterns of similarity, and the subject's momentary state, and it remains open to verification or cancellation in subsequent appearances. If the bearer later repeatedly displays indifference, exploitation, or boundary violations, the original expectation is frustrated and revised. *Hua XIV*'s account of the object's open horizon and of the actual other's autonomous response further clarifies why personality expectations are subject to correction in later experience (Husserl 1973, 349–350, 367–369). Current givenness and the transcendent horizon thus constitute not a completed personality in its entirety, but a personality orientation that is experientially operative, while remaining capable of being deepened, recontextualized, or withdrawn. Color provides, at most, a brief analogy of levels, indicating that currently manifest material and higher-order personality construal do not belong to the same level. It does not carry the principal argument of the paper.

190

VI.2. Fictional, virtual, and symbolic extensions

Fictional characters, virtual agents, artificial-intelligence systems, religious figures, and other mediated figures do not require an entirely different mechanism of personality attribution. So long as textual, narrative, auditory, visual, or interactional materials can sustain a focus on the same bearer within the subject's field of appearance, actions, values, intentions, styles of response, and relational expectations can gather around it. This shared structure, however, must not erase differences in the modes of givenness of different bearers. An actual embodied other manifests itself through the lived body, action in a shared space, and reciprocal interaction. A real person encountered online is mediately indicated through an account, a name, text, voice, and a history of

interaction. A fictional character is sustained by the narrative continuity of a work. An artificial-intelligence system can form a person-like focus through a style of response, continuity of memory, and interface identity. The occurrence of personality attribution does not prejudge whether these bearers constitute subjects in the same ontological sense.

Online conversation provides an important intermediate case. The other is not currently present through a co-present lived body, and the subject forms a personality impression primarily from writing, voice, temporal rhythm, choices of response, and the previous conversational record. If the subject believes that an actual person stands behind the account, these materials are still understood as expressions of another actual subject rather than as pure fiction. An online relationship may, therefore, accommodate idealization more readily than embodied co-presence, while remaining open to correction through video interaction, offline action, third-party information, identity verification, and the other's sustained and unexpected responses. It differs both from the core case of embodied empathy and from the case of a fictional character.

191

A fictional character ordinarily does not correspond to a second monad capable of entering into actual reciprocal interaction with the reader from its own center of experience. This does not mean that the reader may project arbitrarily. The character's diction and actions, the plot, and later revelations in the work constrain interpretation: later chapters can compel the reader to revise an earlier construal of warmth or reliability. What is weakened here is not every form of correction, but correction arising from the autonomous action, bodily boundaries, and shared practical consequences of an actual bearer. The case of artificial intelligence should remain suspended. A system can be anchored in a user's experience as a temporally continuous, person-like focus with a distinctive style of response, but whether it possesses a stream of experience, lived body, or independent first-person center is a separate ontological question.

The same sedimented experience can also participate in attributions concerning fictional characters. Suppose a novel describes Evan as always wearing gray and reading alone beside a window. The reader's previous experience of Jack and Mike may still be activated by these textual cues, leading

Evan initially to appear introverted. If later episodes show him engaging actively with others and expressing himself readily in public, the reader will recalibrate that impression. The difference between an actual and a fictional person is, therefore, not that only the former recruits historical experience, but that the sources and independence of corrective materials differ. An actual other can supply counterevidence from its own center of action that was not arranged by the observer; a fictional character is constrained and the reader's completion revised primarily by the narrative development, language, and later disclosures of the work.

192 The crucial differences among bearers, therefore, concern not only the quantity of material but also its source, manner of selection, independence, and capacity for resistance. An extended narrative or sustained interaction with an artificial-intelligence system may provide extraordinarily rich material, without possessing the same autonomous practical source as an actual other. Conversely, even when a real person encountered online provides only a small amount of text, that person is still understood as an actual subject capable of acting independently in other situations. When materials are sparse, selectively mediated, or lack counterevidence capable of independently resisting the subject's expectations, passive-associative activation depends more heavily on the subject's sedimented expectations, desires, fears, and ideal personality schemata. The resulting impression is not wholly arbitrary, but may contain a greater proportion of completion by the subject.

This can partly explain why some subjects find it easier to like or become attached to a character in a book, a virtual figure, or a focal bearer mediated by artificial intelligence than to an actual person. An actual other resists the subject's idealized model through unpredictable actions, boundaries, refusals, and practical consequences. Where independent corrective material is limited, a mediated bearer can more readily retain a personality image congruent with the subject's existing experience and ideals. This conclusion does not imply that every mediated relationship is more subjective than every actual relationship, that fictional characters lack textual constraint, that real persons encountered online lack subjectivity, or that artificial intelligence necessarily lacks consciousness. It claims only that different modes of givenness provide corrective constraints of different kinds and strengths.

VII. Theoretical positioning: From understanding states to attributing personality

Existing approaches illuminate different stages and resources of social understanding. This section clarifies why none of them, taken alone, eliminates the need for an intermediate account of how currently available material becomes a cross-situational, anticipatory, and revisable personality orientation around the same bearer.

VII.1. How another's state is understood—and why this is not yet personality attribution

Husserlian empathy and direct social perception first rule out an excessively intellectualized point of departure. A subject does not invariably confront a neutral body and then add a hidden mind through a subsequent reflective inference. The analysis in *Hua XIV* distinguishes the experience of the alter ego through bodily expression and empathy from an inference, based on traces, such as a fire, that someone was previously present. Related discussions by Merleau-Ponty, Scheler, Gallagher, and Zahavi likewise show that pain, fear, anger, hesitation, and directions of action can be understood, through facial expression, posture, voice, and situated action, as states belonging to another (Husserl 1973, 350–352; Scheler 1954; Merleau-Ponty 2012; Gallagher 2008; Zahavi 2011). This insight supplies the minimal basis of alterity and expression required by personality attribution, but “the other is now behaving hesitantly” is still not equivalent to “the other is an indecisive person.”

Gallagher's (2008) approach presents with particular clarity the core case, in which the other is encountered through expressive bodily comportment: posture, facial expression, rhythm of movement, tone of voice, and direction of action can already be perceived as expressive, social, and intentional. Initial personality attribution, however, does not require the bearer to have displayed a stable personality, nor does it require mature, active, reciprocal interaction sufficient to reveal personality with any stability. An infant's behavior is driven largely by physiological need, and its personality is not yet available for stable assessment. Yet, relatives experience the infant as a unified and continuously identical person rather than as an aggregate of cries and bodily states. Parents

may notice variations in the intensity and rhythm of crying and in responses to care, and may describe an infant who cries more intensely as “naughty” and a quieter infant as “good” or “easy.”

Such terms are not direct appearances of a stable personality already formed in the infant. They arise more plausibly, when caregivers complete sparse physiological-expressive material through prior language, cultural types, relational experience, and future expectations. Cues from the infant are not absent, but they are too limited to support a stable personality judgment, so completion by the caregiver plays a greater relative role. The case, therefore, distinguishes the occurrence of personality attribution from the question whether the attributed quality already exists stably in the bearer. It shows that relatively sparse expressive material, largely driven by physiological need, can nevertheless trigger personality-related completion within a relation of care.

194 Zahavi (2011) further shows that, in the core embodied case, the other’s pain, fear, anger, hesitation, or affective orientation can be given through bodily expression without being inferred as a hidden inner state. The present extension of anchorability to textual, narrative, symbolic, virtual, and AI-mediated foci does not transfer Zahavi’s argument concerning embodied others directly to nonhuman or fictional objects. What the account retains is a weaker but necessary insight: understanding another’s state need not begin with reflective inference from neutral bodily material. In non-embodied cases, continuity of the bearer is sustained by different materials, including textual continuity, narrative position, interface identity, and interactional history. Their modes of subjective givenness and sources of correction must, therefore, be distinguished from those of an actual embodied other.

Theory-theory and simulation theory add two kinds of resources not exhausted by expressive givenness. Theory-theory holds that a subject may draw on general folk-psychological knowledge concerning beliefs, desires, intentions, and their relations to behavior, placing a current action within a broader explanatory framework (Gopnik and Wellman 1994). Such processing may be rapid and implicit, and cannot, therefore, be excluded merely because initial personality attribution usually precedes explicit reasoning. Simulation theory, by contrast, emphasizes that subjects may employ their own affective, bodily, and practical resources in attempting to reconstruct another’s possible

situation, state, or perspective, and such simulation need not always be explicit or deliberative (Goldman and Jordan 2013). These approaches clarify, respectively, how general psychological knowledge and first-person resources can participate in social understanding. They do not, by themselves, explain how a bearer is phenomenologically anchored, why previous experience gives current cues for this determinate personality orientation, or why that orientation appears as an anticipatory sense directed toward the future. Approximating another's state or perspective through simulation is likewise not yet the organization of the same bearer as reliable, dangerous, warm, or manipulative.

VII.2. Why an intermediate layer is needed between a current state and a personality orientation

Meyer and Baggs (2025, 41–44) provide a more specific account of the information available from the target in this process. They emphasize that social perception can depend on the temporal unfolding of action and on higher-order configurations among expression, posture, voice, direction of action, and situation. Research should not merely oppose inferentialism; it should identify the informational structures actually available in the environment. For the present argument, this contribution does not imply that personality traits, such as warmth, reliability, or extraversion, have themselves become contents of direct perception. It shows instead that current materials are not passive matter awaiting arbitrary sense-bestowal by the subject. Their temporal, cross-modal, and configurational relations can strengthen, weaken, or differentiate personality orientations awakened by sedimented experience.

Spaulding (2015) further marks the boundary between a current state and a stable personality. Differences in subjects' experiences of the same stimulus do not establish that a higher-order property has entered sensory perceptual content; they may instead result from the modulation of attention, expectation, and prominence by background experience. Spaulding argues that occurrent emotions and motor intentions are comparatively plausible candidates for basic perceptual beliefs, whereas dispositional emotions, temperaments, and personality traits require cross-situational, diachronic, and counterfactual information, and cannot be directly perceived in the same manner. Thus, "the

other is angry now” or “the other is withdrawing” is not naturally continuous, as one and the same content, with “the other is dangerous” or “the other is untrustworthy.” Spaulding does not provide a theory of initial personality attribution. Her role is to show that, even where a current expressive state is apprehensible, it is not sufficient by itself to generate a cross-situational personality orientation concerning the same bearer.

Meyer and Baggs as well as Spaulding thus establish, respectively, the lower and upper limits of the intermediate layer. Current materials are not neutral inputs awaiting arbitrary sense-bestowal. Yet, their expressive and configurational character does not amount to the givenness of stable personality traits. The independent task of initial personality attribution is to analyze how, once a focus has formed or is forming, information from the target interacts with sedimented experience, the subject’s momentary state, and any reasoning operative during the formation of the first impression. Through this interaction, the bearer begins to appear as a certain kind of person.

196

VII.3. The explanatory division of labor between mental files and initial personality attribution

Within its domain of application, mental-file theory can provide one account of the object-directed layer required by initial personality attribution. A file can be opened at a very low threshold and can maintain clothing, posture, action, text, and interactional information as concerning the same bearer. A minimal object file, phenomenological anchoring, and an initial personality orientation may, therefore, arise almost simultaneously (Recanati 2011, 5–9, 12–16; 2012). The two accounts can concern the same object and the same information, while addressing different explanatory tasks. Mental-file theory treats singular reference, object tracking, information aggregation, as well as the linking, splitting, and updating of files.

Initial personality attribution explains how, as an object-directed position opens or has opened, heterogeneous cues acquire a personality orientation, affective weight, and a horizon of future anticipation within the concrete subject’s historical experience and momentary state. It does not modify the file architecture of singular reference and object tracking. Rather, it supplements mental-file theory at the level of genetic phenomenology by addressing the

genesis of personality-related content, a dimension that the theory does not ordinarily take as its primary explanandum. Husserl's analyses of the concrete subject, the unity of expression, the open horizon, and the actual other's response provide resources for this genetic account, without replacing the technical explanation furnished by mental-file theory (Husserl 1973, 16–18, 349–350, 367–369; 1989, 248–251).

VIII. Objections and boundary clarifications

VIII.1. Does construction amount to fiction?

The first objection is that if personality is not directly given in perception, it may not exist. This objection conflates not being a direct object with nonexistence. Personality is not fabricated *ex nihilo*; it is grounded in relatively stable patterns of behavior, enduring styles, affective tendencies, tendencies of decision, and relational histories. What the present account rejects is only the idea that personality is immediately present as a sensory object. It does not deny the reality of personality. Rather, it argues that personality becomes experientially intelligible through a higher-order process of personality-oriented sense-making.

197

VIII.2. Does strong agreement amount to direct visibility?

A second objection holds that if many people converge in their judgments of someone, personality must be objectively visible. Yet, broad agreement should not be confused with direct perceptual visibility. Similar patterns of behavior constrain the range of plausible interpretations, and can, therefore, produce convergent impressions. Agreement shows only that different subjects, relying on similar cues and similar embodied structures, have formed substantially overlapping personality models. It indicates a comparatively good fit among those models, not the disappearance of interpretation, organization, and categorization.

VIII.3. Does greater reflective capacity bring us closer to the person's actual personality?

A third objection claims that if personality is model-mediated, a more reflective subject must necessarily come closer to the person's actual personality. Reflective analysis can improve calibration, but it cannot transform interpretive apprehension into direct perception. It may resist a crude initial construal, but it may also introduce distortion through overanalysis. To be closer, therefore, means only that a judgment achieves a better fit with long-term patterns of behavior, relational history, and situated modes of response. It does not mean that the subject has bypassed all interpretive mediation and reached personality itself.

VIII.4. Does attribution still occur when no actual object exists?

198 A fourth objection asks whether, if the actual object, toward which an attribution is directed, does not exist, the alleged personality attribution is merely an objectless fantasy and, therefore, no attribution at all. The act of attribution, its content, and actual reference must be distinguished. A subject can genuinely perform a personality attribution and form relatively determinate content—for example, construing a person as dangerous or reliable—, although the attribution lacks a corresponding actual referent or mistakenly concerns another object. Phenomenological analysis establishes how a focal bearer forms within the subject's field of appearance and how personality-related sense is organized around it; it does not guarantee that the focus corresponds ontologically to an actual personal subject. Subsequent investigation may dissolve the anchor, but cannot make the preceding event of attribution to never have occurred. Nor does this claim imply that a nonexistent object really has a personality. It means only that the conditions, under which personality attribution occurs, differ from the conditions, under which its object actually exists.

VIII.5. *Self-anchoring and the boundary case of de se attribution*

Although the paper centers on experience of others, minimal self-reference must still be distinguished from self-directed personality attribution. To be the subject of an experience is not yet to judge oneself cowardly, reliable, warm, or dangerous. Reflexive personality attribution arises only, when the subject reflectively takes itself as a bearer of personality and applies the relevant evaluative schema to itself. Such attribution is mediated by memory, reflection, first-person givenness, and feedback from others, but it cannot be reduced to object-reference directed toward another. Analyses by Perry, Lewis, and Castañeda of *de se* attitudes and quasi-indicators help mark the specificity of such self-ascription (Castañeda 1966, 1967; Perry 1979; Lewis 1979).

The framework also accommodates a boundary case, in which the subject attributes personality to a focal bearer that is in fact the subject itself, while phenomenologically anchoring that bearer as another. A subject may watch a video or read a description and judge that person to be cold, without realizing that the person is the subject itself. The attribution is then *de re* about the subject, but not *de se*: the ontological identity remains unchanged, while the mode of anchoring and the self-knowledge recruited by the attribution differ. The case further shows that initial personality attribution is governed not only by who the bearer is in fact, but also by how that bearer is anchored in experience.

199

IX. Conclusion

The paper has argued that personality is not given as a primary perceptual object, although others often appear immediately as warm, reliable, manipulative, or dangerous. Initial personality attribution names the pre-reflective, yet higher-order process, through which a small number of cues becomes a cross-situational and anticipatory construal of a focal bearer. Phenomenological anchoring is structurally necessary, but it need not be completed as a separate prior stage. This framework distinguishes the process of attribution, its initial impression, the relatively stable model formed across repeated experience, and later higher-order judgments.

Such an impression is neither the mechanical output of cues supplied by the target nor an arbitrary projection of the subject's experience. The target's current configuration, the subject's sedimented experience and momentary state, and any reasoning operative before the impression has provisionally coalesced jointly shape the result. Spaulding marks the gap between occurrent states and cross-situational traits, while mental-file theory explains how information is maintained as concerning the same bearer. The present account supplements these resources at the level of genetic phenomenology by explaining how personality-related content acquires its direction, affective weight, and horizon of anticipation. It also differs from ordinary sociocultural sense-formation, because it organizes relational expectations around a bearer that may possess its own perspective and center of action.

200 This intermediate layer clarifies both the fallibility and the corrigibility of personality understanding. An actual other can resist the subject's model through autonomous action, response, refusal, boundaries, and practical consequences; mediated bearers differ in the independence and strength of the corrective materials they provide. The occurrence of personality attribution, including attribution directed toward artificial intelligence, does not by itself settle the bearer's ontological status. Initial personality attribution, therefore, explains how another can begin to appear as a certain kind of person, before a stable model has formed and before the other is adequately known. It fills the explanatory gap between expressive, behavioral, narrative, or interactional materials and the construal of what kind of person the bearer is.

AI use statement

The author used generative AI tools during the preparation of this manuscript for language refinement, translation support, and stylistic revision. All substantive arguments, conceptual distinctions, interpretations, and final editorial decisions are solely those of the author, who takes full responsibility for the content of the manuscript.

Bibliography | Bibliografija

- Ambady, N., and R. Rosenthal. 1992. "Thin slices of expressive behavior as predictors of interpersonal consequences: A meta-analysis." *Psychological Bulletin* 111 (2): 256–274.
- Asch, S. E. 1946. "Forming impressions of personality." *Journal of Abnormal and Social Psychology* 41 (3): 258–290.
- Bond, C. F., Jr., and B. M. DePaulo. 2006. "Accuracy of deception judgments." *Personality and Social Psychology Review* 10 (3): 214–234.
- Castañeda, H.-N. 1966. "He': A Study in the Logic of Self-Consciousness." *Ratio* 8: 130–157.
- . 1967. "Indicators and Quasi-Indicators." *American Philosophical Quarterly* 4 (2): 85–100.
- Clark, A. 2013. "Whatever next? Predictive brains, situated agents, and the future of cognitive science." *Behavioral and Brain Sciences* 36 (3): 181–204.
- Fiske, S. T., A. J. C. Cuddy, and P. Glick. 2007. "Universal dimensions of social cognition: Warmth and competence." *Trends in Cognitive Sciences* 11 (2): 77–83.
- Gallagher, S. 2008. "Direct perception in the intersubjective context." *Consciousness and Cognition* 17 (2): 535–543.
- Goldman, A. I., and L. C. Jordan. 2013. "Mindreading by simulation: The roles of imagination and mirroring." In *Understanding Other Minds. Perspectives from Developmental Social Neuroscience*, 3rd ed., ed. by S. Baron-Cohen, M. V. Lombardo, and H. Tager-Flusberg, 448–466. Oxford: Oxford University Press.
- Gopnik, A., and H. M. Wellman. 1994. "The theory theory." In *Mapping the Mind. Domain Specificity in Cognition and Culture*, ed. by L. A. Hirschfeld and S. A. Gelman, 257–293. Cambridge: Cambridge University Press.
- Husserl, E. 1973. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921–1928. Husserliana XIV*. Ed. by I. Kern. The Hague: Martinus Nijhoff.
- . 1989. *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy: Second Book*. Trans. by R. Rojcewicz and A. Schuwer. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers. Originally published 1952.
- . 2001. *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis: Lectures on Transcendental Logic*. Trans. by Anthony J. Steinbock. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Lewis, D. 1979. "Attitudes De Dicto and De Se." *The Philosophical Review* 88 (4): 513–543.
- Lin, C., U. Keles, M. A. Thornton, and R. Adolphs. 2025. "How trait impressions of faces shape subsequent mental state inferences." *Nature Human Behaviour* 9 (1): 208–226.

- McGovern, H. T., and M. Otten. 2024. "Priors and prejudice: Hierarchical predictive processing in intergroup perception." *Frontiers in Psychology* 15: 1386370.
- Merleau-Ponty, M. 2012. *Phenomenology of Perception*. London: Routledge. Originally published 1945.
- Meyer, M., and E. Baggs. 2025. "Why direct social perception theory needs to be more Gibsonian." *JoLMA: The Journal for the Philosophy of Language, Mind and the Arts* 6 (1): 31–50.
- Perry, J. 1979. "The problem of the essential indexical." *Noûs* 13 (1): 3–21.
- Recanati, F. 2011. "Mental Files and Identity." In *Philosophical Papers Dedicated to Kevin Mulligan*, ed. by A. Reboul. Geneva: University of Geneva, Department of Philosophy. Electronic publication.
- . 2012. *Mental Files*. Oxford: Oxford University Press.
- Scheler, M. 1954. *The Nature of Sympathy*. Trans. by P. Heath. London: Routledge & Kegan Paul. Originally published 1913.
- Spaulding, S. 2015. "On direct social perception." *Consciousness and Cognition* 36: 472–482.
- van Mazijk, C. 2025. "Husserl's layered theory of empathy and theory of mind." *Journal of the British Society for Phenomenology* 56 (2): 87–104.
- Wagels, L., and L. Hernandez-Pena. 2024. "Neural correlates of hostile attribution bias: A systematic review." *Aggression and Violent Behavior* 78: 101975.
- Zahavi, D. 2011. "Empathy and direct social perception: A phenomenological proposal." *Review of Philosophy and Psychology* 2 (3): 541–558.

KRISIS UNSERER GLOBALEN, ÖKOLOGISCHEN LEBENSWELT UND KRITIK DER INSTRUMENTELLEN VERNUNFT ÖKO-ETHISCHE UND ÖKO-POLITISCHE REFLEXIONEN VON EINEM HUSSERL'SCHEN STANDPUNKT

Bence Peter MAROSAN

Budapest Business School, Faculty of International Management and
Business, Diósy L. Street 22-24, 1165 Budapest, Hungary

bencemarosan@googlemail.com

**The Crisis of Our Global, Ecological Lifeworld and the Critique of Instrumental
Reason. Eco-Ethical and Eco-Political Reflections from a Husserlian Standpoint**

Abstract

It can hardly be denied that we live in an age of intensifying ecological crises. Species extinction, overexploitation of resources, pollution, overpopulation, and climate change threaten the integrity of the biosphere and the long-term survival

bence peter marosan

of humanity. Representatives of the phenomenological tradition already recognized these developments, and they mostly interpreted them as consequences of a one-sided, instrumental rationality that suppresses the qualitative dimensions of life and aims at control, availability, and profitability. This paper takes up that diagnosis, but turns more strongly to Husserl's reflections on universal life and its inherent value structure. According to Husserl, in every living being—whether conscious or not—the same immanent life is manifested. Husserl's approach opens the possibility of *a phenomenologically grounded bio-centric ethics and eco-politics*. Such a framework can not only deepen our understanding of the ecological crisis, but also provide orientation as to how individual and collective action may be shaped responsibly and in a manner worthy of human dignity.

Keywords: Edmund Husserl, philosophy of life, biocentric ethics, ecological crisis, instrumental and axiological reason.

204

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

Povzetek

Ni mogoče zanikati, da živimo v dobi intenzivirajočih se ekoloških kriz. Izumiranje vrst, prekomerno izkoriščanje virov, onesnaževanje, prenaseljenost, in podnebne spremembe ogrožajo integriteto biosfere in dolgoročno preživetje človeštva. Predstavniki fenomenološke tradicije so že prepoznavali tovrstna dogajanja in so jih večinoma interpretirali kot posledice enostranske, instrumentalne racionalnosti, ki zatira kvalitativne razsežnosti življenja in ji gre za nadzor, dosegljivost in dobičkonosnost. Prispevek takšno diagnozo sprejema, a se obenem zaobrne predvsem k Husserlovim refleksijam o univerzalnem življenju in njegovi inherentni vrednostni strukturi. Po Husserlu se v slehernem živem bitju – najsi ima zavest ali ne – manifestira enako imanentno življenje. Husserlov pristop odpira *možnost fenomenološko utemeljene bio-centrične etike in eko-politike*. Na takšen način ni mogoče samo poglobiti našega razumevanja ekološke krize, ampak lahko tudi priskrbimo usmeritev glede tega, kako je mogoče individualno in kolektivno delovanje oblikovati odgovorno in v skladu z vrednostjo človekovega dostojanstva.

Ključne besede: Edmund Husserl, filozofija življenja, biocentrična etika, ekološka kriza, instrumentalni in aksiološki um.

1. Einleitung

Unsere globale Lebenswelt ist von einer tiefgreifenden sozialen und ökologischen Krise geprägt. Die Anzeichen der sozialen Krise zeigen sich im Rückgang von Empathie, von nüchternem, rationalem und moralisch verantwortungsbewusstem Denken, in der Zunahme autoritärer Tendenzen, die auf verschiedenen Formen von Hass und Unterdrückung beruhen, sowie in einer wachsenden Stimmungsmache gegen kritische und vernünftige Haltungen. Die ökologische Krise äußert sich in Symptomen wie der industriellen Produktion giftiger und nicht natürlich abbaubarer Abfälle und der damit verbundenen massiven Umweltverschmutzung, die die Absorptionsfähigkeit der Erde bei weitem übersteigt und tatsächlich jeden Punkt des Planeten betrifft. Hinzu kommen das massenhafte Artensterben, die globale Erwärmung, die ausbeuterische Nutzung und schrittweise fortschreitende Erschöpfung der natürlichen Ressourcen sowie – damit eng verknüpft – übermäßiger Konsum und Überbevölkerung. Offensichtlich haben wir der Erde und ihrer Tragfähigkeit Belastungen auferlegt, die die Kapazitäten des Planeten bei weitem überschreiten. Die genannten Krisentendenzen stehen in engem Zusammenhang mit dem Spätkapitalismus und seinen grundlegenden Produktionsstrukturen.

205

Diese Krisentendenzen sind bereits seit der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts deutlich erkennbar. Theoretiker, Philosophen und Fachwissenschaftler führen nunmehr seit einem Jahrhundert einen intensiven Diskurs über die Ursachen dieser Krise. Inzwischen zeichnet sich unter ihnen ein gewisser Konsens ab: Die Ursachen liegen am unmittelbarsten im Kapitalismus sowie in der im modernen Zeitalter entstandenen, ihrem Wesen nach instrumentellen Rationalität. Diese strebt überall danach, die Welt, die nicht-menschlichen Wesen und in gewissem Sinne sogar den Menschen selbst zu beherrschen – etwa indem in einer Gesellschaft die freiwillige Unterordnung der Bürger/

innen zum Vorteil der jeweils Herrschenden gesichert wird – und aus allem möglichst viel Profit zu schöpfen. Die moderne instrumentelle Rationalität wird vollständig von den Gesichtspunkten der Verwendbarkeit, der Brauchbarkeit, der Nützlichkeit und des Profits beherrscht.

Zu dieser Einsicht gelangten auch Denker wie Edmund Husserl, Martin Heidegger, Maurice Merleau-Ponty und Hans Jonas – noch bevor in den 1960er Jahren die Öko-Phänomenologie entstand (vgl. Brown und Toadvine 2003). Es ist der moderne, formalisierende, instrumentelle und überall auf Dominanz ausgerichtete Geist, der unsere Welt in die Krise geführt hat. Diese Diagnose finden wir auch bei Husserl, der im Mittelpunkt des vorliegenden Aufsatzes steht, insbesondere in seinen Schriften aus den 1930er Jahren – vor allem in seinem *Krisis*-Buch und in der Wiener Vorlesung.

206 Öko-phänomenologische und öko-ethische Interpretationen Husserls – wie sie insbesondere bei Erazim Kohák (2003) und Ian Angus (2021) zu finden sind – konzentrieren sich in erster Linie auf Husserls Kritik an der Moderne. Diese habe, so die Diagnose, eine einseitige, oberflächliche und instrumentelle Rationalität hervorgebracht, die zur Naturalisierung neigt und für die die ursprüngliche Lebenswelt mit ihren subjektiv-relativen Evidenzen verdeckt wurde. Damit wurde eine tiefere, reichhaltigere, axiologische Rationalität verdrängt – eine Rationalität, für die die Wertqualitäten der Dinge noch Evidenzen darstellten. Der moderne instrumentelle Verstand hat diese ursprüngliche, von Qualitäten gegliederte und charakterisierte subjektive Lebenswelt durch eine aus formalen Konstruktionen aufgebaute „Natur“ ersetzt, deren einzig relevante Eigenschaften messbare, berechenbare, prognosefähige formale Attribute sind. Es sind genau jene Eigenschaften, die die Beherrschbarkeit der Dinge für das moderne, egoistische, vor allem von Herrschafts- und Profitinteressen getriebene Individuum ermöglichen.

Dies ist zweifellos ein sehr wichtiger Orientierungspunkt. In meinem Aufsatz sollen jedoch vor allem Husserls Überlegungen zum ursprünglichen, universellen Leben und dessen ethischen Implikationen maßgeblich sein – Überlegungen also, die in diesem Kontext vielleicht weniger etabliert erscheinen als die erstgenannte Interpretation. Ich möchte im Folgenden darauf hinweisen, dass sich bei Husserl *die Umrisse einer radikalen Lebensphänomenologie* finden lassen, die später in exemplarischer Weise bei

Michel Henry wiederaufgenommen wird. Auch Henry hat – ähnlich wie Husserl – eine fundamentale Kritik am modernen instrumentellen Verstand und an der kapitalistischen Gesellschaft geübt (Henry 1987 und 1990). In dieser Studie möchte ich zeigen, dass Husserls diesbezügliche Ausführungen zentrale ethische und politische Implikationen enthalten, die sich vor allem aus seiner Lebensphilosophie ableiten lassen. Nach Husserls Auffassung ist in allen Lebewesen, in der transzendentalen Intersubjektivität, ein und dasselbe universelle Leben gegenwärtig, das uns alle zu einer einzigen großen Einheit verbindet. Dieses Leben sollte in all seinen Formen Respekt gebieten, in uns Verantwortung wecken und uns vor allem zu der ethischen Einsicht führen, dass es in keiner seiner besonderen Erscheinungsweisen – in keinem einzelnen Lebewesen oder keiner Lebensform – jemals lediglich als Mittel, also in rein instrumentellen Begriffen, behandelt werden darf.

Es ist ausdrücklich zu betonen, dass der vorliegende Aufsatz nicht behauptet, Husserl habe eine explizite, geschweige denn systematisch ausgearbeitete Öko-Ethik oder, genauer, biozentrische Öko-Ethik entwickelt. Vielmehr soll gezeigt werden, dass sich auf der Grundlage bestimmter Husserl'schen Überlegungen – insbesondere zum Leben, zum Wert und Eigenwert des Lebens, zur Leiblichkeit sowie zur transzendentalen Intersubjektivität – eine solche Position phänomenologisch rekonstruieren lässt. Der Aufsatz versteht sich daher nicht als Darstellung einer bereits vollständig vorliegenden Husserl'schen Lehre, sondern als systematische Rekonstruktion verstreuter Motive, die zusammengekommen auf die Möglichkeit einer konsistenten, phänomenologisch fundierten biozentrischen Öko-Ethik und Öko-Politik hindeuten.

207

2. Krise der instrumentellen Vernunft und die Schatten der ökologischen Katastrophe

Nach Husserls Auffassung ist in der Neuzeit etwas grundlegend aus dem Lot geraten. Er vertrat die Ansicht, dass das eigentliche Wesen Europas in der Antike bei den Griechen entstanden sei, als eine Weltanschauung hervorgebracht wurde, die auf reinem, rationalem und theoretischem Denken beruhte. Dies war die ursprüngliche Stiftung (*Urstiftung*) des reinen, rationalen Denkens. Trotz aller Kontemplation war diese Haltung nach Husserl noch

in der Lage, die Welt in ihrer ganzen Fülle zu erfassen und zu erfahren. Dieses Projekt rationalen Denkens, Forschens und wissenschaftlicher Erkenntnis sei jedoch in der Moderne und durch die Moderne grundlegend fehlgeleitet worden. Mit Galilei habe die Moderne die antike Rationalität auf eine neue Grundlage (*Neustiftung*) gestellt, indem sie ihr die Gestalt einer mathematischen Naturwissenschaft verlieh, die sich ausschließlich an den formalen Eigenschaften der Welt orientiert (Husserl 1954).

208 Diese moderne mathematische Naturwissenschaft stellte im Wesentlichen einen reduktionistischen Ansatz dar, bei dem die ursprüngliche, bei den Griechen noch vorhandene Vielfalt der Rationalität verloren ging. Der neuzeitliche Ansatz interessierte sich ausschließlich für die formalisierbaren und idealisierbaren Eigenschaften der Natur; alles andere galt als irrelevant. Dabei geriet die Lebenswelt – die ursprüngliche Grundlage und Quelle naturwissenschaftlichen und mathematischen Wissens – mit ihren subjektiv-relativen Evidenzen in Vergessenheit. Genauer gesagt: Vergessen wurde, dass die Lebenswelt der Ursprung wissenschaftlicher Erkenntnis und Evidenz ist. Unsere Alltagswelt wurde so auf den Status einer nicht-ursprünglichen, falschen *Scheinwelt* herabgesetzt. Die Vertreter der modernen Wissenschaft sowie die Vertreter des Paradigmas mathematisch-naturwissenschaftlicher Rationalität hielten mathematische Konstruktionen für die eigentliche Realität, das Antlitz, das „An-sich-Sein“ der Welt. Die ursprünglichen Erscheinungsformen der Welt, mit ihrem sinnlichen Reichtum, wurden durch mathematische Konstruktionen ersetzt; die sinnlichen und qualitativen Momente galten als unwesentlich, ja als unecht, bloß scheinbar und illusorisch.

Die rein formalen Merkmale der Welt ermöglichten Vorhersagen und systematische Prognosen. Dadurch wurde die Welt beherrschbar. Die moderne Rationalität interessierte sich nur für jene Parameter, mit deren Hilfe sich die Welt berechnen, kontrollieren und steuern ließ. Es handelte sich um eine instrumentelle Vernunft, die den qualitativen Aspekten und subjektiv-relativen Nuancen der Welt gegenüber völlig gleichgültig war. Diese trugen wenig zur Vorhersage, Kontrolle und Beherrschung der Welt bei. So erschien die Natur als Gesamtheit nützlicher, verwertbarer und profitabler Aspekte, die von der instrumentellen Vernunft durchschaut und funktionalisiert wurden.

Das Einzige, was für diese Vernunft zählte, war Nützlichkeit und Rentabilität. – Missverstehen Sie mich nicht: Die moderne mathematische Naturwissenschaft hat sich in allen Bereichen und auf allen Ebenen als außerordentlich erfolgreich erwiesen. Der moderne Verstand, die moderne Wissenschaft funktioniert einwandfrei. Für Husserl war dies jedoch gerade das Beängstigende: dass sie so einwandfrei und überwältigend funktioniert (Husserl 1954, 3–4).¹ Denn dies bedeutete zugleich den vollkommenen Erfolg der Verschüttung der ursprünglichen, tieferen Dimension der Welt – der Lebenswelt. Je größer der (scheinbare) Erfolg, desto schwerer wird es, die Welt und die Vernunft auf den Weg jener Rationalität zurückzuführen, die einst bei den Griechen begründet wurde und die nach Husserls eigener Auslegung ihre endgültige Stiftung (*Endstiftung*) in der transzendentalen Phänomenologie finden sollte.

Die moderne Wissenschaft betrachtet sowohl den Menschen als auch die Natur vor allem unter dem Gesichtspunkt, wie sie am besten beherrscht und – unter den Bedingungen kapitalistischer Produktionsverhältnisse – am wirksamsten ausgebeutet und profitabel gemacht werden können. Alles, was nicht den Kriterien der Nützlichkeit und Rentabilität entspricht oder ihnen nicht dient, erschien der modernen instrumentellen Vernunft als hinderlicher Faktor. In dieser Form führt der moderne, unter kapitalistischen Bedingungen operierende mathematisch-naturwissenschaftliche Naturalismus, der sich ausschließlich für Nützlichkeit, Beherrschbarkeit und Profitabilität interessiert,

209

1 Vgl. hierzu insbesondere Husserls Diagnose zu Beginn der *Krisis*, wonach die neuzeitlichen positiven Wissenschaften durch ihre Erfolge zwar die moderne Weltanschauung prägen konnten, zugleich jedoch zu einer Abwendung von den für ein „echtes Menschentum“ entscheidenden Fragen führten: „Bloße Tatsachenwissenschaften machen bloße Tatsachenmenschen.“ (Husserl 1954, 3–4.) Diese Diagnose richtet sich nicht gegen Rationalität als solche, sondern gegen eine verengte Rationalität, die ihre eigenen lebensweltlichen Voraussetzungen vergisst. In § 9 der *Krisis* beschreibt Husserl diese Entwicklung als Sinnverwandlung und Sinnüberdeckung der mathematisierten Naturwissenschaft: Die mathematisch-symbolische Theorie schiebt sich über die ursprünglich erfahrene Lebenswelt und verdeckt damit den eigentlichen Sinn ihrer eigenen Methode (vgl. Husserl 1954, 48–53). In diesem Sinne ist auch Husserls spätere Bemerkung zu verstehen, dass „einseitige Rationalität“ zum „Übel“ werden könne (Husserl 1954, 338–339): Nicht Rationalität überhaupt, sondern ihre Vereinseitigung, Technisierung und Ablösung von lebensweltlicher Selbstbesinnung bildet den Kern der Krise.

nach Husserl unweigerlich in die Katastrophe: in die moralische wie physische Vernichtung der Menschheit.² Nur durch eine radikale Überwindung dieses Naturalismus, so Husserl, lassen sich die kulturelle, soziale und ökologische Katastrophe abwenden.

Die weitreichenden öko-ethischen und öko-politischen Konsequenzen dieser Überlegungen sind meines Erachtens offenkundig. Die meisten öko-philosophischen Interpretationen Husserls stellen genau diese Gedanken – seine Kritik an der modernen instrumentellen Vernunft und am mathematisierenden Naturalismus – in den Vordergrund und machen sie zum Ausgangspunkt, um ausgehend von Husserl eine Öko-Phänomenologie oder Öko-Politik zu entwickeln, wie dies etwa Erazim Kohák und Ian Angus getan haben. Im vorliegenden Aufsatz werde ich jedoch einen anderen Weg einschlagen: nämlich durch Husserls Überlegungen zum Phänomen des Lebens selbst.

3. Husserl über die Objektivität der Werte

210

Husserls gesamtes Werk ist durch ein stetiges Interesse an ethischen Fragen und Problemen geprägt. Bereits seit 1889 hielt er Seminare und Vorlesungen zur Ethik (vgl. Bernet, Kern und Marbach 1996, 218). Unübersehbar ist sein Anspruch, die Objektivität der Ethik zu begründen – ein Anspruch, der bereits in den *Logischen Untersuchungen* von 1900/01 klar zum Ausdruck kommt. Dort behandelt er ethische Werte und Normen als ideale Entitäten, deren Objektivität sich dem unvoreingenommenen Blick unverkennbar erschließt. In seinem ethischen Denken brachte die im Wintersemester 1906/07 vollzogene transzendente Wende (Husserl 1985) sowie die damit einhergehende Vertiefung der Konstitutionstheorie weitere wesentliche Veränderungen mit sich (siehe, z. B.: Sokolowski 1970; Moran 2000; Zahavi 2003). In diesem Sinne werden Werte letztlich durch das reine bzw. transzendente Bewusstsein konstituiert. Das bedeutet, dass Werte vom transzendentalen Bewusstsein als

2 „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.“ (Husserl 1954, 347–348.)

ideale und dennoch objektiv gültige Eigenschaften und Bezüge von Dingen, Situationen oder gar der Welt selbst aufgedeckt werden können – selbst dann, wenn diese lediglich möglich, fiktiv oder sogar gänzlich unmöglich sind.

Im zweiten Band der *Ideen* sowie in seinen zwischen 1908 und 1914 gehaltenen Vorlesungen zur Ethik spricht Husserl von einer axiologischen, genauer: von einer ethischen Einstellung (Husserl 1952, 7–8; 1988, 255–256). Ihm ordnet er eine axiologische bzw. ethische Rationalität zu, von der er überzeugt ist, dass die phänomenologische Philosophie ihr eine noch tiefere Begründung und noch größere Gewissheit verleihen kann.³ In der phänomenologischen Einstellung, so Husserl, eröffnet sich uns Einsicht in die objektiven Wertqualitäten und Wertverhältnisse der Dinge. Diese können – sofern wir die Epoché in angemessener Weise aufrechterhalten – mit apodiktischer Gewissheit erfasst werden, also mit einer Gewissheit, die keinerlei Zweifel zulässt (vgl. Husserl 1950, 56).

Die axiologische Einstellung vermag somit das Wertantlitz der Dinge aufzudecken: Sie zeigt die Welt und alles in ihr als etwas, dem Werteigenschaften und Wertmöglichkeiten anhaften. Darüber hinaus vertritt Husserl die Auffassung, dass Werte unterschiedliche Stufen oder Grade besitzen, dass wir also von einer Art Hierarchie der Werte sprechen können (Husserl 1976, 125; 1988, 176, 226). Diese Werte sind in besonderer Weise miteinander verflochten und können – wie wir im weiteren Verlauf des Aufsatzes noch

211

3 Vgl. hierzu insbesondere Husserls Unterscheidung zwischen theoretischer, axiologischer und praktischer Einstellung in *Ideen II*. Dort betont Husserl, dass der theoretischen Einstellung „als Möglichkeiten parallel die axiologische und praktische Einstellung“ laufen und dass wertende Akte für Gegenständlichkeiten höherer Stufe konstitutiv sind (Husserl 1952, 7–8). Noch deutlicher wird die Objektivität der Werte in den *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre* formuliert: Wenn es einen guten Sinn habe, von „wahren Werten“ im Gegensatz zu bloß scheinbaren Werten zu sprechen, dann seien Werte „etwas Objektives, eben etwas wahrhaft oder wirklich Seiendes“ (Husserl 1988, 255). Diese Formulierungen zeigen, dass Husserl Werte nicht als bloß subjektive Gefühlszustände, sondern als durch wertende Akte erschlossene objektive Korrelate versteht. Zugleich bleiben sie fundierte Gegenständlichkeiten: Sie erscheinen nicht unabhängig von jedem Weltbezug, sondern an Dingen, Situationen und Sachverhalten, die in axiologischer Einstellung als wertvoll, unwert oder indifferent erschlossen werden. In diesem Sinne lässt sich Husserls Ansatz als Grundlage einer axiologischen Rationalität lesen, wie dies insbesondere Brown und Kohák in öko-phänomenologischer Perspektive herausgearbeitet haben (Brown 2003; Kohák 2003).

sehen werden – auch in Konflikt miteinander geraten, etwa in Form von, mitunter unüberbrückbaren, Interessengegensätzen.

Besonders wichtig ist für Husserl das Auftreten des Lebens in der Welt für die Konstitution von Werten. Leblose Dinge besitzen seiner Auffassung nach notwendig nur einen relativen Wert – und zwar in Bezug auf Lebewesen, die ihnen in unterschiedlicher Weise begegnen. Sie können für das Wohlergehen der Lebewesen gleichgültig sein, sie auf unterschiedliche Weisen fördern oder ihnen schaden. Lebewesen hingegen können in gewisser Hinsicht als Selbstwerte verstanden werden, insofern sie in der Welt tätig sind. Dinge, die in der einen oder anderen Weise gebraucht werden, haben aufgrund ihrer Nützlichkeit einen bestimmten Nutzwert für die Lebewesen.

212 Charakteristische Beispiele für die Wertmöglichkeiten und Wertwirklichkeiten, die durch die Fähigkeiten des organischen Leibes ermöglicht werden, sind bei Husserl etwa Sinnesorgane. Das Ohr etwa eröffnet die Möglichkeit des Hörens – ein feineres Ohr ermöglicht ein differenzierteres, nuancierteres Hören –, das Auge die des Sehens. Der Erwerb neuer Fähigkeiten eröffnet jeweils neue, differenziertere Weisen der Weltbegegnung; der Verlust von Fähigkeiten (etwa durch Alter, Krankheit oder Unfall) führt hingegen zu Wertminderungen, da dadurch bestimmte Weisen der Weltbeziehung verloren gehen oder an Wirksamkeit einbüßen. Das Leben als solches aber ermöglicht einem verkörpertem Subjekt überhaupt erst die Verbindung zur Welt.

Husserl folgt in diesem Punkt Max Scheler (Scheler 2014), indem er der Person absoluten Wert zuschreibt (vgl. Husserl 2014, 201, 337, 346, 377). Jede Person stellt – wie schon bei Kant – an sich einen absoluten Wert dar und begründet eine unausweichliche Verantwortung sich selbst gegenüber. Diese ethische Deutung der Person scheint sich jedoch – wie wir gleich sehen werden – bei Husserl letztlich auf alles Lebendige übertragen zu können.

4. Die ursprüngliche Verletzbarkeit des körperlichen Lebens nach Husserl

In seinen ethischen Vorlesungen spricht Husserl immer wieder vom ursprünglichen Wert des Lebens (Husserl 1988; 2004; 2014, 297–333). Der Geist, das geistige Leben, bildet für ihn zwar grundsätzlich eine höhere Form des Lebens; doch nach Husserl – wie bereits im früheren Teil dieses

Aufsatzes angedeutet – besitzt auch das biologische, körperliche Leben einen wesentlichen, unveräußerlichen Selbstwert. Auch hierin zeigt sich eine enge Verwandtschaft mit Schelers (2014) Auffassung: Zwar stellen die geistigen Werte (bei Scheler letztlich die Werte der „Heiligkeit“) die höhere, letztlich höchste Stufe dar, doch auch die niedrigeren vitalen Ebenen verkörpern in wesentlicher Weise Werte.

Das Leben, von dem hier die Rede ist, ist vor allem das körperliche Leben; aus Husserls Sicht das Leben der Egos, die sich als leibliche Wesen, als Personen, objektivieren (vgl. Husserl 2008, 251–258; 2012a, 380: „Eine Person kann konkret nicht sein, ohne einen Körper als Leib zu haben.“). Husserl erkennt dabei eine notwendige Korrelation zwischen dem Organisationsgrad des Körpers und dem Grad der Komplexität und Differenziertheit der Weltbezüge. Je komplexer die Organe eines Lebewesens, desto vielschichtiger und differenzierter kann es sich nach Husserls Auffassung mit der Welt verbinden. Die Arten und Möglichkeiten des Weltbezugs, die verschiedenen Formen, Weisen und Realisierungen des In-der-Welt-Seins, stellen nach Husserl jeweils Werte dar. Die Erlebnisse, die bewussten Daten, in denen sich die Welt in irgendeiner Form meldet, bedeuten immer auch eine bestimmte Wertverwirklichung und können in gewissem Sinne als Gaben verstanden werden. Insofern lässt sich Husserl – wie Jean-Luc Marion vielleicht als Erster herausgestellt hat – in gewisser Weise als Philosoph der Gabe bezeichnen (Marion 1989). Je komplexer die leibliche Organisation, desto reicher die Gaben.

213

Was Husserl vor allem und unmissverständlich auf den ursprünglichen Wert des Lebens hinweist, ist die konstitutive Zerbrechlichkeit und Verletzbarkeit des leiblichen Daseins. Nach Husserl ist jedes leibliche Wesen seinem Wesen nach eine „bedrohte Existenz“ (Husserl 1973a, 510, 601). Die leibliche Selbstobjektivierung des Subjekts ist von vielfältigen objektiven, empirischen Gefährdungen bedroht: Hunger, Krankheit, Alter, Unfälle, gewaltsame Auseinandersetzungen mit anderen Subjekten usw. (vgl. Husserl 1992, 11, 37, 42; 2014, 301–302). Die Geschichte der lebendigen Natur und der Menschheit besteht nach Husserl darin, dass Werte entstehen und wieder vergehen. Gerade die Tatsache, dass Werte entstehen (genauer: verwirklicht werden) und wieder vergehen können, macht deutlich, dass die verschiedenen

Formen und Verwirklichungen des Lebens an sich respektgebietend sind. Wir müssen daher darauf achten, welche bestehenden Werte wir durch unser Handeln zerstören und welche wir gegebenenfalls hervorbringen – und wir müssen zugleich bedenken, dass wir, dem im vorherigen Abschnitt betonten absoluten Wert des Lebens zufolge, möglichst wenigen Lebewesen Schaden zufügen sollten.

5. Die originale Einheit des universellen Lebens in Husserls Philosophie

214 Der Begriff des Lebens spielte in Husserls Philosophie von Anfang an eine zentrale Rolle, was sich spätestens seit den *Logischen Untersuchungen* an der grundlegenden Bedeutung des Begriffs *Erlebnis* zeigt. Auch nach der transzendentalen Wende spricht Husserl wiederholt vom „Leben“ des reinen Bewusstseins (z. B. Husserl 1976, 96–99). Zugleich lässt sich bei ihm aber auch eine deutliche Distanz gegenüber dem Lebensbegriff feststellen, und zwar aufgrund seiner naturalistischen und biologisierenden Konnotationen, von denen Husserl die Phänomenologie ausdrücklich fernhalten wollte. So nahm er eine dezidiert kritische Haltung gegenüber der zeitgenössischen Lebensphilosophie ein (Husserl 1986, 3–62). Ab dem Ende der 1910er Jahre zeigt sich jedoch eine spürbare Akzentverschiebung in seinem Verhältnis zum Begriff des Lebens. In den *Bernauer Manuskripten* (1917/18) gehört „Leben“ zu den am häufigsten gebrauchten Wörtern; Bewusstsein wird dort wesentlich in den Termini von Leben und Lebendigkeit erfasst und beschrieben (Husserl 2001a). Ab den frühen 1920er Jahren nähert sich Husserl sodann ausdrücklich der Lebensphilosophie an – mit der Maßgabe, dass das Leben in einem „transzendental gereinigten“ Sinne gemeint ist, also durch das reinigende Feuer der phänomenologischen Reduktion hindurchgegangen ist. Gemeint ist der Begriff, der den Grundcharakter reiner Immanenz ausweisen soll. So heißt es in den Texten seiner Vorlesung *Natur und Geist* (1927) programmatisch: „Der Grundcharakter der Phänomenologie ist also wissenschaftliche Lebensphilosophie.“ (Husserl 2001b, 241; vgl. auch Lee 1993.)

In Anlehnung an Leibniz und Brentano verwendet Husserl den Begriff der Monade, um die innere, immanente Bewusstseinssphäre einzelner Lebewesen und Subjekte zu bezeichnen (z. B. Husserl 1973b, 7; 2014, 137–168). 1929

definiert er die Monade als „die volle Konkretion des Ich“ (Husserl 1950, 102). Damit ist das Ego gemeint – wie aus den entsprechenden Texten der 1920er Jahre hervorgeht: das transzendente Ego –, das bei Husserl die gesamte innere Fülle des immanenten Lebens des Subjekts umfasst, also alle mentalen Fähigkeiten, Strukturen, Begabungen sowie sämtliche geistigen Inhalte wie Erinnerungen, Gefühle, Wahrnehmungen, Gedanken usw. (vgl. Steinbock 1995). Bei der Beschreibung menschlicher und nicht-menschlicher Subjekte spricht Husserl nicht nur von menschlichen, sondern auch von tierischen, pflanzlichen und sogar von einzelligen oder mikrobiellen Monaden (*Keimzellenmonaden*) (vgl. Lee 1993, 225–230; Depraz 1995; Di Martino 2014; Vergani 2021). Er scheint überzeugt zu sein, dass zumindest Lebewesen mit einem Nervensystem auch über Bewusstsein verfügen. So finden sich in einem Manuskript von 1921 spekulative Überlegungen darüber, „wie es sein mag, eine Qualle zu sein“ (Husserl 1973c, 112–119). Unterhalb der tierischen Stufe zeigt sich Husserl hingegen zögerlich und unsicher. Hinsichtlich der Pflanzen etwa lässt er die Möglichkeit zu, dass ihre Repräsentanten möglicherweise „eine subjektlose Seele“ besitzen könnten (Husserl 1971, 116). Die Bewohner dieser „niederen“ Ebenen lassen sich aus heutiger Sicht wohl am ehesten als vor-ichliche Subjekte oder Proto-Subjekte verstehen: als Wesen, die noch kein voll entwickeltes, klares Bewusstsein besitzen, in denen jedoch bereits Ansätze für eine Entwicklung zu bewussten Lebewesen hin vorhanden sind. Solche Wesen können im weiten Sinn des Wortes dennoch als Monaden bzw. Subjekte bezeichnet werden, als teleologische Gebilde, die leben – und leben wollen. Im zweiten Band der *Ideen* findet sich in diesem Zusammenhang eine eindeutig und klar sichtbare *aristotelische Seelenlehre*, die die Stufen der pflanzlichen, tierischen und menschlichen Seele hierarchisch aufeinander bezieht (Husserl 1952).

215

Ein weiterer bedeutsamer Aspekt, der in diesem Zusammenhang nicht übersehen werden darf, ist Husserls wiederholte Rede von der universalen Einheit des Lebens. Damit ist die Einsicht gemeint, dass Leben und Leben nicht gänzlich voneinander getrennt werden können. Obwohl Husserl sich der Tatsache bewusst ist, dass es zwischen Lebewesen unauflösliche Konflikte geben kann (darauf gehe ich im nächsten Abschnitt näher ein), betont er doch zugleich, dass Lebendiges in bestimmter Hinsicht immer auf anderes Lebendiges

bezogen ist. Mitunter spricht er sogar von einer universalen Verbundenheit oder Einheit des Lebens – zuweilen in einem fast neuplatonischen oder christlich-mystischen Tonfall. In dieser Hinsicht antizipiert Husserl zweifellos Elemente der Philosophie Michel Henrys, insbesondere dessen Überlegungen zur universalen Einheit des Lebens (Henry 1996; vgl. Kühn 1998). Husserl unterstreicht die ursprüngliche Wertigkeit des Lebens, seinen ehrfurchtgebietenden und Verantwortung fordernden Charakter, und hebt die Idee einer wesentlichen Einheit und ursprünglichen Zusammengehörigkeit aller Lebewesen hervor. Für Husserl sind die Monaden als lebendige Subjekte in der universalen Einheit der transzendentalen Intersubjektivität miteinander verbunden.

216 Zur Begründung dieser universalen Lebenseinheit führt Husserl vier Argumentationslinien an: zwei weniger spekulative und zwei stärker spekulative. Die erste, weniger spekulative Linie bezieht sich auf die eidetische Struktur des transzendentalen Ichs. Jedes Subjekt verfügt – zumindest in seinen Grundzügen – über dieselbe eidetische Ich-Struktur, was impliziert, dass diese Egos oder Subjekte notwendig Teile einer umfassenden Gemeinschaft, einer großen Region bilden (Husserl 1973a, 373–386). Die zweite weniger spekulative Linie verweist auf die Fähigkeit zur Einfühlung. Jedes Subjekt besitzt im Husserl'schen Sinn die Fähigkeit, ein fremdes Subjekt als fremdes, fühlendes, wahrnehmendes und erfahrendes Subjekt zu konstituieren (Husserl 1973a, 606–613). Auch durch diese Fähigkeit zur Einfühlung sind wir in einer einzigen großen universalen Gemeinschaft miteinander verbunden.

Von den beiden spekulativeren Argumenten bezieht sich das erste auf das Ur-Ich bzw. die Ur-Monade. Dieses Ur-Ich oder diese Ur-Monade konstituiert alle anderen Monaden, stiftet die Einheit der transzendentalen Intersubjektivität und verbindet die durch sie konstituierten fremden Monaden zu einer konstitutiven Einheit, die zugleich als universale Lebenseinheit verstanden werden kann (Husserl 1973a, 17; 2006, 21; Taguchi 2006).⁴ Das zweite spekulativere Argument bezieht sich auf Gott: Gott erscheint bei

4 Der Fairness halber sei angemerkt, dass Taguchi eine weniger spekulative Auslegung des Ur-Ichs bietet: nämlich das jeweilige konkrete eigene Ich, so wie es sich vor der Reflexion in seiner unmittelbarsten, verwirrenden und schwer thematisierbaren Nähe zeigt. Bei Rolf Kühn hingegen finden wir, meines Erachtens, eine deutlich spekulativere und stärker metaphysisch geprägte Interpretation des Ur-Ichs (1998).

Husserl als Seinsboden, als mit der universalen Monaden-Gemeinschaft untrennbar verflochtenes „grundloses Sein“ (Husserl 1973a, 386), das durch sein ununterbrochenes und universales Leben alles Lebendige zu einer einzigen Lebensgemeinschaft verbindet (Husserl 1973a, 610).

An dieser Stelle ist jedoch eine Schwierigkeit ausdrücklich zu benennen. Wenn Subjektivitäten als leiblich verkörperte Wesen in räumlich voneinander getrennten Körpern erscheinen, dann versteht sich die Rede von einer ursprünglichen Einheit des Lebens keineswegs von selbst. Die These einer universalen Lebenseinheit darf daher nicht so verstanden werden, als ob Husserl die faktische Individuation, leibliche Getrenntheit und mögliche Gegensätzlichkeit der Lebewesen einfach aufheben wollte. Eher ist sie als Hinweis auf einen tieferen Zusammenhang zu verstehen, in dem die leibliche, interkorporale und kausale Verbundenheit der Lebewesen die äußere Seite einer immanenten, transzendental-intersubjektiven Zusammengehörigkeit bildet. In diesem Sinne bleibt die Rede von der Einheit des Lebens bei Husserl eine schwierige, aber phänomenologisch motivierbare These.⁵

217

6. Konturen einer biozentrischen Ethik in Husserls Lebensphilosophie und Ethik

Husserls oben erörterte Gedanken haben weitreichende Konsequenzen für die Ethik und insbesondere für die Öko-Ethik. Es handelt sich dabei um Implikationen, die meines Wissens bis heute nur unzureichend erschlossen

⁵ Für diesen wichtigen Hinweis bin ich Eleonora Corace sehr dankbar. Sie hat mich in ihren Anmerkungen zu einer früheren Fassung dieses Manuskripts zu Recht darauf aufmerksam gemacht, dass die räumliche und leibliche Getrenntheit der Subjektivitäten die Vorstellung einer ursprünglichen Einheit des Lebens problematisch macht – und dies umso mehr hinsichtlich der spekulativen Annahme, dass in jedem einzelnen Lebewesen ein und dasselbe Leben gegenwärtig sei. Meines Erachtens haben weder Husserl noch Henry dieses Problem vollständig gelöst. Bei beiden finden sich jedoch Motive, die in Richtung einer möglichen Lösung weisen. Husserl spricht etwa in einem Manuskript aus dem Jahr 1932 von einer kollektiven Leiblichkeit des Wir: „Das Wir hat seine kollektive Leiblichkeit.“ (Husserl 2008, 181.) Darüber hinaus beschreibt er im zweiten Band der *Ideen* die natürliche Welt in Begriffen eines universalen kausalen Nexus (Husserl 1952). Auf dieser Grundlage ließe sich die äußere, physische und kausale Verbindung der Körper als äußerer Ausdruck einer immanenten, lebendigen und subjektiven Zusammengehörigkeit deuten.

worden sind. Husserl selbst hat diese Konsequenzen nicht ausdrücklich entwickelt – und unter seinen Zeitgenossen und Schülern gab es einige, bei denen diese Folgerungen deutlicher sichtbar wurden, etwa in der Ethik Max Schelers. Dennoch scheint Husserl aufgrund seines allgemeinen theoretischen Rahmens und seiner fundierteren phänomenologischen Methodik besser geeignet, diese Konsequenzen auf Grundlage seiner eigenen Philosophie zu entfalten, als es etwa bei Scheler, Heidegger oder Hans Jonas der Fall ist.

218 Diese Konsequenzen ergeben sich bei Husserl einerseits aus der grundlegenden Verletzbarkeit und Zerbrechlichkeit des Lebens, andererseits aus der universalen Verbundenheit und wechselseitigen Angewiesenheit aller Lebewesen. Wie wir gesehen haben, legt die phänomenologische Reduktion – in Gestalt einer axiologischen und genauer gesagt ethischen Haltung – überall in der Welt Werte frei, und zwar nach Husserls Überzeugung in apodiktisch gültiger, unbestreitbar objektiver Weise. Er ist der Ansicht, dass das menschliche Leben im Idealfall gänzlich im Zeichen der Apodiktizität stehen sollte, wie er formuliert: „ein[...] Leben in der Apodiktizität“ (Husserl 1954, 275). Vor wichtigen ethischen Entscheidungen hält Husserl es für unerlässlich, dass wir uns in einer phänomenologisch geklärten Haltung befinden, die apodiktische Evidenz ermöglicht, und dass wir in dieser Haltung unsere entscheidenden ethischen Urteile fällen.

Husserl betont, dass wir, wenn wir diese angemessene Einstellung zur Welt um uns und zu uns selbst einnehmen, mit objektiv gültigen Werten konfrontiert werden, die uns eine unausweichliche Verantwortung auferlegen. In dieser Erfahrung von Werten leben wir unsere unaufhebbare Selbstverantwortlichkeit gegenüber uns selbst, gegenüber der Welt, gegenüber anderen Personen und letztlich gegenüber allen Lebewesen. Gerade in dieser Selbstverantwortung verwirklichen wir unsere eigentliche Menschlichkeit: rationale, moralische Wesen, letztlich Menschen. Der höchste Einsatz in diesem theoretischen Rahmen ist unsere Menschlichkeit, also die Frage, ob wir uns als Menschen, als vernünftige, verantwortungsbewusste und moralische Subjekte zu verhalten vermögen.

Bei Husserl geht es – bereits vor Heidegger – um eine Unterscheidung zwischen authentischem (eigentlichem) und inauthentischem (uneigentlichem) Leben (vgl. Husserl 1952, 269). „...[M]an‘ urteilt so, ‚man‘ hält so die Gabel u. dgl.“ – so charakterisiert Husserl schon 1912, also vor Heidegger, die uneigentliche Lebensweise (Husserl 1952, 269). Der Mensch – und nicht nur

das Individuum, sondern auch die gesamte Gemeinschaft – verhält sich dann authentisch, wenn er rational und verantwortungsbewusst Entscheidungen trifft und sich dabei vollständig von Traditionen, äußeren Erwartungen und fremden Einflüssen unabhängig macht. In einem solchen authentischen Leben, in dieser eigentlichen Existenzweise, fungiert der Mensch wahrhaft als menschliches Wesen, ist er wirklich er selbst; und in diesem Modus kann sich die transzendente Subjektivität bzw. die transzendente Intersubjektivität am klarsten manifestieren, zum Ausdruck kommen und wirksam werden. Für Husserl geht es im authentischen Dasein jedoch nicht nur um die Wahrung unserer Menschlichkeit oder um die adäquate Artikulation transzendenter Subjektivität und Intersubjektivität, sondern letztlich auch um das physische Überleben. Eine uneigentliche Lebensweise, moralischer Verfall und Niedergang führen nach seiner Auffassung notwendig zum physischen Untergang, einer Konsequenz, die gleichsam die äußere Entsprechung des Erlöschens authentischen Seins darstellt.

Nach Husserls Auffassung, wie sie in seinen ethischen Vorträgen deutlich wird (1988 und 2004), besteht unsere oberste Pflicht gegenüber Lebewesen darin, die in ihnen angelegten – oft miteinander verflochtenen – Wertpotenziale und Wertrealitäten zu entfalten und zu maximieren. Wie bereits erwähnt, stellt bei Husserl – ebenso wie bei Scheler – die Person einen absoluten Wert dar, der uns eine absolute Verantwortung ihr gegenüber auferlegt. Wir haben den anderen Menschen zu respektieren, dürfen seine Freiheit zumindest nicht beschneiden – vorausgesetzt, dass er auch die Freiheit und Würde aller anderen respektiert –, und wir sollen ihm ermöglichen, seine Freiheit und seine Möglichkeiten zu entfalten, und ihn dabei aktiv unterstützen. So handeln wir nach Husserl als authentische, moralisch verantwortliche und vernünftige Subjekte. Darüber hinaus können wir auch nicht-menschliche Wesen in einem weiteren Sinne als Personen betrachten (vgl. Vergani 2021), nicht nur Tiere, sondern in gewisser Weise auch Wesen, die „unterhalb“ der tierischen Stufe angesiedelt sind, wie Pflanzen, Pilze oder Mikroben. Auch sie verdienen Respekt, und auch ihnen gegenüber tragen wir Verantwortung. Aus Husserls ethischen Überlegungen ergibt sich daher, dass es unsere moralische Pflicht ist, die Potenziale und Wertmöglichkeiten der gesamten Biosphäre zu entfalten und zu maximieren.

220 An diesem Punkt ist jedoch zu bedenken, dass Husserls Ethik in hohem Maße um den Begriff der Person organisiert ist und dass es keineswegs selbstverständlich ist, Lebewesen unterhalb der animalischen Stufe – etwa Pflanzen, Pilze oder Einzeller – aus der Husserl'schen Perspektive als Personen zu verstehen. Auf diese Schwierigkeit lässt sich dreifach antworten. Erstens ist der Begriff der Person bei Husserl nicht vom Begriff der Monade zu trennen, die, wie wir im vorangehenden Abschnitt gesehen haben, als „die volle Konkretion des Ich“ bestimmt wird (Husserl 1950, 102–103). Husserl spricht, wie ebenfalls bereits gezeigt wurde, auch von pflanzlichen und einzelligen Monaden bzw. Keimzellenmonaden (vgl. Husserl 1973a, 596, 609–610; Lee 1993, 225–230). Dies bedeutet zweifellos eine weitgehende Ausdehnung des Person- bzw. Subjektbegriffs, die jedoch tatsächlich in Husserls Texten angelegt ist. Da Husserl der Person einen absoluten Wert zuschreibt (Husserl 2014, 201, 337, 346, 377), eröffnet diese Ausdehnung zumindest einen entscheidenden Schritt in Richtung einer biozentrischen Öko-Ethik. Zweitens müssen wir jedoch an einer solchen starken Ausweitung des Personbegriffs nicht unbedingt festhalten, um bei Husserl legitime Grundlagen einer biozentrischen Ethik freizulegen. Denn Husserl fasst Lebewesen, wie im vorangehenden Abschnitt gezeigt wurde, in einem teilweise aristotelischen Sinne als teleologische Organisationen auf (Husserl 1952; 2014, 137–168). Gerade dieser teleologische, zielgerichtete Charakter lebendiger Organisation – die bloße Tatsache, dass ein Lebewesen auf Selbsterhaltung und Entfaltung ausgerichtet ist – ist aus der Husserl'schen Sicht Träger von Eigenwert bzw. erscheint als Quelle von Eigenwert. Wenn wir aber anerkennen, dass das Streben und die Teleologie, die sich in Lebewesen manifestieren, Träger und Quelle von Eigenwert sind, wie Husserl dies an mehreren Stellen nahelegt, dann stellt sich auf ethischer und insbesondere öko-ethischer Ebene unausweichlich die Frage, was geschieht, wenn diese Strebungen und die mit ihnen verbundenen Wertrealisierungen miteinander in Konflikt oder gar in unversöhnlichen Gegensatz geraten.

Gerade vor diesem Hintergrund ist es wichtig, dass Husserl sich der Unauflösbarkeit solcher Konflikte durchaus bewusst ist. Nicht alle Gegensätze zwischen Lebewesen lassen sich zum Vorteil aller Beteiligten lösen oder auch nur so weit reduzieren, dass niemand wesentlich benachteiligt wird. Sowohl in der Natur als auch im menschlichen Leben gibt es zahlreiche

Nullsummensituationen. Der Gegensatz zwischen Raubtier und Beute lässt sich nicht ohne Weiteres harmonisieren: In solchen Fällen setzt sich das eine Leben auf Kosten des anderen durch. Husserl verkennt dies keineswegs (z. B.: 1988, xxxiv–xxxv; 2012b, 144–145; 2014, 301–302). Zwischen Individuen wie auch zwischen Gemeinschaften entstehen von Zeit zu Zeit *de facto* unauflösliche Konflikte und Gegensätze. Der Versuch, sämtliche Konflikte aufzulösen oder auch nur zu minimieren, wäre daher ein verfehltes Unterfangen.

Was sich jedoch eindeutig aus Husserls Ethik ergibt – und was klar in Richtung einer biozentrischen Ethik auf Husserl'scher Grundlage weist –, ist das Verbot, Lebewesen und ihre Gemeinschaften ausschließlich unter instrumentellen Gesichtspunkten zu betrachten, sie also allein als Mittel zu behandeln. Authentisches, rationales (d. h. praktisches, moralisches) und ethisches Handeln setzt vielmehr voraus, dass wir Lebewesen und Lebensgemeinschaften immer zugleich auch als Zwecke an sich ansehen. Wir dürfen uns nie völlig von ihren Interessen, Zielen oder vermuteten Bedürfnissen distanzieren. Dies bedeutet freilich nicht, dass wir Lebewesen nicht häufig auch als Mittel behandeln müssten, sondern nur, dass wir sie niemals ausschließlich als solche behandeln dürfen. Positiv gewendet bedeutet ethisches und authentisches Handeln – sowohl auf individueller als auch auf kollektiver Ebene –, dass wir beständig danach streben, die Möglichkeiten der Lebewesen und Lebensgemeinschaften zu maximieren und die ihnen notwendig zugefügten Schäden, Schmerzen und Leiden möglichst zu minimieren.

221

Husserl wusste zudem, dass es nicht immer möglich ist, im gegebenen Moment die objektiv beste Entscheidung zu treffen, die tatsächlich allen Beteiligten zugutekommt. Ihm geht es auch nicht darum, dass wir in jeder Situation jene „beste“ Entscheidung fällen müssten – eine Entscheidung, die es womöglich gar nicht gibt. Praktische Rationalität und die mit ihr verbundene Apodiktizität bedeuten vielmehr, dass wir mit den Informationen, die dem Einzelnen und der Gemeinschaft im jeweiligen Moment zur Verfügung stehen, und mit der individuellen wie kollektiven Weisheit, die mobilisiert werden kann, versuchen, die Entscheidung zu treffen, die in dieser Situation für alle Beteiligten die bestmögliche ist.

Es mag sein, dass diese Überlegungen, wie hier formuliert, einen gewissen utilitaristischen Klang haben – etwa im Sinne einer phänomenologisch

gefärbten Neuformulierung utilitaristischer Gedanken bei Peter Singer (1989). Doch dies ist nicht der Fall. Wir müssen vielmehr betonen, dass es sich hier nicht um Konsequentialismus handelt, sondern um eine *Ethik der Verantwortung* – um *die Verantwortung für das Leben und alle Lebewesen*, die uns durch die Phänomenologie sichtbar und einsichtig wird.

7. Schlussbetrachtungen

Das zentrale Thema der vorliegenden Studie war die ökologische Krise der Gegenwart, auf die wir versucht haben, aus der Perspektive Husserls eine Antwort zu geben. Es steht kaum in Zweifel, dass der Weg der Menschheit, wie er seit Beginn der Moderne beschritten wurde, so nicht fortgesetzt werden kann. In jedem Fall werden tiefgreifende Veränderungen unerlässlich sein.

222

Die hier erörterte Krise – die sich jedem unvoreingenommenen Beobachter und Theoretiker als evident und letztlich unbestreitbar darstellt – gefährdet bereits die Integrität des gesamten irdischen Ökosystems und das langfristige Überleben der Menschheit. Lediglich jene, die einem „Wunschdenken“ verhaftet bleiben – Politiker, Ökonomen und nicht zuletzt auch Bürgerinnen und Bürger –, leugnen die damit verbundenen Tatsachen.

Aus der Husserl'schen Sicht ist diese Krise die Folge einer Krise der modernen Existenz, nämlich einer einseitigen, instrumentellen und oberflächlichen Form der Rationalität. Wie bereits angedeutet, kann diese Krise, sofern sie nicht überwunden wird, nach Husserl zur vollständigen physischen und moralischen Vernichtung führen (Husserl 1954, 275). Ihre Ursache liegt in einer kollektiven uneigentlichen Lebensweise, aus der wir – in unserem eigenen Interesse wie im Interesse aller Lebewesen – herausfinden müssen.

Das Hauptanliegen unserer Untersuchung war es zu zeigen, dass Husserl über außerordentlich gehaltvolle Überlegungen zur individuellen und kollektiven Eigentlichkeit verfügt, die bei ihm eine ethisch rationale Lebensform des Einzelnen wie der Gemeinschaft bezeichnet. Dies impliziert das Bewusstsein, dass wir von Werten umgeben sind, die anerkannt, geschützt und verwirklicht werden müssen und für die wir eine unabweisbare Verantwortung tragen.

Im Zentrum steht hierbei der Wert des Lebens selbst. Er mag nicht das explizite Schwergewicht von Husserls Denken bilden, ist in seinem ethischen

Werk jedoch ein wiederkehrendes Motiv. Wir haben zu zeigen versucht, dass sich aus diesen Überlegungen eine systematische biozentrische Öko-Ethik entwickeln lässt, die dazu beitragen kann, der gegenwärtigen ökologischen Krise zu begegnen. Eine solche biozentrische Ethik vermag nicht nur unser Verständnis dessen zu vertiefen, was in und um uns herum geschieht, sondern auch zu klären, was – sowohl individuell als auch gemeinschaftlich – zu tun ist, wenn wir nicht bloß überleben, sondern ethisch und authentisch leben wollen: in einer Weise, die des Menschen würdig ist. In einer menschenwürdigen Weise uns selbst gegenüber – und gegenüber allen unseren lebendigen Mitgeschöpfen.

Danksagung

Ich möchte mich herzlich bei Eleonora Corace, Erik Norman Dzwiza-Ohlsen, Malak Mostafa, Dmitrii Reznikov, und Shigeru Taguchi für ihre Unterstützung bei der Erstellung dieser Studie bedanken.

Ich möchte mich auch bei meinen beiden anonymen Gutachtern herzlich für ihre fundierten, wertvollen, aufmerksamen und hilfreichen Anmerkungen bedanken. Ihre kritischen und zugleich konstruktiven Hinweise haben wesentlich dazu beigetragen, die Argumentation zu präzisieren, die methodische Selbstverständigung des Aufsatzes zu schärfen und das Manuskript insgesamt auf ein deutlich höheres Niveau zu heben.

Ich danke auch den Herausgebern der Zeitschrift herzlich für ihre Geduld, ihre Unterstützung und ihre hilfreiche Begleitung während des Einreichungs- und Begutachtungsprozesses dieses Manuskripts.

223

Bibliography | Bibliografija

- Angus, Ian. 2021. *Groundworks of Phenomenological Marxism. Crisis, Body, World*. Lanham: Lexington Books.
- Bernet, Rudolf, Iso Kern, und Eduard Marbach, Eduard. 1996. *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Brown, Charles S. 2003. „The Real and the Good. Phenomenology and the Possibility of an Axiological Rationality.“ In *EcoPhenomenology. Back to the Earth Itself*, hrsg. von C. S. Brown und T. Toadvine, 3–18. New York: State University of New York Press.
- Brown, Charles S., und Ted Toadvine (Hrsg.). 2003. *EcoPhenomenology. Back to the Earth Itself*. New York: State University of New York Press.

- Depraz, Natalie. 1995. „Y a-t-il une animalité transcendante?“ *Alter* 3: 81–114.
- Henry, Michel. 1987. *La barbarie*. Paris: Grasset.
- . 1990. *Du communisme au capitalisme. Théorie d'une catastrophe*. Paris: Odile Jacob.
- . 1996. *C'est moi la Vérité. Pour une philosophie du christianisme*. Paris: Éditions du Seuil.
- Husserl, Edmund. 1950. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- . 1952. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- . 1954. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- . 1971. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- . 1973a. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil. 1929–1935*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- 224 ---. 1973b. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil. 1905–1920*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- . 1973c. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil. 1921–1928*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- . 1976. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. 1. Halbband: Text der 1.–3. Auflage - Nachdruck*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- . 1985. *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/07*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- . 1988. *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre. 1908–1914*. Den Haag: Kluwer Academic Publishers.
- . 1992. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934–1937*. Den Haag: Kluwer Academic Publishers.
- . 2001a. *Die „Bernauer Manuskripte“ über das Zeitbewußtsein (1917/18)*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- . 2001b. *Natur und Geist: Vorlesungen Sommersemester 1927*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- . 2004. *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920 und 1924*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- . 2006. *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929–1934). Die C-Manuskripte*. Dordrecht: Springer.
-

-
- . 2008. *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916–1937)*. Dordrecht: Springer.
- . 2012a. *Zur Lehre vom Wesen und zur Methode der eidetischen Variation. Texte aus dem Nachlass (1891–1935)*. Dordrecht: Springer.
- . 2012b. *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1916–1920*. Dordrecht: Springer.
- . 2014. *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik (Texte aus dem Nachlass 1908–1937)*. New York: Springer.
- Kohák, Erazim. (2003). „An Understanding Heart: Reason, Value, and Transcendental Phenomenology.“ In *EcoPhenomenology. Back to the Earth Itself*, hrsg. von C. S. Brown und T. Toadvine, 19–35. New York: State University of New York Press.
- Kühn, Rolf. 1998. *Husserls Begriff der Passivität. Zur Kritik der passiven Synthesis in der Genetischen Phänomenologie*. Freiburg: Karl Alber Verlag.
- Lee, Nam-In. 1993. *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*. Den Haag: Kluwer Academic Publishers.
- Marion, Jean-Luc. 1989. *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*. Paris: PUF.
- Martino, Carmine Di. 2014. „Husserl and the question of animality.“ *Research in Phenomenology* 44 (1): 50–75.
- Moran, Dermot. 2000. *Introduction to Phenomenology*. London und New York: Routledge.
- Scheler, Max. 2014. *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Singer, Peter. 1989. „All Animals Are Equal.“ In *Animal Rights and Human Obligation*, hrsg. von T. Regan und P. Singer, 215–226. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sokolowski, Robert. 1970. *The Formation of Husserl's Concept of Constitution*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Steinbock, Anthony. 1995. *Home and Beyond. Generative Phenomenology after Husserl*. Evanston: Northwestern University Press.
- Taguchi, Shigeru. 2006. *Das Problem des „Ur-Ich“ bei Edmund Husserl*. Dordrecht: Springer.
- Vergani, Mario. 2021. „Husserl's hesitant attempts to extend personhood to animals.“ *Husserl Studies* 37 (1): 67–83.
- Zahavi, Dan. 2003. *Husserl's Phenomenology*. Stanford: Stanford University Press.

WIE IST EINE PHÄNOMENOLOGIE DES STAATES MÖGLICH?

EIN BEITRAG ZUR POLITISCHEN PHÄNOMENOLOGIE

Andrzej GNIAZDOWSKI

Institute of Philosophy and Sociology, Polish Academy of Sciences, Ul.
Nowy Świat 72, 00-330 Warsaw, Poland

andrzej.gniazdowski@ifispan.edu.pl

**How is a Phenomenology of the State Possible? A Contribution to Political
Phenomenology**

Abstract

The article addresses the critical-historical question of the possibility of a phenomenology of the state, drawing on factual contributions to political phenomenology, on the one hand, and the idea of phenomenology as a science, on the other. The aim of the study is to

andrzej gniazdowski

critically analyze and reassess previous answers to this question—particularly those of Karl Schuhmann and Thomas Szanto. The author argues that the logical starting point for any possible phenomenology of the state is the critical question regarding the object of political science. Accordingly, the main thesis of the article is that a phenomenology of the state is possible first and foremost as an ontology of the state. Such an ontology is dedicated to the constitutive analysis of the state and inquires into its essence—that is, into what the state actually is. Drawing on the works of Edith Stein, Adolf Reinach, and Roman Ingarden, the author also examines the possibility of a phenomenological inquiry into the (real or ideal) mode of being and the origin of the state. Finally, he discusses Klaus Held's approach to the "phenomenology of the political world" as an indication of the possibility of a transition from a static to a genetic phenomenology of the state, which is intended to enable a radical critique of the modern, supposedly self-evident concept of the state.

Keywords: phenomenology of the state, political science, constitutional analysis, ontology of the state, origin of the state, genetic phenomenology.

Kako je mogoča fenomenologija države? Prispevek k politični fenomenologiji

228

Povzetek

Članek obravnava kritično-zgodovinsko vprašanje o možnosti fenomenologije države, pri čemer se opira na konkretne prispevke k politični fenomenologiji na eni strani in na idejo fenomenologije kot znanosti na drugi. Cilj študije je kritično analizirati in ponovno oceniti dosedanje odgovore na to vprašanje, zlasti tiste Karla Schuhmanna in Thomasa Szanta. Avtor trdi, da je logično izhodišče za vsako morebitno fenomenologijo države kritično vprašanje glede predmeta politične znanosti. V skladu s tem je glavna teza članka, da je fenomenologija države mogoča predvsem kot ontologija države. Takšna ontologija se posveča konstitutivni analizi države in raziskuje njeno bistvo, torej to, kaj država dejansko je. Avtor se opira na dela Edith Stein, Adolfa Reinacha in Romana Ingardna ter preučuje tudi možnost fenomenološkega raziskovanja (resničnega ali idealnega) načina obstoja in izvora države. Nazadnje obravnava pristop Klause Helda k »fenomenologiji političnega sveta« kot naznako možnosti prehoda od statične h genetični fenomenologiji države, ki naj bi omogočila radikalno kritiko modernega, domnevno samoumevnega pojma države.

Ključne besede: fenomenologija države, politične vede, ustavna analiza, ontologija države, izvor države, genetska fenomenologija.

Einführung

Im Gegensatz zur Wissenschaft, deren Verlust an Lebensbedeutsamkeit Husserl zeitlebens kritisierte, betrachtete er den Staat, insbesondere in seinem Briefwechsel, als selbst allzu lebensbedeutsam (Husserl 1994, 491 ff.). Wie der von den europäischen Staaten ausgelöste Erste Weltkrieg zu seiner Zeit, so veranschaulichen auch die gegenwärtigen „militärischen Spezialoperationen“ in der Ukraine und im Gazastreifen deutlich, dass Staaten zu den „harten Wirklichkeiten“ gezählt werden können (Husserl 1977), die sich „hart im Raum“ stoßen (Husserl 1968, 7). Auch wenn heute, wie zu Husserls Zeiten, kaum noch jemand bereit wäre, den Staat wie Hegel als Verkörperung von Vernunft und Freiheit zu betrachten, sind die Innen- und Außenpolitik des Staates nach wie vor zentrale Themen in den Nachrichten und in der Politikwissenschaft. Mit dem wachsenden Interesse an der Rückkehr der Phänomenologie zu den politischen Sachen selbst, wird heute auch die Frage nach dem Verhältnis der Phänomenologie zum Staat zum Thema eingehender Untersuchungen (vgl. Schuhmann 1988; Szanto 2023). Mit der Frage: „Wie ist eine Phänomenologie des Staates möglich?“, soll auch dieser Aufsatz einen Beitrag zur sogenannten politischen Phänomenologie leisten.

229

Da in diesem Aufsatz die Rückkehr der Phänomenologie zur politischen Sache auf dem Weg der Phänomenologie des Staates untersucht wird, könnte man einwenden, dass hier eine einseitige und unkritische Definition der politischen Phänomenologie vertreten wird. Bei den aktuellen Versuchen, die Phänomenologie politisch anzuwenden, wird nicht nur von vornherein ausgeschlossen, dass es einen „Königsweg in eine Phänomenologie des Politischen“ gibt (Staudigl 2025, 6). Aus heutiger Sicht sei insbesondere die Phänomenologie des Staates nicht als der theoretisch adäquateste Ansatz im Rahmen der politischen Phänomenologie anzusehen. Insofern sich die politische Phänomenologie auf den Staat – und damit auf einen traditionellen,

normativ-politischen Grundbegriff – als ihr Hauptthema bezieht, ist sie angeblich theoretisch nicht in der Lage, den ursprünglichen politischen Erfahrungen, die mit Konflikt und Dissens verbunden sind, voll und ganz gerecht zu werden (ibid., 8). Der Versuch einer solchen Phänomenologie habe diese Phänomene von vornherein rein negativ zu bewerten, anstatt in ihnen – zum Beispiel mit Georg Simmel – ein „produktives Potenzial“ zu erkennen (Bedorf und Herrmann 2023, 4). Da die Phänomenologie des Staates im Konflikt enthaltene „integrative und sozial stabilisierende Momente“ nicht anerkennt, „fehlen ihr eidetische Variationen, die sich auf Formen politischer Auseinandersetzungen konzentrieren, deren verfahrenstechnische Vorgehensweise gerade zur Überwindung von Spannungen beiträgt und so eine gemeinsame Grundlage schafft“ (ibid., 5).

230 Entgegen dieser Behauptung wird in diesem Aufsatz die These vertreten, dass es doch einen direkten Weg in die politische Phänomenologie gibt. Hier wird argumentiert, dass dieser Weg, wenn auch nicht königlich, so doch zumindest klar von der Idee der Phänomenologie vorgezeichnet ist und seinen Ausgangspunkt eben in der Phänomenologie des Staates hat. Dem Vorwurf der phänomenologischen Einseitigkeit und der unkritischen Normativität einer Phänomenologie des Staates wird im Folgenden auf zweierlei Weise entgegengetreten. Der vorliegende Aufsatz ist als *kritisch-historischer* Beitrag zur Phänomenologie des Staates konzipiert. Er soll somit einen solchen Beitrag leisten, erstens zur Geschichte und zweitens zur Kritik dieser Phänomenologie. Die Absicht besteht hier darin, einerseits auf die historisch-faktischen Ansätze zum Problem des Staates innerhalb der phänomenologischen Bewegung hinzuweisen, die unter anderem von Edmund Husserl, Edith Stein und Adolf Reinach entwickelt wurden, und andererseits die Frage nach ihrem Phänomenologischen zu stellen. Um diese kritische Frage in Anlehnung an Kants Worte aus den *Prolegomena* zu formulieren: Da wir eine unbestrittene historische Phänomenologie des Staates haben, dürfen wir nicht fragen, ob sie möglich ist (denn sie ist wirklich) – sondern nur, wie sie möglich ist. Da laut Husserl aus der Zeit der *Krisis* die Idee der Phänomenologie auch eine historisch-faktische ist (Husserl 1976, 59; Schuhmann 1988, 103; Landgrebe 1982, 107 ff.), wirft eine derart formulierte Kritik der Phänomenologie des Staates zugleich die Frage nach der Möglichkeit der Phänomenologie selbst

auf. Und erst mit dieser Frage stellt sich die kritische Frage nach dem Weg, der durch eine transzendente bzw. realistische, statische bzw. genetische usw. „politische Phänomenologie“ über das Problem des Staates hinaus weiterführen kann.

Die in diesem Aufsatz vertretene These lautet: Soll die politische Phänomenologie überhaupt möglich sein, muss ihr Phänomenologisches in erster Linie unter Bezugnahme auf die Idee der Phänomenologie als Kritik der Wissenschaft definiert werden. Die hier vorgeschlagene Auslegung des Begriffs der politischen Phänomenologie geht, wie bereits von Eric Voegelin (Voegelin 1952), Ludwig Landgrebe (Landgrebe 1969), Carl Joachim Friedrich (Friedrich 1973) oder Hwa Yol Jung (1979) vertreten, davon aus, dass sie mit der Analyse der theoretischen Grundlagen und damit auch der Hauptbegriffe der Politikwissenschaft beginnt. Es wird hier argumentiert, dass, sofern Husserl die Phänomenologie als „Wissenschaft von der Wissenschaft“ bezeichnet, die phänomenologische Kritik der Politikwissenschaft in der Frage nach den Grenzen ihrer Wissenschaftlichkeit besteht. Mit anderen Worten soll sie die Frage aufwerfen, inwieweit die Politikwissenschaft als eine der gegenständlichen, also objektiv auf die Welt bezogenen Wissenschaften möglich ist. Ein Anhaltspunkt für eine solche Kritik ist die Diagnose der theoretischen Unvollkommenheit der Einzelwissenschaften, die Husserl von den *Logischen Untersuchungen* bis hin zu *Die Krise der europäischen Wissenschaften* immer wieder vorbrachte. Da das Hauptmerkmal ihres unvollkommenen Zustands darin bestehen soll, dass er diesen Wissenschaften – um es mit Husserl zu sagen – die „individuelle Überzeugung von allgemein verpflichtender Wahrheit zu scheiden nicht gestattet“ (Husserl 1975, 20), betrifft diese Diagnose die Politikwissenschaft im Zeitalter der Post-Wahrheit offensichtlich ganz besonders. Und insbesondere in Bezug auf diese Disziplin gilt auch in unserem Zeitalter die von Husserl vor der Phänomenologie gestellte Aufgabe, „auf die Prinzipienfragen“ zurückzugehen, eine Aufgabe, die seiner Meinung nach „stets von neuem in Angriff genommen werden muss“ (Husserl 1975, 20).

Der Staat als Grenzproblem der Phänomenologie

Die heute weithin anerkannte Antwort auf die Frage, wie der Staat zum Problem der Phänomenologie werden kann, hat Karl Schuhmann in seiner klassischen Studie über Husserls Staatsphilosophie geliefert. In seinem Buch schließt er von vornherein aus, dass der Staat Gegenstand einer reinen Phänomenologie sein kann. Insofern die reine Phänomenologie nach Husserl in erster Linie eine Eidetik ist, das heißt „die Wissenschaft von jenen rationalen Idealitäten, die das Grundgerüst der Realität bilden“, stellt Schuhmann fest, lässt sich der Staat in ihrem Rahmen deskriptiv nicht erfassen (Schuhmann 1988, 102). Indem der Staat aus der Perspektive der transzendentalen Phänomenologie ein Phänomen der historischen Faktizität sei, soll er Schuhmanns Ansicht nach zu den Rand- oder Grenzproblemen der Phänomenologie gehören. Damit der Staat einer phänomenologischen Betrachtung und transzendentalen Aufklärung zugänglich ist, müsse er folglich als Problem einer phänomenologischen „Philosophie“ im Sinne einer phänomenologischen Metaphysik definiert werden. Und unter phänomenologischer Metaphysik versteht Schuhmann deren „höhere Stufe“, auf der erst – mit Husserl gesprochen – auch Fragen „des Lebens in echter oder unechter Menschlichkeit, in letzter Befriedigung oder Unseligkeit (einer individuellen und sozialen Harmonie und Disharmonie)“ eine Rolle spielen (ibid., 106).

Was das Thema der phänomenologischen Metaphysik des Staates sein soll, wird von Schuhmann unter Bezugnahme auf die Idee der Phänomenologie als einer Monadologie bestimmt. Die phänomenologische Philosophie des Staates soll seiner Ansicht nach jene Frage beantworten, die im Rahmen der reinen Phänomenologie nur negativ beantwortet werden konnte, nämlich die nach der Rationalität, genauer: nach der *raison d'être* oder dem Daseinsgrund des Staates. Das Thema der Monadologie als phänomenologische Theorie der transzendentalen Intersubjektivität soll gemäß der „zu Ende gedachten“ Idee der Phänomenologie (Landgrebe 1976, 19) das „absolute Sein aller Sozialitäten“ und somit die apriorischen Gesetze aller Vergemeinschaftung sein (Landgrebe 1982, 113). Innerhalb der darauf aufbauenden phänomenologischen Sozialontologie als reiner „Wesenslehre des Sozialen“ erweist sich das Sein des Staates laut

Schuhmann als unbegründet und irrational, da ein in der Unendlichkeit liegendes Telos jener Vergemeinschaftung die Liebesgemeinschaft sein soll (Schuhmann 1988, 45, 89). Während der Staat aus der Perspektive der Verwirklichung der dem Monadenall innewohnenden Teleologie unwesentlich bleibt, kommt ihm jedoch in Schuhmanns Interpretation im Rahmen der phänomenologischen Metaphysik eine relative Rationalität zu. Auch wenn der Staat keine rationale Idealität ist, erscheint er aus dieser Perspektive als relativ rationale Faktizität. Sein Daseinsgrund besteht darin, durch seine „Härte“ soziale Disharmonien (affektiv- und interessenbedingte Auseinandersetzungen, Konflikte, Spannungen usw.) zu verhindern, die die Verwirklichung dieser Teleologie unmöglich machen (ibid., 112 ff.).

Schuhmanns Auslegung der Husserl'schen Staatsphilosophie wurde durch deren aktuelle „kritische Neubewertung“ bei Thomas Szanto wesentlich erweitert. Gegen Schuhmann, der explizit ausschließt, dass der Staat zum Gegenstand einer rein phänomenologischen „Ontologie der Sozialitäten“ werden kann, sieht Szanto in Husserls Staatsphilosophie doch einen interessanten Beitrag zu einer phänomenologisch fundierten Sozialontologie des Staates (Szanto 2023, 420). In seiner Interpretation ist somit der Staat bei Husserl das Problem nicht nur einer phänomenologischen Metaphysik, sondern auch einer konstitutiven und damit auch einer reinen Phänomenologie. In ihrem Rahmen soll nach Szanto der Staat als soziale Formation im Sinne einer der Persönlichkeiten höherer Ordnung betrachtet werden. Als solche wird er nach ihm zum möglichen Gegenstand einer sowohl statischen als auch genetischen Analyse, die nach seiner Konstitution und damit auch nach seiner Entstehung fragt. Wie Schuhmann, weist jedoch auch Szanto darauf hin, dass die phänomenologisch fundierte Sozialontologie nicht imstande sei, ein dem Staat wesentliches „Irrationales“ deskriptiv zu erfassen. Wie er bemerkt, liege die Schwäche von Husserls personalistischer Theorie des Staates darin, dass es ihr nicht gelinge, die Persönlichkeiten höherer Ordnung im Hinblick auf das zu konzeptualisieren, was staatliche Persönlichkeit auszeichnet: nämlich ihre keineswegs abstrakte, sondern durchaus faktische, mit Zwangsgewalt verbundene „Souveränität“ (ibid., 430).

Trotz der unbestreitbar wertvollen Einsichten in die Möglichkeit der Phänomenologie des Staates, welche die beiden Interpretationen von Husserls

Staatsphilosophie mit sich bringen, liegt ihre gemeinsame Schwäche darin, dass sie die Frage nach dieser Möglichkeit so gut wie nicht stellen. Ihr Ansatz ist sozusagen historisch-kritisch und nicht kritisch-historisch: Sie untersuchen die historische Faktizität der Husserl'schen Staatsphilosophie, um sie mit einem im Voraus angenommenen außerphänomenologischen Kriterium bzw. „Begriff des Politischen“ zu konfrontieren. Was sie nicht untersuchen, ist die theoretische Möglichkeit einer Phänomenologie des Staates, die der Idee der Phänomenologie selbst entsprechen würde. Szanto eröffnet zwar seine Neubewertung der Husserl'schen Staatsphilosophie mit einer kritischen Frage: „Wie könnte eine politische Phänomenologie aussehen?“ (Ibid., 430.) Auch weist er darauf hin, dass die Antwort auf diese Frage von einem Verständnis jener methodologischen Grenzen abhängt, die bestimmen, welche Themen eigentlich in den Bereich der phänomenologischen Analyse fallen. Dennoch stellen weder Schuhmann noch Szanto die Frage, aus welchem Grund die politische Phänomenologie bei Husserl – und auch bei anderen Phänomenologen, vor allem bei Edith Stein – überhaupt wie eine

234 Phänomenologie des Staates aussieht. Noch weniger fragen die beiden danach, wie die politische Phänomenologie, die als Phänomenologie des Staates auftritt, überhaupt möglich ist.

Der Staat als transzendentaler Leitfaden der Konstitutionsanalyse

Die hier vertretene These lautet, dass die Antwort auf diese Frage durch die phänomenologische Idee der Wiederherstellung des Verhältnisses der Wissenschaft zur Wahrheit vorbestimmt ist. Dass der Staat nach Husserl Gegenstand einer jeden künftigen politischen Phänomenologie sein kann und im Grunde auch sein soll, ergibt sich aus Husserls Postulat, den einzelnen Wissenschaften durch die Rückkehr zu ihren jeweiligen „Sachen selbst“ eine theoretische Grundlage zu verschaffen. Gemäß der in den *Logischen Untersuchungen* und den *Ideen zu einer reinen Phänomenologie* eingeleiteten Kritik der Wissenschaft soll die theoretische Ergänzung der Einzelwissenschaften durch die Ausbildung der ihr je entsprechenden „regionalen Ontologien“ erfolgen (Husserl 1977). Das Gegenstück zur phänomenologischen Kritik an Psychologismus, Naturalismus und

Historismus in der Wissenschaftstheorie – die Husserl nicht nur als Formen des epistemologischen, sondern auch des ontologischen Reduktionismus identifiziert – ist die Idee, eine Vielzahl spezifischer, untereinander irreduzibler ontologischer Disziplinen zu entwickeln, die sich auf verschiedene Regionen des Seins als unterschiedliche „Wissensgebiete“ beziehen (Husserl 1975). Laut dem von Husserl vertretenen ontologischen Pluralismus (Schuhmann 1988) sollen diese eidetischen Wissenschaften die Wissenschaftlichkeit der entsprechenden empirischen Wissenschaften gewährleisten, indem sie eine ontologisch adäquate Abgrenzung ihrer gegenständlichen „Regionen“ vornehmen (Husserl 1977). Bei ihrer Suche nach Kriterien zur Unterscheidung zwischen unbegründeten „Meinungen“, die lediglich den Anspruch erheben, wissenschaftlich zu sein, und streng wissenschaftlichem „Wissen“ (Husserl 1975), stößt die Phänomenologie somit auf den Staat als einen bestimmten Bezugspunkt für eine kategoriale Definition des Gegenstandsgebiets der empirischen Politikwissenschaft.

Aus der Perspektive der phänomenologischen Wissenschaftslehre ist der Staat demnach – um es mit Husserls Begriffen aus den *Ideen* auszudrücken – als „transzendentaler Leitfaden“ einer entsprechenden eidetischen Untersuchung zu betrachten. Ein maßgebendes Problem einer solchen Untersuchung soll nach Husserl das Problem der allgemeinen „Konstitution“ des Staates sein (Husserl 1977, 344). Gemeint ist bei ihm damit selbstverständlich die Konstitution im phänomenologischen und nicht politischen Sinne. Es handelt sich somit nicht um die Analyse der „Staatsverfassung“ im Sinne einer systematischen Gesamtheit normativer Regeln, die vorschreiben, wie der Staat zu sein habe, sondern um eine systematische Beschreibung der apriorischen Struktur des Staates samt seiner ontischen „Sinnschichten“ (Husserl 1952). Indem Husserl das paradigmatische Problem der transzendentalen Konstitution der „Region Ding“ im ersten Band der *Ideen* auf andere Regionen überträgt, weist er selbst direkt auf die Möglichkeit hin, den Staat als eine Urgegenständlichkeit des politikwissenschaftlichen Gegenstandsgebiets aufzufassen. Er definiert dort den Staat als eine der „Gegenständlichkeiten höherer Ordnung“, zu denen er neben den „intersubjektiven Gemeinschaften“ auch „alle Arten von Wertobjekten und praktischen Objekten, alle konkreten Kulturgebilde“ rechnet (Husserl 1971, 344). Wie Husserl feststellt, müssen alle diese Objektivitäten,

„die unser aktuelles Leben als harte Wirklichkeiten bestimmen, wie z. B. Staat, Recht, Sitte, Kirche usw. [...] so wie sie zur Gegebenheit kommen, nach Grundarten und in ihren Stufenordnungen beschrieben und für sie die Probleme der Konstitution gestellt und gelöst werden“ (ibid., 344).

Dass ausgerechnet der Staat als Leitfaden der politischen Phänomenologie dienen sollte, ergibt sich aus der theoretischen Bedeutsamkeit des Staatsbegriffs für die Politikwissenschaft. Im Hinblick auf die von Husserl eingeführte Unterscheidung zwischen statischer und genetischer Phänomenologie sollte die im Rahmen der regionalen Ontologien durchgeführte konstitutive Analyse von den festen – sowohl realen als auch idealen bzw. historisch etablierten und in diesem Sinne traditionellen – Gegenstandsarten ausgehen (Bernet, Kern und Mahrbach 1993, 182). Der Staat als Grundbegriff der politischen Philosophie von Hobbes bis Hegel war somit bereits ein implizites Problem der Phänomenologie, wenn man ihr allgemeines Ziel betrachtet, nämlich „eine prinzipielle Umgestaltung der Philosophie [...] auf den Wegen einer sicher fundierten, sich stetig fortentwickelnden Wissenschaft“ (Husserl *et al.* 1913, 236 V). Insofern die empirische Politikwissenschaft, wie sie in Deutschland um die Jahrhundertwende im Rahmen des positivistischen Paradigmas betrieben wurde, das traditionelle Denken vom Politischen im Sinne des Staates fortsetzte, erweist sich die konstitutive Analyse dieses Phänomens als integraler Bestandteil von phänomenologischen Untersuchungen zu den Grundlagen der Politikwissenschaft. Für die Idee einer politischen Phänomenologie musste insbesondere die von Georg Jellinek, einem der Hauptvertreter des Rechtspositivismus zu dieser Zeit, formulierte Definition des Gegenstands der Politikwissenschaft maßgeblich sein. In seinem 1900 veröffentlichten Hauptwerk *Allgemeine Staatslehre* stellt er eindeutig fest: „Politisch‘ heißt ‚staatlich‘; im Begriff des Politischen hat man bereits den Begriff des Staates gedacht.“ (Jellinek 1900, 180.)

Dass Schuhmann die These vertritt, der Staat sei kein mögliches Problem der konstitutiven Phänomenologie, ergibt sich aus der Frage nach dem Daseinsgrund des Staates innerhalb der Teleologie der Monadenwelt, die er in seiner Studie stellt. Auch wenn die Frage nach der *Staatsfunktion* tatsächlich erst im Rahmen der phänomenologischen Philosophie und nicht der reinen Phänomenologie beantwortet werden kann, fragt die eidetische Ontologie

des Politischen zunächst nach der Objektivität und damit „Wahrheit“ des Staates, also danach, was der Staat seinem Wesen nach ist. Es handelt sich dabei nicht um die Frage nach dem „wahren Staat“, wie sie beispielsweise Platon oder Othmar Spann stellten (Spann 1921), sondern darum, den politikwissenschaftlichen „Gegenstand in einer allgemein anerkannten und verbindlichen Weise zu bestimmen“ (Landgrebe 1969, 7). Wie bereits Landgrebe bemerkt, ist es der Politikwissenschaft, obwohl sie heute als ein Bestandteil der Gesellschaftswissenschaften verstanden und als eine an den Hochschulen vertretene Disziplin anerkannt ist, offensichtlich nicht gelungen, sich von der „politischen Philosophie“ zu emanzipieren (ibid., 8). Im Unterschied zu den zahlreichen anderen Gesellschaftswissenschaften, die sich zu Einzelwissenschaften mit gesichert fortschreitender Methodik entfaltet haben, sieht sie sich ständig „vor Fragen gestellt, die über ihr eigenes, noch gar nicht eindeutig abgegrenztes Gebiet auf die Totalität gesellschaftlicher Beziehungen hinausweisen, in denen das Politische seinen Ort hat“ (ibid., 8).

Wie Voegelin in seiner Kritik am Positivismus in der Politikwissenschaft bereits angemerkt hat, war Husserls Kritik am Psychologismus ein wichtiger Schritt zur Wiederherstellung auch ihrer theoretischen Bedeutung (Voegelin 1952, 11). Die konstitutive Phänomenologie des Staates soll die von Voegelin, Friedrich, Jung und vielen anderen gesuchte Instanz sein, die eine eindeutige Abgrenzung des Fachgebiets der Politikwissenschaft von den zunächst naturwissenschaftlichen und dann anderen sozialwissenschaftlichen Teilgebieten ermöglichen soll (Friedrich 1973, 177; Jung 1973, 149). Selbst Schuhmann gibt in seiner herausragenden Studie an einer Stelle zu, dass der Staat und die Politik für Husserl „fundierte Probleme“ sind, deren Untersuchung „auf die der menschlichen Gemeinschaft überhaupt, ja auf die ihrer Konstituentien“ zurückweist (Schuhmann 1988, 28). Diesem Satz kann man entnehmen, dass der Staat gemäß Schuhmann im Grunde nicht nur zum Problem einer phänomenologischen Metaphysik, sondern auch zum Leitfaden einer konstitutiven Analyse werden kann. Auch Szanto weist in seinem Aufsatz auf die Möglichkeit einer ontologischen Untersuchung sowohl über die statische als auch die genetische Konstitution des Staatsphänomens hin. Wenn er von Husserls genetisch-konstitutiver Phänomenologie des Staates spricht, meint er damit zwar einerseits lediglich die Haltung seiner Staatsphilosophie

gegenüber den beiden historisch vorherrschenden Theorien zum Ursprung des Staates: der naturalistischen und der kontraktualistischen Theorie (Szanto 2023, 421). Andererseits weist er jedoch darauf hin, dass Husserl den Staat nicht nur als „Gegenständlichkeit“, sondern auch als „Persönlichkeit höherer Ordnung“ betrachte. Als solche soll das Staatsphänomen somit für Husserl auch ein Problem der eigentlich genetisch-konstitutiven phänomenologischen Analyse sein, und zwar hinsichtlich seiner sozialontologischen Stiftung im Rahmen der habitualisierten kollektiven Intentionalität (ibid., 426 ff.).

Politische Phänomenologie als Ontologie des Staates

238 Dass Husserl und zahlreiche andere frühe Phänomenologen den Staat tatsächlich als Leitfaden für ihre ontologischen Untersuchungen betrachteten, belegt die stetig wachsende Zahl zeitgenössischer Veröffentlichungen zur politischen Phänomenologie. Neben Szanto und anderen jüngsten Versuchen, die Staatsphilosophie von Husserl zu rekonstruieren (Drummond 2000; Miettinen 2020), gibt es vermehrt wissenschaftliche Arbeiten zu den politischen und damit auch staatsphilosophischen Aspekten der phänomenologischen Untersuchungen von Max Scheler, Dietrich von Hildebrand, Edith Stein, Gerda Walther, Aurel Kolnai, Ludwig Ferdinand Clauss, Adolf Grimme u. a., die sorgfältig dokumentiert wurden (Jung und Embree 2016, 403–433). Trotz des wachsenden Interesses an der Anwendung der Phänomenologie auf die Kritik der Politikwissenschaft und Kritik der politischen Erfahrung überhaupt, sind viele ihrer anderen unbestrittenen Vertreter, wie Adolf Reinach (Reinach 1989), Arnold Metzger (Metzger 1979), Kurt Stavenhagen (Stavenhagen 1936) oder Moritz Geiger (Geiger 1933), noch nicht als solche identifiziert und anerkannt worden, geschweige denn Gegenstand einer systematischen und vergleichenden Untersuchung. Wie auch bei den späteren Ansätzen zur politischen Phänomenologie im Rahmen der französischen, US-amerikanischen und anderen internationalen Strömungen der phänomenologischen Bewegung – Patočkas, Sartres, Merleau-Pontys, Arendts, Ricoeurs, Fanons, Leforts, um nur die bekanntesten von ihnen zu nennen, die heute in unterschiedlichen Sammelbänden zur „politischen Phänomenologie“ untersucht werden (Herrmann, Thonhauser, Loidolt, Matzner und Baratella

2024) – bleibt der methodische Bezug auf die Idee der Phänomenologie entsprungene konstitutive Analyse des Staatsphänomens ein wichtiger Indikator des Phänomenologischen ihrer politischen Phänomenologien.

Als bahnbrechender Bezugspunkt für alle Untersuchungen zum einheitlich Phänomenologischen der verschiedenen Wege, auf denen Phänomenologen zu den politischen „Sachen selbst“ zurückkehrten, bleibt Edith Steins Beitrag zur Ontologie des Staates bestehen. In ihrer Untersuchung folgt sie dem von Husserls Idee der konstitutiven Phänomenologie vorgezeichneten Weg der politischen Ontologie und kombiniert diese auf produktive Weise mit Schellers Sozialontologie und materiellen Werteethik sowie Reinachs reiner Rechtstheorie. In Anknüpfung an den zweiten Band der *Ideen* eröffnet Stein damit den Weg einer Ontologie des Staates und definiert das Gegenstandsgebiet der Politikwissenschaft im Verhältnis zu den Gegenstandsgebieten der Naturwissenschaften, der Psychologie, der Geisteswissenschaften und der Kulturwissenschaften (Stein 2010, 252). Genauso wie die von Reinach betriebene apriorische Rechtslehre, die untersucht, was das Recht überhaupt ist und was alles positives Recht möglich macht (Reinach 1989, 145–146), soll auch die benachbarte apriorische Politikwissenschaft auf diesem Wege nach der Möglichkeit des Staates im Allgemeinen fragen. Neben der ontischen Struktur des Staates – also den konstitutiven Bestandteilen und Gesetzen, die den Staat als Staat ausmachen – sind auch die apriorischen Bedingungen seiner Entstehung und seines Verfalls Gegenstand einer so verstandenen Untersuchung. Indem Stein nach dem „Wert“ und der „Berechtigung“ des Staates fragt, erkennt sie das Staatsphänomen auch als Problem der phänomenologischen Metaphysik an. Mit der Frage, ob dem Staat als solchem ein Wert zukommt, stellt Stein zugleich die durchaus metaphysische Frage, ob es *a priori* überhaupt recht ist, „dass es Staaten in der Welt gibt“ (Stein 2006, 107). Und erst mit dieser Frage greift sie das auf, was Schuhmann zufolge ausschließlich den Staat zum phänomenologischen Problem macht, nämlich die Frage nach der „Rationalität“ des in seiner historischen Faktizität wirklich existierenden Staates.

239

Was Steins Staatsontologie zu einem wichtigen Bezugspunkt für die Suche nach einem möglichen theoretisch einheitlichen Sinn einer politischen Phänomenologie macht, ist insbesondere die Art und Weise, wie die Frage:

„Was ist der Staat eigentlich?“, in ihrem Rahmen gestellt wird (ibid., 107). Es ist darauf hinzuweisen, dass sowohl die ontologische Frage nach dem „Wesen“ als auch die metaphysische Frage nach der *raison d'être* des Staates eine kritische Frage ist. Der Staat ist hier somit keineswegs eine normative oder regulative Idee, sondern ein wie oben genannter Leitfaden der konstitutiven Untersuchung. Die konstitutive Phänomenologie des Politischen, die als Ontologie des Staates auftritt, soll in explizitem Gegensatz zur sowohl empirischen als auch normativen politischen Theorie stehen. Paradigmatisch für jede mögliche politische Phänomenologie wird der Staat hier nicht als eine bestimmte soziale oder rechtliche Tatsache betrachtet, die unter Anwendung objektivistischer, „statistischer“ Forschungsmethoden von der empirischen Politikwissenschaft untersucht werden soll. Genau wie die von Husserl angedeutete mögliche phänomenologische Staatsmetaphysik zielt aber auch Steins ontologischer Ansatz zum Staatsphänomen keineswegs darauf ab, außenpolitische normative Ideale – wie etwa Platons Konzept des vollkommenen Staates, der evangelische Aufruf zur Liebesgemeinschaft oder die föderalistischen Ideale der US-amerikanischen Gründerväter – in die politische Faktizität umzusetzen. Anstatt den Staat von außen zu „rationalisieren“, wird hier nach der Ratio des Staates gefragt – sowohl im Sinne eines Sinngebildes als auch eines politischen Gebildes. Da diese Frage im Rahmen der phänomenologischen Einstellung grundsätzlich offenbleibt, soll die so entworfene politische Phänomenologie in gleichem Maße dazu beitragen, das Staatsgebilde zu dekonstruieren.

Mit der Untersuchung der „ontischen Struktur“ des Staates, also dessen, was den Staat zum Staat macht, ebnet die Ontologie des Staates auch den Weg für eine Anerkennung des konstitutiven Potenzials der Phänomene Konflikt und Dissens. In Nachfolge nicht nur von Husserl, sondern auch Scheler, der den Staat als eine von der „Masse“, „Gemeinschaft“ und „Gesellschaft“ wesentlich unterschiedene „Gesamtperson“ definiert (Scheler 1954, 522–525), wird der Staat aus ontologischer Perspektive als ein sozial fundiertes Phänomen betrachtet (Stein 2006, 30, 81). Gemäß der in *Eine Untersuchung über den Staat* eingeleiteten Konstitutionsanalyse ist der Unterschied zwischen dem Staat und anderen Sozialgebilden – insbesondere verschiedenen Gemeinschafts- und Gesellschaftsformen – in seiner Souveränität zu sehen (ibid., 51). Phänomenologisch soll mit der Souveränität des Staates nicht nur

eine legale „Autarkie“ im Sinne einer rechts-politischen Selbstbestimmung und öffentlichen Anerkennung gemeint sein (ibid., 34). Darunter ist auch eine faktische Selbstgenügsamkeit des Staates zu verstehen, das heißt, dass er „nach außen“ – aber auch nach innen – „abgegrenzt und gesichert sein muss, um in sich bestimmt zu sein“ (Stein 2010, 10). Auch im Rahmen der politischen Ontologie wird somit der Staat, um mit Husserl zu sprechen, als eine der „harten Wirklichkeiten“ definiert, die sowohl das aktuelle Leben bestimmen als auch gegenüber diesem Leben in seiner historischen Faktizität gesichert sein müssen. Konkret gesprochen: Um souverän und in sich bestimmt zu sein, muss der Staat gegen die militärische oder wirtschaftliche Überlegenheit eines anderen Staates sowie gegen innere Anarchie gesichert werden (Stein 2006, 11). Da sich die Analyse der ontischen Struktur des Staates an der Definition orientiert, die einerseits in Jellineks *Allgemeiner Staatstheorie* und andererseits in Hobbes' *Leviathan* enthalten ist, liegt das Wesen des Staates aus ontologischer Sicht gleichermaßen in seiner gesellschaftlichen Anerkennung wie in seiner politischen Macht. Der Staat als Träger der Souveränität wird in ihrem Rahmen mit Pufendorf als eine *incredibile quoddam et monstro simile* 241 Gegenständlichkeitsart bezeichnet (ibid., 15). In ihrer „Monstrosität“ soll diese vergegenständlichte Gesamtpersönlichkeit sowohl das Recht haben, Recht zu setzen, als auch über die „Zwangsmittel“, also das Weber'sche Monopol legitimer physischer Gewalt, zu verfügen (ibid., 51).

Der Streit um die Existenz des Staates

Um die Frage zu beantworten, inwieweit Staatsgewalt zusammen mit anderen Irrationalitäten „unseres aktuellen Lebens“ zu einem Problem der politischen Phänomenologie werden kann, erweist sich die Frage nach der Realität des Staates als von entscheidender Bedeutung. Mit dieser Frage – die weit über die nach dem Wesen oder Daseinsgrund des Staates hinausgeht – eröffnet sich nicht nur das fundamentale Problem des Idealismus bzw. Realismus der Phänomenologie. Es handelt sich damit auch um die Frage nach dem Verhältnis der Phänomenologie zu dem sogenannten politischen Realismus. Zum Abschluss dieses Beitrags soll lediglich ganz allgemein auf den möglichen Weg zur Beantwortung dieser Frage hingewiesen werden.

Er führt über die kritische Ergänzung einer ontologisch-metaphysischen Definition des Staates um die Bestimmung der Seinsweise dieser „monströsen“ Gegenständlichkeit durch die staatstheoretischen Implikationen von Ingardens Ontologie des literarischen Kunstwerks und Reinachs reiner Rechtslehre. Zwar haben weder Reinach noch – geschweige denn – Ingarden eine faktische Bestimmung der Seinsweise des Staates geliefert, die Gegenstand einer historischen Rekonstruktion werden könnte. Entsprechend der hier vertretenen kritisch-historischen Fragestellung lassen sich ihre Ansätze jedoch im Hinblick auf ihren möglichen Beitrag zur politischen Phänomenologie im Sinne der Staatsphänomenologie analysieren.

242 Ausgangspunkt für die Frage nach der Seinsweise des Staates kann die wissenschaftskritische Definition der Politikwissenschaft als Subdisziplin der Kulturwissenschaften sein. Eine solche wird in Steins *Beiträgen zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften* vorgezeichnet. Insofern das Gegenstandsgebiet der Kulturwissenschaften nach ihrer kritischen Abgrenzung die „objektiven Geistesgestaltungen“ als seine eigenen Gegenständlichkeitsarten umfasst (vgl. Stein 2010, 249), kann man daraus ableiten, dass sich der Staat aus dieser Sicht ebenfalls als eine dieser objektiven Geistesgestaltungen erweist. Der Staat lässt sich aus der regionalontologischen Perspektive als eine geistige Realität definieren wie die „griechische Sprache“, das „römische Recht“ oder „Goethes Dichtung“ (Stein 2010, 251). Nach dieser Definition ist der Staat, wie andere Geistesgebilde auch, eine „überindividuelle geistige Realität“ oder, um mit Husserls Worten zu sprechen, eine intersubjektive Leistung, die in den Bereich des Hegel'schen objektiven Geistes fällt (ibid., 247). Der ontologische Status des Staates als überindividuelle geistige Realität lässt sich zwar aus phänomenologischer Perspektive keineswegs auf ein rein geistiges Phänomen reduzieren. Der Staat muss als eine Gegenständlichkeit betrachtet werden, die wie andere faktische Realitäten eine gemischte Realität ist und „sich aus verschiedenen Seinsbereichen zusammensetzt“ (ibid., 259). Die phänomenologische Antwort auf die Frage nach dem ontologischen Status bzw. der Seinsweise des Staates müsste demnach in ihrer Allgemeinheit lauten, dass er eine objektive Geistesgestaltung ist, die „irgendeinem ungeistigen Material eingebildet“ ist (ibid., 249).

Der Sinn, in welchem der Staat aus der Perspektive der politischen Phänomenologie „real“ ist, lässt sich durch einen Verweis auf Roman Ingardens Ansatz zum ontologischen Status kultureller Phänomene verdeutlichen. Besonders aufschlussreich ist in diesem Zusammenhang Ingardens Ontologie des literarischen Kunstwerks, das er als rein intentionales Phänomen definiert. Das Motiv, das Ingarden zu einer phänomenologischen Analyse dieser Entität veranlasste, war bekanntlich seine Kritik an Husserls transzendental-idealistischer Auffassung der Welt als intentionaler Leistung des transzendentalen Bewusstseins. Indem Ingarden darauf abzielt, die reale Existenz der Welt der rein intentionalen Existenz des literarischen Kunstwerks im weitesten Sinne gegenüberzustellen, liefert er zugleich das analytische Werkzeug, um auch den Streit um die Existenz des Staates zu entscheiden. Insofern er wissenschaftliche Werke, Zeitungsartikel, Polizeinotizen, Tagebücher, Autobiografien, Aufzeichnungen von Erinnerungen, „kinematographische Werke (Lustspiele, Dramen usw.), alle Pantomimen, aber auch das im Theater aufgeführte Schauspiel“ usw. in die Kategorie der weit gefassten literarischen Werke einbezieht (Ingarden 1972, 6), ebnet er den Weg für die Anerkennung der schriftlichen Staatsverfassung als „Grenzfall“ eines Werkes dieser Art. Die Definition des Staates als einer Realität, die sich wie Goethes Dichtung nicht auf „Schriftzeichen, Papier, Tinte und Feder“ als existentiell autonome Objekte natürlicher Erfahrung reduziert (Stein 2010, 249), die zum Verfassen der Verfassung dieses Staates verwendet werden –, ermöglicht es, dieses grundlegende politische Phänomen als eine rein intentionale Objektivität zu betrachten. Was den Staat als politisches Kunstwerk von einem literarischen Kunstwerk unterscheiden würde, wäre aus dieser Perspektive nicht so sehr ihre unterschiedliche Seinsweise, sondern ihre radikal unterschiedliche Bedeutsamkeit für das Leben (Gniazdowski 2022, 237–255).

243

Die ontologischen Voraussetzungen von phänomenologischen Ansätzen zum Phänomen des Staates scheinen somit den politischen Realismus, der einer politischen Phänomenologie zugeschrieben werden kann, in der Tat erheblich einzuschränken. Gleichzeitig steht außer Frage, dass eine bestimmte Art des Realismus, auch in Bezug auf „überindividuelle Geistesgebilde“, von der Idee der Phänomenologie klar vorgezeichnet ist. Was Adolf Reinach

betrifft, so vertritt er in Bezug auf rechtliche Gebilde die Auffassung, dass diese keine bloßen „Schöpfungen der rechtsetzenden Faktoren“ seien, sondern „ein Sein besitzen, so gut wie Zahlen, Bäume oder Häuser“ (Reinach 1989, 143). In Anlehnung an Husserls Aussage aus den *Logischen Untersuchungen*, wonach es gilt: „Was wahr ist, ist absolut, ist ‚an sich‘ wahr; die Wahrheit ist identisch eine, ob sie Menschen oder Unmenschen, Engel oder Götter erfassen“ (Husserl 1975, 125), behauptet Reinach, dass das Sein der spezifischen rechtlichen Strukturen „unabhängig davon ist, ob es Menschen erfassen oder nicht, dass es insbesondere unabhängig ist von allem positiven Rechte“ (Reinach 1989, 143). Die Frage ist vielmehr, inwieweit der logische Realismus der Rechtsphänomenologie einen ebenso entschiedenen Realismus hinsichtlich der Existenz des Staates impliziert. Anders ausgedrückt: Hat der Staat aus der Perspektive sowohl der Rechts- als auch der politischen Phänomenologie ein Sein, so gut nicht nur wie Zahlen, sondern auch wie Bäume, Häuser oder Fäuste?

Ausblick: Zu einer genetischen Phänomenologie des Staates

Die Frage, wie der Staat als offensichtlich lebensbedeutsame Gegenständlichkeit zum Problem der politischen Phänomenologie werden kann, hängt eng mit der Frage zusammen, wie die Phänomenologie selbst als „radikale Kritik des Lebens“ (Husserl 1959, 154) möglich ist. Der von der Idee der Phänomenologie als Wissenschaftskritik vorgezeichnete Weg der Ontologie des Staates und seiner „statischen“ Konstitutionsanalyse wurde von Husserl und seinen Nachfolgern bezüglich anderer Gegenständlichkeitsarten, u. a. der der Geometrie, im Rahmen der sogenannten genetischen Phänomenologie weitergeführt (Husserl 1976, 365–386). Auch im Zusammenhang der Frage nach der Staatskonstitution wurde von den Phänomenologen die „Ursprungsfrage“ gestellt, das heißt die nach der nicht bloß historischen, sondern „transzendentalen“ Genese des Staates (Held 2010). In Bezug auf diese faktische Fragestellung muss auch die Frage aufgeworfen werden, wie eine solche genetische Phänomenologie des Staates möglich ist, und auch, inwieweit sie zu einer Kritik des Staates in einem radikalen, weder theoretisch noch politisch naiven Sinne beitragen kann.

Aus der Perspektive der Unterscheidung zwischen „statischen“ und „genetischen“ Methoden der Konstitutionsanalyse kann die Kritik der Politikwissenschaft, die sich vom Begriff des Staates als ihrem transzendentalen Leitfaden leiten lässt und darauf abzielt, die Übereinstimmung dieser Wissenschaft mit den politischen „Sachen selbst“ zu begründen, nur als erste Problemannäherung betrachtet werden. Im Lichte der in der *Krisis der europäischen Wissenschaften* entwickelten Idee der Phänomenologie kann sich die Rechtfertigung der Rationalität der empirischen, „objektivistischen“ Politikwissenschaft nicht auf ihre nachträgliche Kritik innerhalb einer eidetischen, regionalen Ontologie beschränken. In Anlehnung an den Weg der Wissenschaftskritik aus Husserls Untersuchung über den Ursprung der Geometrie sollte sich die politische Phänomenologie nicht nur auf die „überlieferte“ Politikwissenschaft konzentrieren (Husserl 1976, 365). Ergänzend zu dieser Kritik sollte, um Husserl zu paraphrasieren, „eine Untersuchung des ursprünglichen Sinns“ der historisch überlieferten Politikwissenschaft erfolgen (ibid.). Wie Husserl, der seine Untersuchung zum Ursprung der Geometrie nicht als „philologisch-historische Frage“ verstand (ibid., 366), sollte auch die genetische politische Phänomenologie nicht darauf abzielen, die Genealogie des Objektbereichs der politischen Philosophie nachzuzeichnen, die als „richtig“ und „gültig“ angesehen wird. Vielmehr hat sie die Aufgabe, die genetische Analyse der tiefsten, nicht nur aktiven, sondern auch passiven, affektiven „Konstitutionsschichten“ der Objektivität zu betreiben, die historisch in der verbalen Form des Staates konzeptualisiert wurde. Erst dann kann die genetische politische Phänomenologie eine radikale Kritik an ihrer modernen, vermeintlich selbstverständlichen Bedeutung ermöglichen.

245

Bibliography | Bibliografija

- Bedorf, Thomas, und Steffen Herrmann. 2020. „Three types of political phenomenology.“ In *Political Phenomenology. Experience, Ontology, Episteme*, hrsg. von T. Bedorf und S. Herrmann, 1–14. London und New York: Routledge.
- Bernet, Rudolf, Iso Kern und Eduard Marbach. 1993. *An Introduction to Husserlian Phenomenology*. Evanston: Northwestern University Press.
- Drummond, John. 2000. „Political Community.“ In *Phenomenology of the Political*, hrsg. von K. Thompson und L. Embree, 29–53. Dordrecht: Kluwer.

- Friedrich, Carl Joachim. 1973. „Phenomenology and Political Science.“ In *Phenomenology and the Social Sciences*. Vol. 2, hrsg. von M. Natanson, 175–197. Evanston: Northwestern University Press.
- Geiger, Moritz. 1933. *Der Staat*. Manuskript A X I C2. München: Bayerische Staatsbibliothek.
- Gniazdowski, Andrzej. 2022. „The Constitution of the State as a Problem of Phenomenology.“ *Logos i Ethos* 2 (60): 237–256.
- Held, Klaus. 2010. *Phänomenologie der politischen Welt*. New York: Peter Lang.
- Herrmann, Steffen, Gerhard Thonhauser, Sophie Loidolt, Tobias Matzner und Nils Baratella (Hrsg.). 2024. *The Routledge Handbook of Political Phenomenology*. New York: Routledge.
- Husserl, Edmund. 1952. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. Hrsg. von W. Biemel. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- . 1959. *Erste Philosophie (1923/4). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*. Hrsg. von R. Boehm. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- . 1968. *Briefe an Roman Ingarden. Mit Erläuterungen und Erinnerungen an Husserl*. Hrsg. von R. Ingarden. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- . 1975. *Logische Untersuchungen. Erster Band*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- 246 ---. 1977. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Hrsg. von K. Schuhmann. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- . 1993. „Die Frage nach dem Ursprung der Geometrie als intentional-historisches Problem.“ In E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934–1937*, hrsg. von R. Boehm et al., 365–386. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- . 1994. „Brief an Dietrich Mahnke, 4–5 Mai 1933.“ In E. Husserl, *Briefwechsel. Bd. III: Die Göttinger Schule*, hrsg. von E. Schuhmann und K. Schuhmann. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, Edmund, et al. 1913. „Vorwort.“ *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* 1 (1): V–VI.
- Jung, Hwa Yol. 1973. „A Critique of the Behavioral Persuasion in Politics: A Phenomenological View.“ In *Phenomenology and the Social Sciences*. Vol. 2, hrsg. von M. Natanson, 133–174. Evanston: Northwestern University Press.
- . 1979. *The Crisis of Political Understanding. A Phenomenological Perspective in the Conduct of Political Inquiry*. Pittsburg: Duquesne University Press.
- Jung, Hwa Yol, und Lester Embree (Hrsg.). 2016. *Political Phenomenology*. Cham: Springer.
- Ingarden, Roman. 1972. *Das literarische Kunstwerk*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Jellinek, Georg. 1900. *Allgemeine Staatslehre*. Berlin: Verlag von O. Häring.

- Landgrebe, Ludwig. 1969. *Über einige Grundfragen der Philosophie der Politik*. Wiesbaden: Springer Fachmedien.
- . 1976. „Die Phänomenologie als transzendente Theorie der Geschichte.“ In *Phänomenologie und Praxis*, hrsg. von E. W. Orth, 17–47. Freiburg/München: Karl Alber.
- . 1982. *Faktizität und Individuation. Studien zu den Grundfragen der Phänomenologie*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Miettinen, Timo. 2020. *Husserl and the Idea of Europe*. Evanston: Northwestern University Press.
- Reinach, Adolf. 1989. „Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechtes.“ In A. Reinach, *Sämtliche Werke*, hrsg. von K. Schuhmann und B. Smith, 141–278. München/Hamden/Wien: Philosophia Verlag.
- Scheler, Max. 1954. *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus. Gesammelte Werke. Band 2*. Hrsg. von Maria Scheler. Bern: Francke Verlag.
- Schuhmann, Karl. 1988. *Husserls Staatsphilosophie*. München: Karl Alber.
- Staudigl, Michael (Hrsg.). 2025. *Phänomenologie des Politischen. Konturen, Konstellationen, Kontexte*. Wiesbaden: Springer.
- Spann, Othmar. 1921. *Der wahre Staat. Vorlesungen über Abbruch und Neubau der Gesellschaft*. Leipzig: Verlag von Quelle und Meyer.
- Stavenhagen, Kurt. 1936. *Kritische Gänge in die Volkstheorie*. Riga: Verlag der Akt. Ges. „Ernst Plates“.
- Stein, Edith. 2006. *Eine Untersuchung über den Staat*. Freiburg/Basel/Wien: Herder.
- . 2010. *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*. Freiburg/Basel/Wien: Herder.
- Szanto, Thomas. 2023. „Husserl on the state: a critical reappraisal.“ *Continental Philosophy Review* 56: 419–442.
- Voegelin, Eric. 1952. *The New Science of Politics. Introduction*. Chicago: The University of Chicago Press.

„VERHEYTERUNG“

**ÜBER DAS WAHRHEITSGESCHEHEN, ERÖRTERT IM RÜCKBLICK
VON MARTIN HEIDEGGERS EREIGNISDENKEN AUF DIE
FUNDAMENTALONTOLOGIE UND IM HINBLICK AUF DEN
GRUNDTVOLLZUG DES PSYCHOTHERAPEUTISCHEN PROZESSES**

Johannes VORLAUFER

Schrebergasse 6a, A-2231 Strasshof, Österreich

johannes.vorlaufer@gmail.com

**“Becoming Cheerful.” On the Truth Process, Discussed from the Retrospect of
Martin Heidegger’s Thinking of Enowning with Regard to Fundamental Ontology
and from the Prospect of the Practice of Psychotherapeutic Proceedings**

Abstract

In Heidegger’s later writings, the concepts of cheerfulness and “Verheyterung” (“becoming cheerful”) appear frequently. When “it” becomes true, the world becomes

cheerful, and then “enowning” prevails. Therefore, Heidegger’s spelling of truth as “Wahrheyt” is not a quirk or a literary “joke,” but rather an indication of the connection between cheerfulness and truth, and, at the same time, an acknowledgement of the depth of our experience of being as a moment of healing our being-in-the-world in the mode of fallenness. Could the terminology of “Verheyterung” be used to describe a fundamental event in the psychotherapeutic process?

Keywords: cheerfulness, becoming cheerful, amusement, melancholy, carelessness.

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

Povzetek

250 V Heideggrovih poznejših spisih se pogosto pojavlja pojmovnost vedrine in »zvedrênja [Verheyterung]«. Ko »se godi« resnica, se svet zvedri in tedaj vlada »dogodje [Ereignis]«. Zato Heideggrovo črkovanje besede za resnico, »Wahrheyt«, ni nikakršna čudaška duhovitost ali literarna »šala«, temveč prej naznaka povezave med vedrino in resnico ter hkrati pripoznanje globine našega izkustva biti kot dejavnika zacelitve naše biti-v-svetu znotraj modusa zapadanja. Ali lahko terminologijo »Verheyterung« uporabimo za opis temeljnega dogajanja v okviru psihoterapevtskega procesa?

Ključne besede: vedrina, zvedritev, razvedrilo, naveličanost, brezskrbnost.

„Alles dies innerhalb einer unaufhaltsamen Verödung des Daseins.“

Martin Heidegger, *Vermächtnis der Seinsfrage*

(Heidegger 2025b, 372).

Einleitung¹

Gemäß den Protokollen der *Zollikoner Seminare* vom 6. und 9. Juli 1964 sagt Heidegger zur Bemerkung eines Seminarteilnehmers betreffend die gute Stimmung: „Ja, dann ist man heiter, frei.“ (Heidegger 2006, 17.) Zwar geht Heidegger hier nicht näher auf den Begriff der Heiterkeit ein, dennoch kann diese unkommentierte und leicht zu überlesende Bemerkung hellhörig machen, denn es ist nicht auszuschließen, dass er hier nicht nur die Gestimmtheit der Heiterkeit als frei bezeichnen will, sondern implizit auch eine Kritik an der ideologischen Formel: „Arbeit macht frei“, anbringen möchte. Im „Feldweg“, wo der Begriff der Heiterkeit eine wichtige Rolle spielt, wendet sich Heidegger jenseits politischer Instrumentalisierung von Arbeit sogar explizit gegen den „Unfug des nur Arbeitens, der, für sich betrieben, allein das Nichtige fördert“ (Heidegger 1983, 88 f.). Im Begriff des „Unfugs“ sollte man keine moralische Kritik, sondern vor allem die im Ereignisdenken bedachte Fügbarkeit des Daseins hören.

251

Könnte Heideggers Randbemerkung zur Heiterkeit auch für das emanzipatorische Bestreben der – nicht nur daseinsanalytischen – Psychotherapie wegweisend sein? Warum aber macht Heiterkeit „frei“? Und wovon befreit sie? Und: Befreit *jede* Form von Heiterkeit, oder gibt es auch „Heiterkeiten“, die eine „ursprüngliche“ im Sinne einer befreienden Heiterkeit gerade verdecken? Wenn eine an Heidegger orientierte Psychotherapie beabsichtigt, den Patienten umzustimmen, warum dann gerade zur Heiterkeit und nicht etwa zur „Gelassenheit“, zum Optimismus, zum Defaitismus oder zur „Entschlossenheit“? Soll etwa gelernt werden, sich zu amüsieren oder einen

¹ Hinweis: Erste Überlegungen des Autors zum Begriff der Heiterkeit finden sich unter dem Titel „Wissende Heiterkeit und heitere Gelassenheit. Ein phänomenologischer Versuch über den Begriff des Heiteren im Denken Martin Heideggers“ (erscheint demnächst in: *Perspektiven der Philosophie. Neues Jahrbuch*). Der vorliegende Text sucht diese Überlegungen in Hinblick auf das Verständnis von Psychotherapie als Wahrheitsgeschehen fortzusetzen.

Humor zu entwickeln? Oder bloß eine unerschütterliche Fröhlichkeit zwecks Stärkung der Resilienz? Soll, schlicht und zugespitzt gefragt, das Kriterium einer „effizienten“ Psychotherapie darin bestehen, dass die Patientinnen und Patienten sich nach der Therapie mit Frohlocken und Jubel verabschieden – sich quasi von der Therapiesitzung direkt ins Shopping-Vergnügen oder in den Freizeitclub stürzen, oder auch einer „nützlichen“ Tätigkeit nachgehen? Der mögliche Bezug von Heiterkeit und Psychotherapie impliziert daher wesentliche Fragen, etwa: Ist eine Psychotherapie eine heitere Angelegenheit? Oder ist die Auseinandersetzung mit Verletzungen und Kränkungen nicht viel zu ernst, ja oftmals sogar todernst, um hier an Heiterkeit zu denken? Schließlich geht es um unsere Existenz in all ihrer Abgründigkeit, um unsere Verzweiflungen und Hoffnungen – und nicht zuletzt um unsere oftmals, etwa in den Träumen, verborgenen Selbst-Bilder, bis hin zu Illusionen, deren Hartnäckigkeit uns belasten und die Weite und Tiefe unseres Daseins verschließen können. Entscheidend aber bleibt die Grundfrage, worin eine „ursprüngliche“, ins Freie führende Heiterkeit beruht.

252 Medard Boss schreibt in einem Brief an Heidegger, der zugleich das Schlusswort der *Zollikoner Seminare* bildet: „Ihrem Wunsch, die Hilfe Ihres philosophischen Denkens möglichst vielen leidenden Menschen angedeihen zu lassen, und meinem Bedürfnis nach einem soliden Rückhalt für meine ärztliche Wissenschaft entsprang die gemeinsame Idee der Zollikoner Seminare.“ (Heidegger 2006, 365.)² Heidegger meint es offenbar ernst mit seinem Hilfsangebot, doch kann es tatsächlich ernst gemeint sein? Ist sich denn die Philosophie mit der Last ihrer Geschichte nicht selbst genug des Problematischen? Hat sie nicht genug mit sich selbst zu tun? Braucht sie nicht sogar selbst Hilfe seitens der Wissenschaften, der Religionen, der Psychotherapie, um sich in ihrer eigenen abgründigen Fragwürdigkeit zu ertragen? Kann Philosophie oder das Philosophieren sogar leidenden Menschen helfen, wo sie doch seit ihrem Beginn eher dazu beigetragen hat, alles zu verkomplizieren so, dass „normale“ Menschen philosophische Texte

2 Ähnlich schreibt Boss im Erinnerungsband an Heidegger: Heidegger verriet ihm, „er hätte sich erhofft, sein Denken könnte durch mich, den Arzt und Psychotherapeuten, die Enge von Philosophie-Stuben sprengen und viel weiteren Kreisen, namentlich einer grossen Zahl Leidender zugute kommen“ (Boss 1977, 31).

oftmals meiden? Eine Bemerkung in den *Schwarzen Heften* sollte in diesem Zusammenhang beachtet werden: „Der [...] Irrtum, in dem man sich gern aufhält, ist die Meinung, die Denker seien Medizinmänner. Nicht als ob man von ihnen ernstlich eine medicina mentis erwartete, aber man wartet auf ein Seelenheil.“ (Heidegger 2015, 338.) Welche „Hilfe“ ist also von der Philosophie und vom Denken Heideggers zu erwarten? „Hilft“ uns sein Denken, uns zu „verheytern“, eine Heiterkeit zu erfahren, die dann vielleicht doch heilend bzw. „heilsam“ sein könnte?

Der Begriff der Heiterkeit hat eine lange, verschlungene Geschichte und ist nicht eindeutig, im Gegenteil³ – und auch Heideggers eigene Verwendung des Begriffs schwankt. Trotzdem sei in aller Vorsicht versucht, Heideggers Verständnis von Heiterkeit nachzuzeichnen und einen möglichen Bezug zur Psychotherapie sichtbar zu machen. Er spricht in den veröffentlichten Schriften vor allem im Zusammenhang mit Hölderlin von der Heiterkeit und vom Heiteren, der Begriff der Verheiterung selbst wird in der Kleinstschrift „Der Feldweg“ tiefsinnig verwendet. In den unveröffentlichten Manuskripten der *Schwarzen Hefte* schreibt Heidegger wiederholt von Heyterkeit, Wahr-Heyt und Verheyterung. Der „Tippfehler“, Verheyterung mit „Y“ zu schreiben, ist Absicht: Er soll von vornherein falsche Erwartungen eines Späßes hintanhaltend.

253

Für unsere Frage nach der Psychotherapie ist also etwas Ernstes angedeutet: es geht um „Wahr-Heyt“, in ihr ruht die Verheyterung von Welt. Dieser Gedanke soll in den vorliegenden Überlegungen entfaltet werden. Darin werden viele Aspekte von Heideggers Denken der Heiterkeit ausgespart oder nur angedeutet, so z. B. seine Hölderlin-Interpretationen oder kleinere Hinweise wie der im „Feldweg“, dass Heiterkeit ein „Tor zum Ewigen“ sei. Die Aufnahme dieser Winke würde umfangreiche Erörterungen erfordern. Der Autor bemüht sich vor allem zu zeigen, dass Heiterkeit bei Heidegger kein „Randthema“, sondern schon in *Sein und Zeit* ein zentrales Denkmotiv ist. In einem ersten Schritt wird dem Begriff des Trübsinns nachgegangen, den die Analyse des Verfallens als Privationserfahrung von „Heiterkeit“ freilegt. Es

3 Für einen ausführlichen Einblick in die Etymologie des Heiterkeitsbegriffs und eine kurze Darstellung philosophiegeschichtlicher Konzeptionen siehe Kiedaisch und Bär 1997.

könnte sein, dass Amüsement als die vorherrschende Weise von „Heiterkeit“ eine „ursprüngliche“ gerade verdeckt. Der nächste Schritt geht dem feiertäglichen Gang auf dem Feldweg nach. Erweitert man diesen Begriff um den bei Heidegger später verwendeten des „Wegfeldes“, dann erfährt vielleicht nicht nur der Landmann eine heitere Gelassenheit, und man verhindert auch eine rezeptionsgeschichtlich mögliche Einengung auf historisch bestimmte Verhältnisse. Der hier verwendete Ausnahmebegriff des „Kuinzigen“ mag auch und gerade für das Ereignisdenken wegweisend sein, dem sich der dritte Gedankenschritt widmet. Heidegger begreift hier Verheyterung aus der Wahrheytt des Seyns. Mit der Frage nach dem „Kuinzigen“ in der Praxis der Psychotherapie möchten die Zugänge zu Heideggers Heiterkeitsverständnis zusammengefasst und die These fundiert werden: Heideggers Frage nach der Wahrheit des Seins berührt nicht nur den psychotherapeutischen Prozess, sie trägt ihn sogar.⁴

254

1. Überdruss und Trübsinn im Amüsement: Über die Privationserfahrung von Heiterkeit in Heideggers fundamentalontologischer Analyse der Alltäglichkeit

In *Sein und Zeit* wird Heiterkeit am Rande erwähnt, wo Heidegger den Begriff von der „Sorge“ abgrenzt: Diese „hat nichts zu tun mit ‚Mühsal‘, ‚Trübsinn‘ und ‚Lebenssorge‘, die ontisch in jedem Dasein vorfindlich sind. Dergleichen ist ontisch nur möglich ebenso wie ‚Sorglosigkeit‘ und ‚Heiterkeit‘, weil Dasein *ontologisch* verstanden Sorge ist.“ (Heidegger 1977, 77.) Die *ontologisch* verstandene Sorge – von Heidegger mit „Selbstsorge“ gleichgesetzt (vgl. Heidegger 1977, 256) und Mitte der verbal zu verstehenden „Eigentlichkeit“ – wäre somit nicht der Gegenentwurf zur Heiterkeit, sondern gerade ihr Fundament.⁵ Dass Heidegger hier „Heiterkeit“ so wie die anderen Begriffe unter Anführungszeichen setzt, weist einerseits darauf hin, dass die Phänomene vieldeutig sein könnten, und andererseits darauf, dass

4 Dass auch Freuds Psychoanalyse zureichend nur als Wahrheitsgeschehen zu verstehen ist, hat Wucherer-Huldenfeld in zahlreichen Studien dargelegt (vgl., z. B., Wucherer-Huldenfeld 1994).

5 Diesen Ansatz verfolgt auch Irene Borges-Duarte (2021), indem sie Heideggers Heiterkeitsverständnis als Postulat einer Versöhnung mit dem Alltag entfaltet.

Heiterkeit zur ebenso vieldeutigen „Sorglosigkeit“ in einer eigentümlichen Beziehung steht, denn in alltäglicher Konnotation „klingt“ Heiterkeit nach einem hohen Maß an Sorglosigkeit im Sinn einer Freiheit von Sorgen. Heideggers Abgrenzung ist somit eine Problemanzeige und führt ihn auf weit verzweigte Denkwege, die das Alltagsverständnis kritisch sehen lassen und terminologisch die miteinander verschlungenen ontischen und ontologischen Begriffe voneinander abzugrenzen suchen. In Anlehnung an seine eigene noch zu erörternde Terminologie könnte man sagen: er führt das Alltagsverstehen „hinters Licht“. Dann manifestiert sich die alltäglich-ontisch verstandene Sorglosigkeit als die Wurzel von Trübsinn.

In den *Beiträgen* greift Heidegger den Begriff der Sorge wiederum auf und vertieft das in *Sein und Zeit* bereits implizit Gesagte: Sorge wird einerseits in Beziehung gesetzt zur Wahrheit des Seyns, andererseits als Austrag des Zugewiesenen verstanden: „Sorge ist als Beständnis des Da-seins die vorgreifende Entschiedenheit zur Wahrheit des Seyns und die Zugewiesenes austragende Verhaftung in das Da zumal“ (Heidegger 1989, 35).⁶ Darin ist verborgen eine Kritik am alltäglichen Sorglosigkeits- und Heiterkeitsverständnis formuliert und zumal eine Begründung jener Heiterkeit enthalten, die man im Sinne Heideggers als „ursprüngliche“ Heiterkeit bezeichnen könnte und die er dann immer wieder sprachlich als „die Heytere“ bzw. als „Heyterkeit“ fasst. In der radikalisierten Erfahrung von Sein als Geschehnis der ἀλήθεια im Ereignisdenken intensiviert sich somit die Frage nach der Heiterkeit – Heidegger spricht nun von einer *Grund*-Erfahrung: „Die Grunderfahrung der Verheiterung des Seyns (*ver*-sammelnd – steigernd ins Eigene der Heiterung).“ (Heidegger 2018a, 549.)

255

Dieser Gedanke wird in *Sein und Zeit* vorbereitet. Wenn Heidegger hier die Gestimmtheit des Daseins bedenkt, spricht er auch von Heiterkeit, ohne sie allerdings phänomenologisch auszulegen (vgl. Heidegger 1977, 456). Vielmehr wird ihm das Andere der Heiterkeit zum Thema, nämlich die uns vertraute Erfahrung, dass „das Dasein ihm selbst überdrüssig wird. Das Sein

6 Von dieser Verhaftung in das Da spricht Heidegger in den Zollikoner Seminaren, wenn er wiederholt die Phänomene der Be- und Entlastung erörtert und in der ekstatischen Struktur des Daseins verortet sieht (vgl. v. A. Heidegger 2006, 180).

ist als Last offenbar geworden. Warum, *weiß* man nicht.“ (Heidegger 1977, 179.) Warum ist uns dieses Wissen entzogen, wenn es doch um uns selbst geht? „Man“ weiß es nicht – weiß es Heidegger? Um dem nachzugehen, bedarf es eines erweiterten Blickfelds. In unserer alltäglichen Lebenswelt wird viel unternommen, um von dieser Last nichts zu wissen, nichts wissen zu müssen, aber auch nichts wissen zu wollen: Überdruß, Trübsinn und die Last des Daseins werden mit großem Aufwand an Technik und Geld zu vertreiben oder zumindest zu „zerstreuen“ versucht, um in einer entspannten „Sorglosigkeit“ Heiterkeit aufkommen zu lassen. Dem Zeit-Vertreib und dieser Sorglosigkeit widmen sich inzwischen ganze Industriezweige: Nicht nur etwa die Versicherungsindustrie, sondern auch die Unterhaltungsindustrie, deren „Sorge“ der langen Weile gilt, sucht ein mögliches abgründiges Nichts zu vertreiben. Ein Moment dieses zeitvertreibenden Umgangs mit der Zeit ist die auch empirisch feststellbare Beschleunigung unserer Lebenswelt (vgl. Rosa 2016). Das Optimieren des Zeitkonsums und die unter dem Begriff des Genusses und des In-der-Gegenwart-Lebens subsumierte Intensivierung des freizeitlichen Unterhaltungs- und Vergnügungsbetriebs geraten inzwischen zu einem Zwang, der sogar schon entschleunigende Gegenbewegungen hervorgebracht hat. Doch auch diese gegenläufigen Entwicklungen belegen nicht, dass man „weiß“, warum einem das Sein als Last erscheint. Und noch weniger weiß man alltäglich, was mit Sein und Da-sein überhaupt gemeint ist – und man muss dies auch nicht wissen, sofern es im Alltag darum geht, ihn zu meistern im Sinne des „Bewältigens“, die zugeschriebenen Rollen gut auszufüllen und zum Funktionieren des Ganzen der Lebenswelt beizutragen. Man könnte auch sagen: Sich um das Lebensnotwendige zu sorgen, nicht aber dem Nicht-Notwendigen und dem in diesem Sinne Nutzlosen Raum zu geben – schließlich kann man im „laufenden Betrieb“ mit dem Nicht des Nicht-Notwendigen „nichts Vernünftiges“ anfangen.⁷

Die Notwendigkeit, die alltäglichen Erfahrungen von Heiterkeit kritisch zu beleuchten, teilt Heidegger etwa mit Vertretern der Frankfurter Schule.

7 Und man könnte ergänzend auch noch fragen, ob die historische Ablöse des Feiertags durch die Freizeit schon zureichend rezipiert wurde und ob wir verstehen, worin ihr spezifisch „Freies“ als eine Weise des „Nichts“ beruht.

So haben Max Horkheimer und Theodor W. Adorno in ihrer *Dialektik der Aufklärung* (Adorno 1981) den Amüsierbetrieb der Unterhaltungsindustrie einer umfassenden Kritik unterzogen.⁸ In ihm wird Heiterkeit zur Affirmation, Bejahung der eigenen Unterwerfung: Sie ist den Autoren Flucht „vor dem letzten Gedanken an Widerstand. [...] Die Befreiung, die Amusement verspricht, ist die von Denken als von Negation.“ (Adorno 1981, 167.) Demonstriert wird dies etwa am Beispiel der Comicfilme. Demnach gibt es aus der Sicht der *Kritischen Theorie* Formen von Heiterkeit, in der sie „entstellt“ wird. So schreibt Adorno 1967 in seiner kleinen Schrift zur Dialektik von Heiterkeit: „Wo Heiterkeit heute auftritt, ist sie entstellt als anbefohlene, bis in das ominöse Jedemnoch jener Tragik hinein, die damit sich tröstet, daß das Leben nun einmal so sei.“ (Adorno 1990, 599.) In der Spitze dieser Bemerkung, dass es ein Missverständnis von Tröstung sei, wenn die Faktizität tragischen Lebens in einem „Trotzdem“ bejaht wird, kann eine ungewollte Nähe zu Heidegger gesehen werden – es wäre aus seiner Sicht ein Beispiel für die Vergessenheit der Selbstsorge unter gleichzeitiger Aufspreizung eines trotzigsten Willens: „Die Weltlast ist für menschliches Denken des Seyns kaum mehr zu tragen; das bloß trotzende ‚Dennoch‘ wäre ein Irrtum.“ (Heidegger 2015, 34.) Heidegger seinerseits denkt zwar nicht gesellschafts- oder ökonomiekritisch, bemerkt aber dennoch, dass, wer Spaß hat, einen hohen Preis bezahlt. So schreibt er in einer seiner Anmerkungen zum Ereignis-Denken: „Vergnügen – ver-genügen – zufriedenstellen, befriedigen (ursprünglich: ‚Bezahlen‘).“ (Heidegger 2013b, 1329.) Wir bezahlen das Vergnügen mit uns selbst, genauer: mit der Preis-Gabe unseres Selbstseins.⁹

257

8 Sie haben ihn sogar als Verdummung gebrandmarkt, denn: „Der Fortschritt der Verdummung darf hinter dem gleichzeitigen Fortschritt der Intelligenz nicht zurückbleiben.“ (Adorno 1981, 167.) Dieser Gedanke erhält durch die inzwischen auch von Künstlicher Intelligenz generierten Produkte der Heiterkeitsindustrie eine besondere Fragwürdigkeit. Zur Frage einer möglichen Verbindung von Künstlicher Intelligenz und Heideggers Analyse des „Man“ vgl. die umfangreiche Untersuchung von Leidlmair (1991).

9 Im Spaß, den wir kaufen und konsumieren können, verkaufen wir uns selbst. So verlängert sich aber gleichzeitig die Herrschaft des Betriebs über uns: Die als Ware verstandene Heiterkeit verwandelt uns selbst und passt unser Dasein der Warenwelt

In der Kritik spätindustrieller Heiterkeitsformen mag sich Heidegger somit mit anderen Autoren treffen, doch weiß *er*, warum uns das Da-Sein belastet? Seine Antwort ist nur eine indirekte und nimmt die später so genannte Not der Notlosigkeit vorweg. Die alltäglich erstrebte Sorglosigkeit als Fundament alltäglicher Heiterkeit ist Heidegger eine Flucht vor der eigentlichen Selbst-Sorge, d. h. vor der Weite und Tiefe des In-der-Welt-seins und damit vor unserer ursprünglichen Selbst- und Mitseinserfahrung: eine Flucht vor unserem Sein in eine „Uneinigkeit“ mit uns selbst, eine Zerrissenheit. Amüsement kann dann als die umtrieb-ig-getriebene Weise einer Heiterkeit der Zerstreuten und Weglosen (vgl. Heidegger 1983, 89) verstanden werden, die von „Aufenthaltslosigkeit“ (Heidegger 1977, 229) getragen ist. Der Amüsierbetrieb sucht sie aufzuheitern, ohne den Grund der Heiterkeit aufzuzeigen oder aufzeigen zu können. Genau dies aber erfüllt die Menschen nicht mit Freude, im Gegenteil: der Amüsementbetrieb betreibt eine Verdüsterung, die nicht sehen lässt, was ist. Der eingetrübten Heiterkeit „fehlt“ das Freie, Offene und Tiefe der Selbst-Sorge – in diesem Fehlen erweist sie sich als Privationsphänomen.

258 Damit überschreitet Heidegger die Frage nach der Heiterkeit als Frage einer Kulturkritik und verwandelt sie in eine fundamental-ontologische Frage.

Was hier nur torsohaft skizziert wurde, bedenkt Heidegger unter dem Begriff des Verfallens. Überdruß, Trübsinn oder die Erfahrung der Last des Daseins können als eine Erscheinungsform der Heiterkeit im „Verfallen“ verstanden werden, genauer: als eine privative Erfahrung von Heiterkeit, in der diese nur verborgen oder verschüttet erfahren wird. Damit ist gesagt: Es könnte auch Formen von „Heiterkeit“ geben, deren Aufgabe gerade darin besteht, ihre ursprüngliche Erfahrung zu verdecken. Denn wenn Heiterkeit ereignishaft in der Erfahrung des Seyns gründet, das Verfallen als Vergessenheit der (Selbst) Sorge aber eine Weise der Seinsvergessenheit ist, dann wird die seinsvergessene Heiterkeit in ihrer Grundlosigkeit zu einer lauten, aber leeren Betriebsamkeit, die man dann als ein „blindes“ Besorgen bezeichnen könnte. Dieses aber ist gerade nicht heiter im Sinne von frei, sondern gebunden an das Besorgte. Von

in Gestalt einer „Erlebniswelt“ an. Hier mag auch an Pasolinis Freibeuterschriften (Pasolini 1975) erinnert werden. Unter fundamentalontologischem Gesichtspunkt ist der Preis der industriellen „Ent-Spannung“ unter anderem, dass die Spannweite des Daseins um ihre Weite gebracht wird.

dieser Gebundenheit spricht Heidegger in sehr drastischer Weise unter anderem als einem „Wirbel“, in dem wir uns „verfangen“ (vgl. Heidegger 1977, 336).¹⁰

Das „Verfallen“ kann in seiner epochal-gesellschaftlichen wie in seiner existenzialen Dimension bedacht werden (vgl. Padrutt 1988) und dem entsprechend kann Heiterkeit sowohl in ihrer ontischen – sozialwissenschaftlich erforschbaren – wie in ihrer ontologischen Dimension beleuchtet werden. Die ontologische Analyse macht gerade die Hartnäckigkeit des Verfallens sichtbar, weil sie aufzeigt, wie uns das Verfallen ent-lastet – dass es zumindest diesen Anschein erweckt. Es meint eine bestimmte Weise unseres Selbst-Seins als Man-selbst-sein und kennzeichnet die Fluchtbewegung vor der Übernahme unseres Daseins, das uns als Gabe und Auf-Gabe mit unserer Existenz mitgegeben ist. Insofern das Selbstsein bei Heidegger seinen Ort in der Stille hat (vgl. Heidegger 1977, 393), wird sich diese Flucht vor sich selbst dann in einen Lärm flüchten, denn im zumeist lautstarken Amüsierbetrieb vertreiben wir die Stille des Seins und die Stille einer langen Weile, die unerträglich zu werden drohen.

Flucht vor dem Selbstsein heißt fundamentalontologisch gedacht: Flucht vor dem Selbstsein-Können. Modalontologisch gesehen ist diese Flucht eine aus der Möglichkeit in die „Wirklichkeit“.¹¹ Terminologisch hieße das: Wenn das Selbstseinkönnen das zentrale Moment unserer Geworfenheit ist, dann ist das Verfallen eine Weigerung, diese Geworfenheit in einen Entwurf zu verwandeln, das Selbst-sein-Können zu übernehmen, d. h. entwerfend zu vollziehen. Der etwa von Erich Fromm analysierte „autoritäre Charakter“ wäre ein sozialpsychologisches Beispiel bzw. eine Konsequenz dieses Verfallens, das von Heidegger allerdings nicht „moralisch“ kritisiert wird, denn das Man ist ihm ein Existenzial: Ontologisch gewendet ist das Sich-gegeben-„Sein“ gewissermaßen „zu viel“ für uns, so dass wir es nur „augenblicklich“ je selbst „ertragen“ können und uns je immer neu zurückrufen lassen müssen (vgl. Häffner 1996).

259

10 Im Humanismusbrief sagt Heidegger rückblickend von diesem „Drang“: „Das Vergessen der Wahrheit des Seins zugunsten des An-drangs des im Wesen unbedachten Seienden ist der Sinn des in ‚S. u. Z.‘ genannten ‚Verfallens.‘“ (Heidegger 1976, 332.)

11 Darin liegt wohl auch eine weit verbreitete, bis in die Psychoanalyse reichende, Abwertung von Träumen begründet.

Heideggers Analyse des Verfallens als Flucht vor der Möglichkeit, sich als Selbst zu eigen zu sein, in das entlastende Man-selbst-sein im Gerede, der Neugier und der Zweideutigkeit in seinen Erscheinungsformen wie Aufenthaltslosigkeit, Unverweilen oder Zerstreuung, nimmt nicht nur augenfällig Bezug auf Kierkegaard, sondern kann auch als tief in der Geschichte europäischen Denkens verwurzelt gelesen werden: sie ist in mancherlei Hinsicht etwa eine Reformulierung der tradierten Lasterlehre(n), vor allem der Achtlasterlehre. In seiner beachtenswerten Studie „Maskierte Depression und ‚Trägheit‘ in der klassischen Achtlasterlehre“ versteht Augustinus Karl Wucherer-Huldenfeld den Schlüsselbegriff der *acedia* phänomenorientiert entgegen der geläufigen Übersetzung mit Trägheit als „sorglose Uneigentlichkeit“ (Wucherer-Huldenfeld 2009a, 88) und zeigt, wie sich auf dem Grunde der Sorglosigkeit, d. h. der Uneinigkeit mit sich selbst, das Dasein des Menschen als „Lastcharakter“ erweisen kann. Denn das Nichthören auf das in der Stille des Seins sich uns Zusprechende überspringt die wesenhafte Sorge des Daseins, unsere „Selbstsorge“ (Heidegger 1977, 256). Die Heiterkeit des Amusementbetriebs könnte davon ausgehend als der Versuch verstanden werden, eine *tristitia* zu maskieren, um sie zu verbergen. Als „maskierte Depression“ verschleiert sie die durch die zerrissene Uneinigkeit des Daseins hervorgerufene Kränkung.

Im „Überdruß“ industriellen Amusements ist eine ursprüngliche Heiterkeit verschüttet, in dieser Verborgtheit jedoch auch geborgen. Insofern sich die Destruktion von *Sein und Zeit* als Emanzipation versteht, zielt sie darauf, Verschüttetes freizulegen. Damit ist aber auch gesagt, dass die Verfallensanalyse zwar in sich abgerundet, aber – so wie *Sein und Zeit* insgesamt – nicht abgeschlossen ist – im Gegenteil: Sie will uns auf-schließen für das, in dessen Anspruch wir existieren, für das „Ek“ der Eksistenz. Ist somit das „Verheitern“, wenngleich unausgesprochen, ein zentrales Anliegen schon von *Sein und Zeit*? Wenngleich in der Rezeptionsgeschichte des Heideggerschen Denkens die Angst immer wieder hervorgehoben wurde, spricht Heidegger im Kontext der vorlaufenden Entschlossenheit, die auch als der fundamentalontologische „Gegenentwurf“ zu unserem gesellschaftlichen Heiterkeitsentwurf bzw. Amüsierbetrieb gelesen werden kann, von der „Freude an dieser Möglichkeit“ (Heidegger 1977, 410 f.)

unseres Seinkönnens: „In ihr wird das Dasein frei von den ‚Zufälligkeiten‘ des Unterhaltenwerdens, die sich die geschäftige Neugier primär aus den Weltbegebenheiten verschafft.“ (Heidegger 1977, 411.)

Aus der Perspektive des alltäglichen Denkens und Wahrnehmens mag Heidegger also ein „Spaßverderber“ sein, sein destruierend-emanzipatorisches Denken als ein Sich-öffnen dem Geschehen der Wahrheit kann vielleicht gerade noch als „interessant“, nicht aber als Verheiterung erfahren werden, löst es uns doch aus der „vertrauten“ Welt des Man, in der wir Halt bzw. – alltagssprachlich formuliert – „Geborgenheit“ suchen. Der Weg, den Heidegger uns zeigt, ist als eine Bewegung zu uns selbst zumal eine Bewegung in das „Unnötige“ des Seyns, von dem die Feldweggespräche sprechen (vg. Heidegger 2007, 203–240). Dies als Befreiung zu erfahren, ist dem Man unzu-gäng-lich – denn es lässt sich ja nicht be-wegen: nämlich weg-bewegen von der „Wirklichkeit“ und hin-bewegen zu den Dingen und Menschen, um ihre *Nähe* zu erfahren (vgl. Vorlaufer 2025). Es lässt sich – etwa als konsumierte Heiterkeit – nicht auf den Weg einer ursprünglichen Erfahrung als einer Erfahrung des Ursprungs ein. Heideggers Denken „verdirbt“ aber nicht nur den Spaß, sondern auch die dem Alltag und seinem Verfallen entspringende Erfahrung vom „Leben“ als Last, die dann überspringen kann in die vom „Dasein“ als Last.

261

2. Verheiterung im feiertäglichen Gang auf dem Feldweg und das „Wegfeld“

Um eine „ursprüngliche“ Heiterkeit erfahren zu können, bedarf das verfallende Dasein einer Umwandlung im Sinne eines Sich-sammelns aus seiner Zerstreutheit, d. h. einer „Kehre“ zu sich selbst. Diese kann als ein Sich-zurück-rufen-Lassen bezeichnet werden: Umwandlung ist kein Tun im Sinne eines „Besorgens“, sondern ein Lassen, das die Gabe unseres Daseins als Gabe empfängt, genauer: sich schenken lässt. Heideggers Denkwege können als ein solches Sich-bewegen-Lassen, d. h. als ein Sich-auf-einen-Weg-bringen-Lassen, charakterisiert werden. Dieses Lassen als das Tun eines Nicht-Tuns ist Antwort auf einen Zuspruch, der in Heideggers Werken in unterschiedlicher Weise begegnet, z. B. in *Sein und Zeit* im Ruf des Gewissens.

In der Kleinstschrift „Der Feldweg“ ist es Heidegger gelungen, diesen Weg und den erfahrenen Zuspruch in einer sprachlich äußerst dichten Weise aufzuzeigen und zugleich beinahe sinnlich greifbar zu machen. Nicht nur, dass Heidegger hier in unaufdringlicher Weise eine Fülle seiner eigenen Begrifflichkeit verwendet, in der Bewegung dieses Textes wiederholt sich die des Platonischen Höhlengleichnisses, unsere Befreiung von der Herrschaft der Schatten. Diese „Wiederholung“ wird sichtbar, wenn man den Weg des Landmannes als einen feiertäglichen versteht, denn der Feiertag *enthüllt*, was im Besorgen der Notwendigkeiten des Alltags *verhüllt* präsent ist: durch seine Ferne vom Alltag kommt uns im Feiertag das im Alltag – zwar ursprünglich, zugleich aber als Entzogenes – Erfahrene nahe. Zwar ganz anders als in Heideggers Hölderlinauslegung „Wie wenn am Feiertage...“ (Heidegger 1981, 49–77) zeigt sich auf dem Feldweg dennoch das Selbe, hier wird ein „Einklang“ vernehmbar:

262

Auf seinem Pfad begegnen sich der Wintersturm und der Erntetag, treffen sich das regsam Erregende des Frühjahrs und das gelassene Sterben des Herbstes, erblicken einander das Spiel der Jugend und die Weisheit des Alters. Doch in einen einzigen Einklang, dessen Echo der Feldweg schweisgsam mit sich hin und her trägt, ist alles verheitert. (Heidegger 1983, 90.)

Wenn alles verheitert *ist*, dann verwandelt sich Welt in diesem Einklang in eine gelichtete, und Dinge verlieren ihre Gegenständlichkeit – dann waltet das „Ereignis“. Heidegger zitiert diese Textstelle 1966 in seinem „Seminar in Le Thor“, um den Begriff der φύσις bei Heraklit zu erläutern (vgl. Heidegger 1986, 279). Was die überlieferte Philosophie mit „Sein“ zu begreifen sucht, erfährt der Landmann im stillen Wachsen. Er schöpft daraus keine Theorie, sondern

Dank¹² und heitere Gelassenheit.¹³

Im „Feldweg“ heißt es: „Der Zuspruch des Feldweges erweckt einen Sinn, der das Freie liebt und auch die Trübsal noch an der günstigen Stelle überspringt in eine letzte Heiterkeit.“ (Heidegger 1983, 89.) „Der Feldweg“ spricht nur von *einem* Weg, nicht aber von *dem* Weg, den es zu gehen gilt: Er ist eingebettet in ein „Wegfeld“ als dem Weg in das „Unscheinbare“, von dem Heidegger in seinen letzten unveröffentlichten Manuskripten *Das Vermächtnis der Seinsfrage* spricht (vgl., z. B., Heidegger 2025b, 148)¹⁴ und damit auch terminologisch eine mögliche Verengung der Rezeption seines Textes auf *den* Feldweg unterbindet. Der Weg des Wegfeldes führt in jenes Lassende, für das Heidegger immer wieder das Wort „Quelle“ verwendet oder – vor allem in den Feldweggesprächen – auch ein altes Wort: das „Unvordenkliche“ (vgl., z. B., Heidegger 2007, 231).

1948, also schon ein Jahr vor Erscheinen des „Feldwegs“, notiert Heidegger den nüchternen Satz: „Inzwischen verläuft im Feldweg die Spur von Traktoren. Diese Verwüstung ist in ihrem Bezirk mit ihren Mitteln unaufhaltsam.“ (Heidegger 2015, 51.)¹⁵ Er ist deshalb auch keine Verherrlichung bäuerlicher

263

12 Seitdem die Landwirtschaft industriell und Wachstum eine Frage zureichender Berechnung geworden ist, ist auch der „Dank“, der sich etwa jahrtausendlang in Erntedankfesten manifestiert hat, genauso obsolet geworden wie der feiertägliche Gang des Landmannes. Bedenkenswert ist in diesem Zusammenhang ein Gedanke Wucherer-Huldenfelds: „Ich glaube, es gibt eine Kultur der Freude und es gibt so etwas wie eine Unkultur der Freudlosigkeit. Es will mir scheinen, dass in relativ dürtigen Lebensumständen einer noch vortechnischen Welt wesentlich mehr Freude da war – das sind aber Kulturen des Festes und Feierns. Feste und Feiern haben den Sinn, sich auf die tiefsten Quellen der Freude zu besinnen. [...] Es ist geradezu Mode oder Pflicht geworden, die Dinge übel zu nehmen und verdrießlich zu erscheinen.“ (Wucherer-Huldenfeld 2009b, 250.)

13 Diese Verheyterung kann auch zum Ort der Erfahrung des Gevierts werden, das Heidegger etwa in seinem Vortrag „Hegel – der Hausfreund“ aus dem Wachsen begreift: „Wir sind Pflanzen, die – wir mögen’s uns gerne gestehen oder nicht – mit den Wurzeln aus der Erde steigen müssen, um im Äther blühen und Früchte tragen zu können.“ (Heidegger 1983, 150.)

14 Vgl. auch: „Weg wohin? in welchem Feld? Weg in die Befugnisgegend – im Feld des Schritts zurück vor den Vorenthalt. Weg durch die Irrnisfuge der Lichtung.“ (Heidegger 2025b, 228.)

15 Heidegger verweigert sich einem optimistischen und pessimistischen Denken ebenso wie Prognosen zur Seinsgeschichte. Dennoch könnte eine Notiz zu denken

Existenz ebenso wie er keine blinde Sehnsucht nach dem Vergangenen oder eine Ideologie des Bestehenden – des „Bestandes“ – ist. Damit wird auch deutlich, dass „Der Feldweg“ kein Festhalten bestimmter historischer Verhältnisse intendiert, sehr wohl aber kann er als eine „gewesene“ – geschichtlich zugeschickte – Erfahrung verstanden werden.

Auf dem Wegfeld, das sich uns geschichtlich je immer neu öffnet und verschließt, werden wir – analog dem Landmann auf seinem Feldweg – „auf wendigem Pfad still durch die Weite des kargen Landes“ (Heidegger 1983, 87) in das Heitere „geleitet“ und vermögen, hörend auf die Stille des Seins, Seltenes zu vernehmen: So sagt Heidegger etwa in Über den Anfang, entgegen unserer Alltagserfahrung: „Nur selten blühen Rosen.“ (Heidegger 2005, 117.) In „Die Sprache im Gedicht“ folgt die Begründung, dass „das Wesenhafte sich in der Stille und jäh und selten ereignet“ (Heidegger 1985, 42). Unscheinbares, das in der Philosophiegeschichte unbeachtet geblieben ist, kommt Heidegger dann in den Blick, z. B. ein schlichter Käfer: „Wenn das Marienkäferchen über Manuskriptblätter eilt...“ (Heidegger 2022, 66.) Dem entspricht, dass

264 Heidegger Heiterkeit nicht im Riesenhaften erfährt und daher den auch in Richtung einer Psychotherapie herausfordernden Satz formuliert: „Die große Freude an den kleinen Dingen lernen – ist eine eigene Kunst der Verwandlung des Da-seins.“ (Heidegger 2014a, 321.) Worin besteht diese Kunst? Und was meint „Verwandlung“? – etwa im Unterschied zum alltäglichen Verständnis von Veränderung? Eine Antwort auf die „Verwandlung“ könnte im Ereignisdenken, eine auf die „eigene Kunst“ – etwa die des Therapeuten – im „Kuinzigen“ gesucht werden.

Über das „Kuinzige“ schreibt Heidegger im „Feldweg“: „In der jahreszeitlich wechselnden Luft des Feldweges gedeiht die wissende Heiterkeit, deren Miene oft schwermütig scheint. Dieses heitere Wissen ist das ‚Kuinzige‘.“ (Heidegger 1983, 90.) Aus der Fülle an Problemstellungen, die dieser Satz enthält, sei nur der Begriff des Kuinzigen herausgegriffen. Heidegger selbst erläutert diesen ungewöhnlichen Begriff: „Die Etymologie des Wortes ‚kuinzig‘ ist nicht

geben: „Die Verwüstung des Himmels wird erst folgen, wenn die planetarischen Luftverkehrsgesellschaften eingerichtet sind und jeder Funktionär der Weltherrschaft sein Privatflugzeug hat.“ (Heidegger 2023a, 813.)

geklärt. Der Gebrauch des Wortes beschränkt sich auf den oberschwäbischen Bereich zwischen Bodensee und oberer Donau.“ (Heidegger 2000, 487.) Fritz Heidegger, der wie sein Bruder Martin dieses Wort angeblich gern benutzte, erklärte auf eine Anfrage:

Kuinzig, das bedeutet, einen hinters Licht zu führen, aber anders als sonst das Wort gebraucht wird. Wenn du im Licht stehst, siehst du nichts; wenn du hinter dem Licht stehst, siehst du alles. Kuinzig sein bedeutet also: sich selbst oder einen anderen hinters Licht führen. (Zimmermann 2005, 152, zit. nach: Kienzler 2008, 191.)

Das Programm der Phänomenologie, sich „die Sachen selbst“ zeigen zu lassen und nicht etwas hinter den Phänomenen zu suchen, erfordert einen Schritt zurück „hinters Licht“: Den Weg in das Dunkle jener Brunnentiefe, aus der die Gestirne sichtbar werden und die schon vor langer Zeit Thales und seinen Nachfolgern Hohn und Spott eingebracht hat (vgl. Blumenberg 1987). In der Sprache des späten Heidegger ist dies der Weg in das Unvordenkliche, in der modalontologischen Sprache der Fundamentalontologie der Weg in die Möglichkeit.¹⁶

265

3. Heyterkeit im Ereignisdenken

Die Verwandlung, von der Heidegger spricht, nennt er Verheyterung. Sie kann im Gegensatz zum Amusement nicht konsumiert werden, und ihre heitere Helle ist anderer Art als das gleißende Licht der Unterhaltungsindustrie. Wenn Heidegger in den *Anmerkungen IV* schreibt: „sich verheytern in das Unscheinbare des Un-Gesprochenen“ (Heidegger 2015, 343), dann weist er in jene Tiefe von Sein und in jene Zeiterfahrung, aus der wir uns als Gabe empfangen und heiter *sein* dürfen. Diese unsere Heiterkeit tragende Erfahrung von Tiefe und Helle sucht Heidegger zu benennen und notiert unter der Überschrift „Alles Wesenhafte ist Heiteres“: „Heiterndes – das zugleich das Bergende des Dunklen Lichtes birgt.“ (Heidegger 2013a, 22.)

16 Heideggers hier anknüpfendes modalontologisches Verständnis des menschlichen Traums (vgl. Vorlauffer 2024b) konnte von der daseinsanalytischen Psychotherapie produktiv rezipiert werden (vgl., z. B., Dietrich 2015).

Das „Ereignisdenken“ ist dem entsprechend auch keine „Reflexion“, die sich aus dem neuzeitlichen Entwurf von Subjektivität versteht, und das Ereignis selbst ist nichts Vorhandenes bzw. „Objektives“ und kann daher nicht aus unterschiedlichen Perspektiven wie ein vorkommender Gegenstand kritisch beleuchtet und betrachtet werden. Ereignis nennt vielmehr eine Erfahrung, die ein besinnliches Denken zur Sprache bringen will, zugleich aber auch eine Erfahrung, die als Frucht eines besinnlichen Denkens verstanden werden kann. Die Struktur dieses Denkens, das sich als einer „ursprünglichen“ bzw. anfänglichen Erfahrung verdankt weiß und als tautologisches Sprechen – in den Spätschriften spricht Heidegger dann dies noch einmal radikalisiert von „tautóphasis“: „Tautóphasis – statt Tautologie“ (z. B. Heidegger 2025b, 268) – zwar ein sagendes, d. h. ein zeigendes ist, aber sich nicht mit einer konsistenten Begrifflichkeit begnügt, nähert sich einer „ontologischen Mystik“, wie Augustinus Karl Wucherer-Huldenfeld betont (vgl. 1997, 237). Im Rückblick auf die Terminologie von *Sein und Zeit* könnte der Begriff und die Erfahrung des Ereignisses etwa aus der Augenblicklichkeit unseres Existierens verstanden werden. In den *Schwarzen Heften* gibt Heidegger einen diesbezüglichen Hinweis und verbindet diese Erfahrung von Augenblicklichkeit mit der von Stille:

Immer noch hat der Name „Ereignis“ den Beiklang, daß er etwas Hervorstehendes nennt, wenn nicht gar den Ausbruch ins Auffallende und Aufregende des Öffentlichen. Aber das Wort nennt anderes. Wohl nennt es die Jähe, aber die Jähe des Eignens der Enteignis in die Stille. (Heidegger 2015, 412.)

„Stille“ ist Heidegger nicht bloß der Gegensatz zum Lauten, sondern steht in enger Verbindung zu uns selbst, unserem „Selbst-sein“ – und ist, obwohl der Begriff „die Stille“ in *Sein und Zeit* nur ein einziges Mal verwendet wird (vgl. Heidegger 1997, 393), eine tragende Erfahrung des fundamentalontologischen Denkens, in gewisser Weise ein Vorentwurf des Ereignisdenkens (vgl. Vorlaufer 2024a). In einem der *Schwarzen Hefte* schreibt Heidegger so auch am Beispiel des Humors, dass er als die „stille Blüte der Freiheit“ (Heidegger 2015, 182) der „denkenden Haltung“ einbehalten (Vgl. Heidegger 2015, 182)

bleibt.¹⁷ So erfährt nicht nur der Landmann Heiterkeit im und als Feiertag, sondern auch der Philosoph: „Denn im Denken wird die Einsicht in das, was ist, freigegeben, d. h. gefeiert. Besinnung ist nicht Trübsinn, sondern die Heiterkeit, in der sich alles aufheitert, hell wird und durchsichtig.“ (Heidegger 2000, 582.)

Es ist kein Zufall, dass Heidegger im Kontext von Humor bzw. Heiterkeit die Begriffe Stille und Denken verwendet, denn: „Denken ist Hören der Stille“ (Heidegger 2018b, 109). Als Hören der Stille öffnet sich das Denken und erfährt sich selbst aus der Weite und Tiefe des Seins des *Da-seins* als in An-Spruch genommen, angesprochen, radikaler noch: Das Denken des Seins verdankt sich diesem Zuspruch und versteht sich deshalb als Dank. Dass wir Heiterkeit empfangen, sagt Heidegger ausdrücklich in seiner „Tischrede bei der Primizfeier des Neffen Heinrich Heidegger“ (Pfingstsonntag 1954):

Wenn der Mensch sich freut, meint er gewöhnlich, seine Heiterkeit sei die Frucht und eine Folge dessen, daß *er* Freude *empfindet*. Doch in Wahrheit ist es ganz anders. Nur wo dem Menschen zuvor ein heiteres Wesen geschenkt *ist*, kann er sich freuen. Das Heitere hält die Türen offen zu dem, was das Menschenherz im Innersten bewegt und es zum Bleibenden geleitet. Das Heitere führt ins Freie und Lichte. Das Heitere und Frohe selber entspringt jedoch stets einem Licht, das nicht *wir* anzünden. Wir empfangen es vielmehr. Wir stehen darin als Erleuchtete. (Heidegger 2000, 488.)

267

Transformiert in die Sprache von Heideggers Ereignisdenkens könnte man dies so formulieren: Wenn „Es“ wahrheitet, verheitert sich die Welt,

17 „Jemand ist humorlos; das kann bedeuten, daß ihm jeder Humor fehlt; dann ist er ein armer Tropf. Es kann aber auch bedeuten, daß der Humor sich nicht unmittelbar zeigt, weil er nämlich als rein einbehalten bleibt in der denkenden Haltung. Vielleicht ist dieser Humor, der unscheinbare, der allein echte. Wo der Humor laut wird, verrät er sich leicht als Ausflucht und Verschleierung einer tiefen Unsicherheit, der er doch entgangen zu sein meint. Wogegen der unsichtbare Humor gar nicht ins Unsichere und Bedrängte gerät, weil er eine stille Blüte der Freiheit ist. Darum bleibt er selten. Noch seltener wird er erkannt. Daß der Humor das Selbe sein kann wie die gesunde Schwermut, wird nur wenigen Menschen verständlich sein. Der Humorist hat gewöhnlich am wenigsten Humor.“ (Heidegger 2015, 182.)

dann waltet das Ereignis. Deshalb ist Heideggers Schreibweise von Wahrheit als Wahr-heyte (z. B. in: Heidegger 2015, 411) kein literarischer „Spaß“, sondern ein Wink in die Tiefe unserer Erfahrung von Sein als das bzw. die Heytere: „Wahrheit ist die Heytere der Wahr, die das Seiende als das Seiende in das Unverborgene birgt. Die Wahrheit birgt das Sein des Seienden.“ (Heidegger 2015, 400.)

Noch einmal zurückübersetzt in die Frage nach unserer existenzial zu verstehenden Gestimmtheit weist Heidegger in seiner Vorlesung *Hölderlins Hymne „Andenken“* darauf hin, dass es bei einer Grundstimmung wie etwa der Heiterkeit nicht um Gefühlszustände geht, sondern „daß in jeder Grundstimmung die Stimme des Seyns spricht“ (Heidegger 1982, 72).¹⁸ Es mag daher nicht abwegig sein, die von Heidegger angesprochene „Verwandlung“ des Daseins mit dem Ereignis zu verbinden. Verwandlung: Eine Umstimmung der Grundstimmung und Eröffnung der Möglichkeit, die Stimme des Seyns zu hören – und damit auch, sich selbst als Selbst zu erfahren. Über diese Heiterkeit sagt Heidegger in seinen Überlegungen:

268

Die Zuversicht ist nicht an das Vorhandene gekettet und auf kein Seiendes gebaut. Vom Seyn wird sie ereignet als die stets anfängliche und nie in eine Gewöhnung hinabfallende, immer offenere Heiterkeit des langen Mutes zur Wächterschaft über die Bereitung zum Ereignis. Diese Heiterkeit ist stark genug, das Erschrecken vor der Seinsverlassenheit des Seienden in das Wesen der Zuversicht aufzunehmen. (Heidegger 2014a, 156.)¹⁹

Diese Heiterkeit ist ein Testfall für die Philosophie und für unseren Alltag, und nicht zuletzt auch für die Psychotherapie.

18 Vgl. dazu die Notiz in „Stimmung und Grundstimmung“: „Stimmung‘ das ganze Dasein fügend – (nicht gefühlsverkommend).“ (Heidegger 2025a, 204.)

19 Dieser Text ist identisch mit einer längeren Passage aus *Die Geschichte des Seyns* (Heidegger 1998, 212), allerdings fehlt dort die wesentliche Charakterisierung dieser Heiterkeit als „offener“.

Abschließende Gedankensplitter: Verheiterung und das „Kuinzige“ des Therapeuten

Die vorangehenden Überlegungen wollten zeigen, dass das Denken des Ereignens bzw. des Ereignisses und der Verheiterung in einer Nähe zur Frage nach dem Grundgeschehen einer Psychotherapie stehen. Eine Textstelle aus den *Anmerkungen III* mag dies noch einmal belegen: „In den meisten Fällen kehren wir uns an den Aufwand der Hilfsmittel und übersehen das anerkennende Entgegenkommen als das eigentliche Element der Hilfe; denn Helfen ist: ins Eigene verhelfen.“ (Heidegger 2015, 257.) Diese Hilfe ist *eigen-tümlich*. Wenn sie „ins Eigene“ verhilft, macht es aus Patientinnen und Patienten zwar keine Philosophen (vgl. Heidegger 2006, 147), keine *Denker* des Ereignisses, aber sie lässt Menschen im Horizont ihrer Lebensgeschichte erfahren, was im Ereignisdenken des Philosophen zur Sprache gebracht werden will: das *Ereignen* des Ereignisses. Das *philosophische* Denken des Ereignisses versteht sich nicht als *genitivus objectivus*, es ist eher umgekehrt: Das Ereignis selbst gibt sich uns als Denkwürdiges zu denken – sowohl dem Patienten wie dem Philosophen. Das spezifische „Tun“ der Philosophie ist als Dekonstruieren von Begrifflichkeiten und Suche nach einer sachgemäßen Sprache ein Vorbereiten eines Nicht-Tuns: Die „Armut“ ihres Tuns kann sie vielleicht von der Hybris eines sich wissenden Meta-Wissens heilen, und die Erfahrung des Ereignisses mag im Alltag ebenso wie im philosophischen „Betrieb“ oder in den einsamen Studierstuben je und jäh „aufblitzen“.²⁰ Ereignis benennt somit ein Geschehen, in das wir eingelassen sind: Es entspringt nicht einem Wollen, sondern einem Lassen, genauer: dem Zu-Lassen eines Gelassenseins. Bereits die frühe fundamentalontologische Terminologie des Entschlossenseins bzw. der Offenheit unseres Daseins zielt auf dieses Zulassen.

269

Wenn Heidegger in den Feldweggesprächen schreibt: „uns lassend werden wir uns selbst erst zu eigen“ (Heidegger 2007, 231), so kann dieser Hinweis als ein Wink in das Handeln der Psychotherapie gelesen werden und ihr Kuinziges

20 Bedenkt man die im „Blitz“ angedeutete Zeitstruktur des Lassens, so könnte hier der Ort sein, wo Heideggers fundamentalontologisches Denken des Augenblicks und sein Ereignisdenken im Begriff des „Eräugens“ eine neuerliche Radikalisierung erfahren könnten. Wichtige Anmerkungen dazu: Ruin 2002.

benennen.²¹ Demnach geht es dem Therapeuten nicht darum, umzustimmen im Sinne von: Stimmung dialektisch um- und überschlagen zu lassen, denn das wäre Politik, Manipulation, Management. Eine sich an Heideggers Denken orientierende therapeutische Praxis möchte aber eröffnen, zeigen, selber erfahren lassen, lichten und darin: sehen lassen.²² Heidegger erwähnt mehrfach „Stege“ in dieses Ereignis, etwa:

Die Stege sind: das Sanfte
die Anmut
die Gelassenheit
die Stille
das Edelmütige
die Heiterkeit
das Unvergängliche (Heidegger 2013b, 911.)

270 Diese Stege, rezipiert – und verwandelt – im Kontext einer Psychotherapie, sind allesamt gewaltfrei und bezogen auf die Selbsterfahrung der Menschen. Sie eröffnen eine freie Gestimmtheit und darin einen Raum der Selbstbejahung. Es mag eine – empirisch gesehen – seltene Erfahrung sein, die diese Bejahung zu einer heilsamen werden lässt: „Nur selten erfahren wir, daß Es *so* gut ist, wie es ist.“ (Heidegger 2015, 229.) Der Seltenheit dieser seltenen Erfahrung entspricht ihre Tiefe, ihre Präsenz im Entzug. Sie kann nur benannt, aber nicht fixiert oder „festgestellt“ werden und ist kein affirmatives Denken im Sinne einer Rechtfertigung ontischer Verhältnisse, sondern ein Anklang im Denken Heideggers an die Transzendentalienlehre der Metaphysik (vgl. Pöltner 1978, 159–170).

Wo der Therapeut selbst ganz Ohr, gesammelt hörend auf den λόγος präsent ist, vermag er zu „helfen“ und auf einen Weg und ein Wegfeld „geleiten“, wo der Andere sein *Da-sein* zu vernehmen, sich selbst in seiner Existenz anzunehmen vermag. Denn der Therapeut hört dann nicht nur „etwas“,

21 Zur Praxis der daseinsanalytischen Psychotherapie und ihrer Methodologie vgl.: Wucherer-Huldenfeld und Foerster 2005; Wucherer-Huldenfeld 1999; Aigner 2026 und Vorlaufer 2016.

22 Bezeichnend für das Grundverständnis dieser Psychotherapie ist schon der Titel des Buches von Reck (2020): *Sehen- und Hörenlassen, was ist*.

sondern auch und vor allem das Ungesagte des Verlauteten (vgl. Pöltner 2018): das, was als Unsagbares und als Quelle unseres Daseins unser Selbst berührt und „verheytert“.²³

Der therapeutische Weg in diese heilsame Erfahrung ist ein „kuinziger“: Hinters Licht führen, um zu sehen, meint hier ein sich sammelndes (vgl. Dietrich 2024) Hören auf den Anspruch, genauer: auf den An-Spruch unseres Seins, somit die Übernahme der existenzialen Sorge in eine Selbst-Sorge. Der Therapeut, der seine Patientinnen und Patienten hinters Licht in das Dunkle ihrer eigenen Tiefe²⁴ führt und etwa Tod und Trauer oder Schmerz nicht verdrängt oder übermalt, blendet sie nicht, sondern löst Verblendungen und lässt so ein Wahr-heyten zu: Ein Heiter-sein im Sinne einer „wissenden Heiterkeit“, ein Sich-öffnen für die Weite des Daseins (vgl. Wucherer-Huldenfeld 1993). In den unveröffentlichten Manuskripten „Stimmung und Grundstimmung“ notiert Heidegger über „Helle und ‚Heiterkeit‘“: „beschwingte Offenheit des Gemütes für das *Ganze* des Seienden“ (Heidegger 2025a, 223). In diesem Offenen für das Ganze von Welt und Mitwelt können Patientinnen und Patienten die „heiteren“ Masken der „maskierten Depression“ ablegen und so dem Anspruch, unter dem sie stehen, entsprechen, auf die „Entlastung“ der Heiterkeitsindustrie verzichten, um eine seltene Verheyterung zu erfahren. Denn dieser Verzicht, so könnte man mit den Schlussworten aus dem „Feldweg“ auch unsere Überlegungen schließen, „nimmt nicht. Der Verzicht gibt. Er gibt die unerschöpfliche Kraft des Einfachen.“ (Heidegger 1983, 90.)

271

23 Davon ausgehend könnte vielleicht eine Brücke von Heideggers Frage der Heiterkeit zum Denken Wucherer-Huldenfelds errichtet werden, der in seinem monumentalen Werk *Philosophische Theologie im Umbruch* schreibt: „Je mehr es uns um das Offensein (d. h. auch Ent-schlossen-sein) für das Fassungslose als Quelle des zu Fassenden geht, desto lebendiger sind wir.“ (Wucherer-Huldenfeld 2025, 538.) Diese „lebendigere“ Weise des Daseins könnte das sein, woraufhin sich uns im Feldweg die Heiterkeit als das „Tor zum Ewigen“ öffnet (Heidegger 1983, 90).

24 Deshalb wird in der daseinsanalytischen Psychotherapie dem Traum eine besondere Aufmerksamkeit geschenkt. Vgl. neben den „Klassikern“ Boss 1953 und Boss 1975 auch, z. B.: Padrutt 1991; Dietrich 2015 und Vorlauffer 2024b.

Bibliography | Bibliografija

- Adorno, Theodor W. 1981. *Dialektik der Aufklärung. Gesammelte Schriften 3*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- . 1990. „Ist Kunst heiter?“ In T. W. Adorno, *Noten zur Literatur. Gesammelte Schriften 11*, 599–606. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Aigner, Charlotte. 2026. „From a Discursive Bed of Prodigal Living to a Confessional Apparatus? The Analytic Couch: The Pros and Cons of Its Use and What Daseinsanalysis Has to Say About It.“ *Daseinsanalyse 2026* (in Druck).
- Blumenberg, Hans. 1987. *Das Lachen der Thrakerin. Eine Ugeschichte der Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Borges-Duarte, Irene. 2021. „Cuidado e bom humor em Heidegger. A via da Heiterkeit.“ *Studia Heideggeriana* 10: 211–224. DOI: 10.46605/sh.vol10.2021.151.
- Boss, Medard. 1953. *Der Traum und seine Auslegung*. Bern: Hans Huber.
- . 1975. „Es träumte mir vergangene Nacht...“ *Sehübungen im Bereiche des Träumens und Beispiele für die praktische Anwendung eines neuen Traumverständnisses*. Bern: Hans Huber.
- . 1977. „Zollikoner Seminare.“ In *Erinnerung an Martin Heidegger*, hrsg. von G. Neske, 31–51. Pfullingen: Neske.
- 272 Dietrich, Stephan. 2015. „Das Hüten der Nacht.“ *Daseinsanalyse* 31: 157–166.
- . 2024. „„Sammlung“ als psychotherapeutische Propädeutik und therapeutische Grundhaltung.“ *Psychotherapie Forum* 28: 105–110. <https://doi.org/10.1007/s00729-024-00270-2>.
- Häffner, Gerd. 1996. *In der Gegenwart leben. Auf der Spur eines Urphänomens*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Heidegger, Martin. 1976. *Wegmarken*. GA 9. Frankfurt am Main: Klostermann.
- . 1977. *Sein und Zeit*. GA 2. Frankfurt am Main: Klostermann.
- . 1981. *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. GA 4. Frankfurt am Main: Klostermann.
- . 1982. *Hölderlins Hymne „Andenken“*. GA 52. Frankfurt am Main: Klostermann.
- . 1983. *Aus der Erfahrung des Denkens*. GA 13. Frankfurt am Main: Klostermann.
- . 1985. *Unterwegs zur Sprache*. GA 12. Frankfurt am Main: Klostermann.
- . 1986. *Seminare*. GA 15. Frankfurt am Main: Klostermann.
- . 1989. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. GA 65. Frankfurt am Main: Klostermann.
- . 1998. *Geschichte des Seyns*. GA 69. Frankfurt am Main: Klostermann.
- . 2000. *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*. GA 16. Frankfurt am Main: Klostermann.
- . 2005. *Über den Anfang*. GA 70. Frankfurt am Main: Klostermann.
- . 2006. *Zollikoner Seminare. Protokolle – Zwiegespräche – Briefe*. Frankfurt am Main: Klostermann.
-

-
- . 2007. *Feldweg-Gespräche (1944/5)*. GA 77. Frankfurt am Main: Klostermann.
- . 2013a. *Zum Ereignis-Denken*. GA 73.1. Frankfurt am Main: Klostermann.
- . 2013b. *Zum Ereignis-Denken*. GA 73.2. Frankfurt am Main: Klostermann.
- . 2014a. *Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte 1931–1938)*. GA 94. Frankfurt am Main: Klostermann.
- . 2014b. *Überlegungen XII-XV (Schwarze Hefte 1939/41)*. GA 96. Frankfurt am Main: Klostermann.
- . 2015. *Anmerkungen I-V (Schwarze Hefte 1942–1948)*. GA 97. Frankfurt am Main: Klostermann.
- . 2018a. *Zu eigenen Veröffentlichungen*. GA 82. Frankfurt am Main: Klostermann.
- . 2018b. *Anmerkungen VI-IX (Schwarze Hefte 1948/49–1951)*. GA 98. Frankfurt am Main: Klostermann.
- . 2022. *Vorläufiges I-IV (Schwarze Hefte 1963–1970)*. GA 102. Frankfurt am Main: Klostermann.
- . 2025a. *Raum und Zeit. Stimmung und Grundstimmung. Über Marx*. GA 103. *Ergänzungsband I*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- . 2025b. *Vermächtnis der Seinsfrage*. GA 105. *Ergänzungsband III*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Kiedaisch, Petra, und Jochen A. Bär. 1997. „Heiterkeitskonzeptionen in der europäischen Literatur und Philosophie. Einführung in die Geschichte eines Begriffs und seine Erforschung.“ In *Heiterkeit. Konzepte in Literatur und Geistesgeschichte*, hrsg. v. P. Kiedaisch und J. A. Bär, 7–30. München: Wilhelm Fink.
- Kienzler, Wolfgang. 2008. „Kuinzig – Heideggers Umgang mit einem Wort.“ *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 33 (2): 191–194.
- Leidlmaier, Karl. 1991. *Künstliche Intelligenz und Heidegger. Über den Zwiespalt von Natur und Geist*. München: Wilhelm Fink.
- Padrutt, Ania. 1991. „Träume – nicht Schäume, sondern die Woge selbst. Zur praktischen Anwendung von Heideggers Traumverständnis.“ *Daseinsanalyse* 8: 43–56.
- Padrutt, Hanspeter. 1988. „Der Sinn des in ‚Sein und Zeit‘ genannten Verfallens.“ *Daseinsanalyse* 5: 310–331.
- Pasolini, Pier Paolo. 1975. *Freibeuterschriften. Über die Zerstörung der Kultur des Einzelnen durch die Konsumgesellschaft*. Berlin: Wagenbach.
- Pöltner, Günther. 1978. *Schönheit. Eine Untersuchung zum Ursprung des Denkens bei Thomas von Aquin*. Wien: Herder.
- . 2018. „Das Hören auf das Ungehörte und seine Bedeutung für die Praxis der Psychotherapie.“ *Daseinsanalyse* 34: 19–28.
- Reck, Hansjörg. 2020. *Sehen- und Hörenlassen, was ist. Der phänomenologisch-hermeneutische Ansatz in der Psychotherapie*. Berlin: LIT Verlag.
- Rosa, Hartmut. 2016. *Beschleunigung und Entfremdung. Entwurf einer kritischen Theorie spätmoderner Zeitlichkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
-

- Ruin, Hans. 2002. „The Moment of Truth: *Augenblick* and *Ereignis* in Heidegger.“ In *Heidegger Reexamined. Vol. 3: Art, Poetry, and Technology*, hrsg. von H. Dreyfus und M. Wrathall, 235–248. Routledge: New York.
- Vorlauffer, Johannes. 2016. „Heideggers Ereignisdenken und therapeutische Diagnostik. Prolegomena zu einem Vorverständnis diagnostischen Handelns.“ *Daseinsanalyse* 32: 116–132.
- . 2024a. „Denken ist Hören der Stille.‘ Ein phänomenologischer Versuch zu Martin Heideggers Begriff der ‚großen Stille.‘“ *Heidegger Studies* 40: 29–51. <https://doi.org/10.3790/heist.2024.362285>.
- . 2024b. „Wachsein für Träume. Modalontologie und Hermeneutik bei Martin Heidegger.“ *Studia philosophica* 71 (1): 7–21. <https://doi.org/10.5817/SPH2024-1-2>.
- . 2025. „Über die Nähe zu den Dingen. Versuch einer Annäherung an den Begriff der Nähe bei Martin Heidegger.“ *Studia philosophica* 72 (1): 8–24. <https://doi.org/10.5817/SPH2025-1-2>.
- Wucherer-Huldenfeld, Augustinus Karl. 1993. „Die Weite des menschlichen Da-seins in ihrer Bedeutung für die Psychotherapie.“ *Daseinsanalyse* 10: 1–13.
- . 1994. „Über die Wahrheit der Psychoanalyse Freuds.“ In A. K. Wucherer-Huldenfeld, *Ursprüngliche Erfahrung und personales Sein. Ausgewählte philosophische Studien. Bd. 1: Anthropologie, Freud, Religionskritik*, 305–323. Wien: Böhlau.
- 274 ---. 1997. „Heideggers letzter Gott ‚gegen‘ den christlichen Gott. Unterwegs zu einem Gespräch.“ In A. K. Wucherer-Huldenfeld, *Ursprüngliche Erfahrung und personales Sein. Ausgewählte philosophische Studien. Bd. 2: Atheismusforschung, Ontologie und philosophische Theologie, Religionsphilosophie*, 219–242. Wien: Böhlau.
- . 1999. „Freiheit und Befreiung in der Daseinsanalyse.“ *Daseinsanalyse. Phänomenologische Anthropologie und Psychotherapie, Sonderausgabe. Bd. 15*: 211–223.
- . 2009a. „Maskierte Depression und ‚Trägheit‘ in der klassischen Achtlasterlehre. Zur Aktualität der Frühgeschichte christlicher Spiritualität und ‚Psychotherapie.‘“ In *Befreiung und Gotteserkenntnis*, hrsg. von K. Baier, 71–101. Wien: Böhlau.
- . 2009b. „Ein Versuch über die Freude.“ In *Befreiung und Gotteserkenntnis*, hrsg. von K. Baier, 249–256. Wien: Böhlau.
- . 2025. *Philosophische Theologie im Umbruch. Dritter Band. Wegbahnungen. Notwendigkeit, Möglichkeit und Sinn eines phänomenologischen Aufweises des ‚Daseins‘ Gottes aus ursprünglicher Erfahrung. Zur Methodologie und Logik philosophischer Theologie*. Wien: Böhlau.
- Wucherer-Huldenfeld, Augustinus Karl, und Hans-Dieter Foerster. 2005. „Daseinsanalyse.“ In *Psychotherapeutische Diagnostik. Leitlinien für den neuen Standard*, hrsg. von H. Bartuska et al., 75–78. Wien: Springer.
- Zimmermann, Hans Dieter. 2005. *Martin und Fritz Heidegger. Philosophie und Fastnacht*. München: C. H. Beck.

NEPOPOLNOST, RELACIJE IN ZGODOVINA

OD EVOLUCIJE DO KVANTNE FIZIKE IN SODOBNE DRUŽBENE TEORIJE

Jurij VERČ

Šolski center Ljubljana, Gimnazija Antona Aškerca, Aškerčeva cesta 1, 1000
Ljubljana, Slovenija

jurij.verc@gmail.com

Povzetek

Prispevek obravnava skupno filozofsko implikacijo evolucijske teorije, kvantne mehanike in sodobne filozofije znanosti: razkroj ontologije trajne, samozadostne substance. Darwinova teorija pokaže, da organizmi niso uresničitve vnaprej danega načrta, temveč zgodovinsko kontingentni kompromisi, kvantna fizika pa s problemom kolapsa valovne funkcije in statusom superpozicije spodkopava predstavo o delcih kot nosilcih absolutnih lastnosti. V dialogu z relacijsko interpretacijo kvantne

mehanike (Rovelli) ter materialistično razlago kolapsa (Žižek) članek zagovarja tezo, da relacijskost ni zgolj epistemološka omejitev, temveč ontološka značilnost sveta, v katerem lastnosti obstajajo le v odnosih. Ta premik je umeščen v širši kontekst filozofije znanosti 20. stoletja, ki je opozorila na zgodovinsko in diskurzivno pogojenost znanstvenih kategorij. Nepopolnost, kontingenca in relacijskost tako niso anomalije, temveč pogoji možnosti stabilnosti, zgodovine in pomena – v naravi in družbi.

Ključne besede: evolucija, kvantna mehanika, družbena teorija, relacijska teorija, ontologija.

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

Abstract

276 The article examines a shared philosophical implication of evolutionary theory, quantum mechanics, and contemporary philosophy of science: the dissolution of an ontology grounded in enduring, self-sufficient substances. Darwin's theory demonstrates that organisms are not realizations of a pre-given design but historically contingent compromises; quantum physics, through the problem of wave function collapse and the status of superposition, undermines the notion of particles as bearers of intrinsic, absolute properties. In dialogue with the relational interpretation of quantum mechanics (Rovelli) and the materialist account of collapse (Žižek), the article advances the thesis that relationality is not merely an epistemological limitation but an ontological feature of a world, in which properties exist only within relations. This shift is situated within the broader context of 20th-century philosophy of science, which emphasized the historical and discursive conditioning of scientific categories. Imperfection, contingency, and relationality thus emerge not as anomalies but as conditions of possibility for stability, history, and meaning—both in nature as well as in society.

Keywords: evolution, quantum mechanics, social theory, relational theory, ontology.

Uvod

Dolgo časa je zahodna misel razumela svet kot urejeno celoto, sestavljeno iz stabilnih, trajnih stvari, ki imajo svoje lastnosti »same po sebi« in se razvijajo v smeri določenega cilja oz. dovršenosti in vnaprej predpostavljene popolnosti. Tako narava kot družba sta bili pogosto zamišljeni kot sistema z notranjim smotrom, harmonijo in ravnovesjem. Že pri Platonu najdemo vizijo sveta kot matematične popolnosti, ki je resda ni mogoče neposredno opazovati v pojavnem svetu, mora pa nujno, četudi le inteligibilno, obstajati kot garant možnosti dokončnega razumevanja ustroja sveta. Zahteva po celovitosti in dovršenosti se tako vpisuje v samo jedro metafizičnega mišljenja: tudi tam, kjer se zdi, da jo nihilizem razgradi,¹ pogosto le razkrije človekovo pretenzijo po dovršenem, absolutnem razumevanju sveta.

Takšen metafizični okvir se nato prenese v zgodnjemoderno znanost, a ga sodobna znanost – zlasti teorija evolucije in kvantna fizika – radikalno spodkopava. Svet se ne kaže več kot dovršena arhitektura, temveč kot zgodovinski proces, poln improvizacij, kontingenc, slepih ulic, nepopolnosti in odnosov. Če sodobna znanost spodkopava samo zahtevo po celovitosti in dovršenosti, se potemtakem postavlja vprašanje, ali gre le za epistemološko skromnost ali za globlji ontološki premik.

Prispevek bo pokazal, da evolucija in kvantna fizika, čeprav obravnavata različni ravni realnosti, delita skupno filozofsko sporočilo: svet ni primarno zgrajen iz popolnih substanc, temveč iz procesov in relacij.² To spoznanje je mogoče aplicirati tudi na sodobno družbeno teorijo, saj preusmeri razumevanje

277

1 Nietzsche v delu *Onstran dobrega in zlega* (1886; Nietzsche 1988) pokaže, kako je nihilizem povezan z notranjimi napetostmi, ki spremljajo metafizično iskanje absolutne resnice. Heidegger v svojih predavanjih o nihilizmu iz leta 1940, kasneje objavljenih v četrtem delu zbirke *Nietzsche* (Heidegger 1991), nihilizem razume kot zgodovinski proces, v katerem metafizika ne izgine, temveč doseže svoj skrajni izraz v volji do obvladovanja in razpoložljivosti bivajočega. Sorodno Adorno v *Negativni dialektiki* (1966; Adorno 1986) opozarja, da identitetno mišljenje vztrajno teži k zajetju celote, pri čemer prav neuspeh te težnje razkriva njegove notranje meje.

2 Substanca v klasičnem metafizičnem smislu označuje nekaj, kar obstaja samo po sebi (*per se*), ima lastnosti neodvisno od odnosov in vztraja skozi spremembe kot nosilec identitete. Tako v aristotelski kot v novoveški metafiziki (Descartes, Leibniz) je substanca temelj ontologije: odnosi so sekundarni, lastnosti pripadajo substanci.

človeške identitete, skupnosti in politike od domnevnih bistvenosti k relacijskim pogojem nastajanja.

Evolucija kot brikolaž, ne kot inženiring

Naravna selekcija se pogosto napačno razume kot nekakšen inteligenen projektant, ki organizme postopoma izpopolnjuje.³ Toda že Charles Darwin je jasno pokazal, da evolucija ni načrtovanje, temveč zgodovinski proces prilagajanja. Evolucija ne začne iz nič, nima idealnega načrta in ne sledi vnaprej določenemu cilju. Deluje kot obrtnik ali, bolje, kot *nekdo* (oz. *nekaj*), ki *brklja*: uporablja material, ki je že na voljo, in ga preoblikuje glede na trenutne okoliščine. Filozofsko rečeno: evolucijska »racionalnost« ni teleološka (usmerjena k cilju), temveč retrospektivna – vidimo jo šele v rezultatih, ko se neka rešitev izkaže kot dovolj učinkovita v določenem okolju.⁴

278 Zato v naravi ne najdemo popolnosti, ampak razvijanje in spreminjanje. Popoln sistem se ne spreminja; prav možnost nepopolnosti omogoča zgodovino in prilagajanje novim razmeram. V tem smislu je evolucija bistveno zgodovinska: njene »rešitve« niso nujne, temveč kontingentne, odvisne od poti, po kateri je razvoj dejansko potekal. Točneje, gre za zgodovinsko pogojenost brez kakršnekoli prave teleologije.⁵

3 Ideja, da je naravo mogoče razumeti kot delo inteligentnega načrtovalca, ima klasično formulacijo v naravni teologiji Williama Paleyja, ki je kompleksnost bioloških struktur razlagal po analogiji z namensko zasnovanimi artefakti (Paley 1802). V sodobnosti se tovrstno razumevanje nadaljuje predvsem v okviru gibanja *Intelligent Design*, ki kompleksnost živih sistemov interpretira kot indic inteligentnega vzroka (npr. Behe 1996; Dembski 1998). V popularnem diskurzu se podobni motivi pojavljajo pri krščanskih apologetih, ki znanstvena spoznanja umeščajo v okvir vnaprej danega načrta (prim. Lennox 2007). Tudi v sicer strogo naturalističnih predstavitvah evolucije lahko agentne metafore nehote ustvarijo vtis načrtovalne usmerjenosti – denimo pri govoru o genih kot »sebičnih« ali o naravni selekciji kot »slepem urarju« (Dawkins, 1986) –, kar pri bralcih pogosto spodbuja kvazi-teleološko razumevanje procesa, ki je v resnici brezciljen in neteleološki.

4 Zavrnitev teleologije ne pomeni zavrnitve zakonitosti. Evolucija in kvantna fizika delujeta po zakonih, vendar ti zakoni ne predpisujejo ciljev, temveč pogoje možnih potekov.

5 Kontingenca pomeni zgodovinsko pogojenost, ne odsotnosti strukture. Evolucijski

Primeri tega so številni. Krila niso nastala zato, da bi omogočila letenje. Fosilni indici kažejo, da so jih predniki ptic (dinozavri) najprej uporabljali za termoregulacijo, nato za pomoč pri teku, šele pozneje za jadranje in na koncu za letenje. Lastnost, ki jo danes dojemamo kot »popolno prilagoditev«, je zato rezultat dolgega zaporedja nepričakovanih rab in preusmeritev: funkcija je pogosto sekundarna, zgodovina pa primarna.

Podobno velja za številne druge biološke značilnosti. Lobanjski šivi pri sesalcih omogočajo večjo fleksibilnost glave ob porodu, vendar to ni nastalo zaradi poroda – obstajali so že prej pri plazilcih in pticah, ki se izvalijo iz jajca. Evolucija ne ustvarja lastnosti z določenim namenom; lastnosti se lahko šele kasneje izkažejo za uporabne v novih okoliščinah. Tu se razkrije pomembna filozofska točka: narava nima »razlogov« v smislu namenov, temveč ima vzroke in poti.

Naravna selekcija prav tako ne stremi k ravnovesju v smislu vnaprej danega harmoničnega ali optimalnega stanja. Kadar v ekosistemih opazimo relativno stabilnost, gre za začasen učinek medsebojnih interakcij, ne za cilj, proti kateremu bi evolucijski proces težil. Kot poudarjata Tooby in Cosmides, selekcija lahko stabilizira razvoj prilagoditev le glede na motnje, značilne za okolja, v katerih so se te prilagoditve oblikovale.⁶ Prilagojenost je vedno lokalna in kontekstualna: pomeni uspeh v določenih okoljskih razmerah, ne pa dosego globalnega optimuma.

To postane jasno v klasičnih primerih dinamike plenilec–plen. Razmerje med gepardom in gazelo ne teži h končnemu ravnovesju hitrosti, temveč ustvarja nenehno selekcijsko napetost: vsaka izboljšava hitrosti ali strategije na eni strani spremeni selekcijski pritisk na drugi strani. Prav ta odsotnost stabilnega optimuma poganja evolucijsko dinamiko. Če bi bila razmerja popolnoma simetrična in brez diferencialnih pritiskov, bi se selekcijski pritiski bistveno zmanjšali, s tem pa tudi možnosti nadaljnje diferenciacije.

Prilagojenost zato nima trajne veljavnosti. Tisto, kar v danem trenutku predstavlja prednost, se lahko v spremenjenih razmerah izkaže kot breme. Evolucija ne proizvaja trajnih rešitev, temveč delujoče kompromise, katerih

in kvantni procesi so strukturirani, a ne nujni v smislu enega samega izida.

6 Prim. Tooby and Cosmides 1992, 81 (v: Lewens 2007, 236).

veljavnost je omejena na konkretne zgodovinske okoliščine. Klasičen primer napačnega teleološkega branja evolucije je pogosto omenjena »usoda« irskega losa (*Megaloceros giganteus*).⁷ Kot je pokazal Stephen Jay Gould, izumrtja te vrste ni mogoče razložiti kot posledice domnevno »prevelikih« rogov, temveč je rezultat kompleksne prepletenosti razvojnih omejitev, zgodovinskih okoliščin in okoljskih sprememb. Rogovi niso izraz evolucijske napake, temveč stranski učinek razvojnih in alometričnih zakonitosti, ki so bile v določenem kontekstu vzdržne, v spremenjenih razmerah pa so izgubile svojo selektivno prednost.⁸ Primer irskega losa tako jasno pokaže, da izumrtja ni mogoče razložiti s sklicevanjem na eno samo lastnost. »Uspeh« v evoluciji ni sinonim za optimalnost, temveč za reproduktivno zadostnost v danem kontekstu.

Sodobna filozofija biologije poudarja, da evolucije ni mogoče razumeti kot procesa optimizacije, temveč kot zgodovinsko omejeno preoblikovanje že obstoječih struktur.⁹ Zato evolucijo najbolje opiše načelo: *dovolj je, da deluje*. Ne lepo, ne optimalno, ne popolno in nikakor ne dokončno – temveč zadostno v danem trenutku.

280 Ta pogled je v ostrem nasprotju s klasično platonsko in teološko predstavo narave kot popolne stvaritve. Če je po svetem Avguštinu narava popolna, ker je božja stvaritev, in mi v njeni lepoti zaznavamo božjo prisotnost, darvinistični pogled to razumevanje obrne: lepota narave ni dokaz dovršenosti, temveč učinek naključij, selekcije in zgodovine. Kar se nam zdi skladno, se pogosto izkaže kot stabiliziran kompromis med številnimi pritiski, ne pa uresničitev ideje.

Michael Ghiselin in David Hull sta opozorila, da vrst ni mogoče razumeti esencialistično kot abstraktnih naravnih tipov, saj evolucija sama predpostavlja njihovo zgodovinsko spremenljivost,¹⁰ temveč kot zgodovinske individue, ki nastajajo, se spreminjajo in izumirajo skozi evolucijske procese.¹¹ Če vrste evolvirajo, ne morejo biti nosilke nespremenljivih bistvenosti, temveč

7 Prvič omenjen v: T. Molyneux, *The Misnamed, Mistreated and Misunderstood Irish Elk* (1697).

8 Prim. Gould 1977.

9 Prim. Gould 1977 in Lewens 2009.

10 Prim. Hull 1978, 338.

11 Prim. Ghiselin 1974, 536.

zgodovinske entitete, katerih identiteta je neločljivo povezana z razvojnimi in ekološkimi relacijami.

Ostanki evolucije – moške bradavice, slepe strukture, neleteče ptice – so materialni dokazi, da narava ni bila načrtovana kot popolna celota. Je palimpsest zgodovine, v katerem se prekrivajo stare in nove rešitve. Ni jasnega cilja, ker narava ne deluje kot stroj, po logiki načrta – to je predvsem naš opis: fenomenološki, skozi kategorije vzročnosti in mehanicističnega mišljenja. A tu je pomembno razlikovanje: to, da narave ne smemo opisovati teleološko, še ne pomeni, da je ne moremo razumeti zakonito, pomeni pa, da »smoter« ni ontološka sestavina narave, temveč interpretativna projekcija.

Z evolucijo odpade v biologiji ideja vnaprej danega optimuma, ker je prilagojenost odvisna od zgodovine. Če nepopolnost v evoluciji ni anomalija, temveč njen pogoj, se motiv začasnosti in relacijskosti še izraziteje pokaže na ravni fizikalne realnosti.

Prelom v fiziki: od stvari k odnosom

281

V prvi polovici 20. stoletja smo bili priča radikalnemu prelomu v fiziki. Medtem ko je klasična fizika svet razumela kot zbirko delcev, ki imajo natančno določene lastnosti (lego, hitrost, energijo) in obstajajo neodvisno od opazovalca, kvantna fizika to predstavo razbije: ne le kot nov račun, temveč kot premik v tem, kaj štejemo za »fizično opisljivo«.

Leta 1925 Werner Heisenberg razvije formalizem, v katerem fizika ne opisuje več, kaj stvari so, temveč kaj lahko izmerimo. Gre torej ne le za omejitev spoznavanja, temveč za formalizem, ki se lahko interpretira kot ontološka implikacija glede statusa lastnosti. Namesto običajnih števil uporabi matrike (operatorje), ki ne opisujejo stanj delcev, ampak prehode med meritvami. Ključni uvid je, da kvantna fizika ne odgovarja na vprašanje, kje je elektron »sam po sebi«, temveč na vprašanje, kaj se zgodi, ko z njim nekaj interagira. Fizični opis se tako premakne od »biti« k »dogajati se«.¹²

Leto kasneje Erwin Schrödinger razvije valovno enačbo, ki daje enake empirične rezultate, a z drugačno interpretacijo. Po tej sliki atom ni točka,

12 Prim. Heisenberg 1958.

temveč valovanje, razprostrto v prostoru. Elektron ni mali planet, ki kroži okoli jedra, ampak valovita struktura možnosti.¹³ S tem postane problem »realnosti« kvantnega stanja neizogiben. Ali je valovna funkcija opis nečesa realnega ali le našega znanja?

Vendar, če je vse valovanje, zakaj svet ne deluje razmazano? Zakaj predmet, npr. kozarec, ni malo tu in malo tam? Schrödingerjeva interpretacija (v eni izmed nadaljnjih linij) vodi k ideji, da se ob opazovanju svet razcepi – opazovalec postane del ene od vej realnosti, druge pa ostanejo enako realne, a nedostopne. Gre za t. i. vprašanje kolapsa valovne funkcije, ki pomeni redukcijo superpozicije možnih stanj na en sam dejanski izid.

Toda: ali kolaps predstavlja zgolj epistemološki prehod ali gre za ontološki dogodek? Tu je Heisenbergova pot drugačna. Ne potrebuje razcepljenih svetov. Njegovo izhodišče je, da kvantna fizika sploh ne govori o tem, kakšen je svet sam po sebi, ampak o tem, kako se svet pokaže v interakcijah. Lastnosti niso notranje, temveč relacijske. To stališče je filozofsko pomembno, ker omeji metafizične zahteve: fizika naj ne bi bila opis »stvari v sebi«, temveč formalizacija razmerij, interakcij, ki se aktualizirajo v merilnih dogodkih.

Interpretacije kvantne mehanike

Kvantna mehanika ni le ena najbolj empirično uspešnih teorij v zgodovini znanosti, temveč tudi ena najbolj interpretativno odprtih. Njena matematična struktura je stabilna in natančno potrjena, vendar ostaja vprašanje, kaj ta formalizem sploh pomeni glede narave realnosti. Različne interpretacije kvantne mehanike se razlikujejo prav v tem: ali in kako iz formalizma izpeljati ontološke trditve.

Ena najvplivnejših zgodnjih interpretativnih smeri je t. i. kopenhagenska interpretacija, skupno ime za več sorodnih, vendar ne povsem enotnih pogledov, povezanih predvsem z Nielsom Bohrom in Wernerjem Heisenbergom in drugimi zgodnjimi interpreti kvantne mehanike.¹⁴ Ta smer poudarja, da kvantna teorija ne opisuje »stvari na sebi«, temveč pogoje, pod katerimi lahko o fizikalnih sistemih smiselno govorimo. Ključni pojmi, kot so

13 Prim. Schrödinger 1980.

14 Prim. Bohr 1928 in Heisenberg 1958.

valovna funkcija, superpozicija in kolaps, so razumljeni kot del formalizma, ki strukturira napovedi meritev, ne pa kot neposreden opis ontološkega stanja sveta.

V tej perspektivi je kvantna mehanika predvsem teorija o pogojih merljivosti. Lastnosti sistema niso določene neodvisno od eksperimentalne ureditve; govor o »položaju« ali »gibalni količini« ima smisel le v kontekstu konkretne meritve. Medtem ko je Heisenberg pogosto poudarjal epistemološke omejitve določljivosti kvantnih stanj, je Bohrov pristop kompleksnejši ter povezuje epistemološke in ontološke vidike vprašanja meritve in fizikalne realnosti.¹⁵ Takšna stališča vsekakor pogosto vodijo do zadržanosti glede ontoloških sklepov: teorija naj bi ostala v mejah operativnega opisa.

Na drugi strani stoji interpretacija mnogoterih svetov, ki jo je razvil Hugh Everett.¹⁶ Po tej razlagi valovna funkcija nikoli ne doživi kolapsa. Namesto tega se ob vsakem merilnem dogodku realnost razveji v več koherentnih vej, v katerih se uresničujejo vsi možni izidi. Superpozicija ni le formalna možnost, temveč realna ontološka struktura sveta. V sodobnih različicah te interpretacije ima ključno vlogo dekoherenca, ki pojasnjuje, zakaj veje med seboj praktično ne interferirajo in zato delujejo kot ločene realnosti.

283

Takšna interpretacija ohranja matematični formalizem brez dodatnih postulatov o kolapsu, vendar za ceno radikalne ontologije: vsi možni izidi so realizirani, vendar v različnih vejah univerzalne valovne funkcije. Realnost tako postane mnoštvo med seboj nedostopnih vej oziroma svetov. V tem okviru lastnosti obstajajo neodvisno od opazovalca, a so razpršene čez mnoštvo vej, relacijskost ni v ospredju in temeljna ontološka enota ostaja univerzalna valovna funkcija.

Tretjo skupino predstavljajo t. i. objektivne teorije kolapsa (npr. GRW-model), ki v formalizem kvantne mehanike vpeljejo realen, fizikalno

¹⁵ Kot opozarjata Faye in Folse, Bohrove pozicije ni mogoče reducirati na enotno »kopenhagensko interpretacijo«. Po eni strani zavrača subjektivistična branja kvantne mehanike ter vztraja pri neodvisnosti fizikalne realnosti od zavesti opazovalca, po drugi strani pa zanika možnost neposrednega spoznanja sveta »samega na sebi« in zavrača reprezentacijsko razumevanje valovne funkcije (Faye in Folse 2017, 3–8). Takšno stališče sta sama označila kot kombinacijo ontološkega realizma in epistemološkega antirealizma.

¹⁶ Prim. Everett 1957.

določen proces kolapsa valovne funkcije. Kot zapišejo Ghirardi, Rimini in Weber, njihova teorija temelji na »spontanih in naključnih procesih lokalizacije« (Ghirardi, Rimini in Weber 1986, 470), ki dopolnijo standardno Schrödingerjevo dinamiko. Kolaps tako ni več zgolj epistemološki prehod med opisom in meritvijo, temveč ontološki dogodek, ki selektivno aktualizira eno izmed možnih stanj. Te teorije skušajo ohraniti realistično ontologijo, vendar za ceno uvedbe dodatnih dinamičnih zakonitosti, ki določajo, kako in kdaj se potencialnost prevede v dejanskost. Svet je še vedno sestavljen iz sistemov z lastnostmi, toda te lastnosti se vzpostavljajo skozi specifičen fizikalni proces spontane lokalizacije.

V zadnjih desetletjih so se razvile tudi informacijske interpretacije, ki razumejo kvantno mehaniko kot teorijo o informacijskih omejitvah. V nekaterih različicah (npr. QBism) je valovna funkcija razumljena kot izraz subjektivnih pričakovanj opazovalca glede izidov meritev.¹⁷ Drugod je poudarek na tem, da so kvantna stanja primarno informacijske entitete, ne materialni objekti.

284 Te interpretacije poudarjajo epistemološko dimenzijo: kvantna teorija naj ne bi primarno opisovala materialnih objektov, temveč strukturo informacij, ki ureja možnosti prenosa, omejitve in transformacije. Takšna perspektiva skuša preseči klasični realizem, ne da bi zdrsnila v preprost instrumentalizem.

Tina Bilban je v tem kontekstu predlagala kritično fenomenološko obravnavo informacijskih temeljev kvantne teorije.¹⁸ Informacijski pristopi pogosto implicitno predpostavljajo določen koncept subjekta in merjenja, ki ni dovolj reflektiran. Po njenem mnenju je zato treba natančneje analizirati, kako se informacija sploh pojavlja kot smiselna kategorija: kdo ali kaj informacijo poseduje, kako je strukturirana in v kakšnem horizontu izkustva dobiva pomen.

Pri tem izhaja iz Husserlovega načela intencionalnosti: vsaka zavest je vedno »zavest o nečem«, zato tudi informacija ni mogoča brez relacije med subjektom in svetom. Kot poudarja, je »informacija vedno intencionalna; vedno je informacija o realnosti oziroma svetu« (Bilban 2021, 592).

17 Prim. Fuchs in Schack 2013.

18 Prim. Bilban 2021.

Informacije zato ni mogoče razumeti kot samozadostne entitete, a prav tako je ni mogoče preprosto enačiti z realnostjo. S tem se v ospredje postavi relacija med spoznanjem in svetom, na katerega se informacija nanaša (prim. *ibid.*, 589–590).

Hkrati Bilban opozarja, da realnost ni nekaj povsem danega in neodvisnega od relacij, skozi katere postane dostopna spoznanju. Pri meritvi se ne spremeni zgolj opis sistema ali naše znanje o njem. Kvantni sistem vstopi v novo relacijo z merilno napravo, s čimer se spremenijo tudi pogoji, pod katerimi se določena lastnost sploh lahko pojavi. Bilban pri tem poudarja, da nova kognitivna relacija predpostavlja tudi novo relacijo v fizikalni realnosti: interakcija med merilno napravo in kvantnim sistemom bistveno spremeni sam sistem. Meritev zato ni zgolj epistemološki dogodek, temveč tudi preoblikovanje konkretne relacijske konfiguracije. To se še izraziteje pokaže pri kvantni prepletenosti. Pri prepletenih sistemih informacije niso več vezane na posamezne delce, temveč na sistem kot celoto (prim. *ibid.*, 591). Popolnoma določene niso individualne lastnosti posameznih entitet, temveč korelacije med njimi. Posamezni delec zato ne nastopa več kot nosilec samostojnih in vnaprej določenih lastnosti, temveč kot člen v mreži relacij, iz katerih njegove lastnosti šele pridobijo pomen.

285

Če informacija ni nikoli zgolj informacija sama po sebi, temveč vedno informacija o nečem, potem realnosti ni mogoče razumeti kot zbirke samozadostnih substanc z vnaprej določenimi lastnostmi. Bilban zato opozarja, da »informacije in realnosti ni mogoče preprosto enačiti« (ibid., 592). Informacijski pristopi tako ne odpravljajo ontologije, temveč jo preoblikujejo: ontološko težišče se premakne od posameznih nosilcev lastnosti k relacijam, skozi katere se lastnosti sploh vzpostavljajo. S tem se spremeni tudi pojem objektivnosti. Objektivnost ni več razumljena kot popolna neodvisnost od vseh relacijskih pogojev opazovanja, temveč kot stabilnost relacij, znotraj katerih postanejo mogoči skupni in intersubjektivno preverljivi opisi sveta. Relacije zato niso zgolj pogoji dostopa do realnosti, temveč sestavni del načina, kako se realnost sploh vzpostavlja kot objektivna.¹⁹

19 Razlika z relacijsko ontologijo, na kateri temelji ta prispevek, je subtilna, vendar

Relacijskost in zgodovinskost znanosti: filozofija znanosti kot širši kontekst

Razprava o ontoloških implikacijah kvantne mehanike ni izoliran pojav, temveč del širšega premika v filozofiji znanosti 20. stoletja. Vprašanje, ali znanstvene teorije opisujejo dokončno strukturo realnosti ali pa odražajo zgodovinsko pogojene načine razumevanja sveta, je postalo osrednje prav v obdobju, ko je kvantna mehanika spodkopala klasične predstave o determinizmu in objektivnosti.

Thomas Kuhn je v *Strukturi znanstvenih revolucij* pokazal, da znanost ne napreduje linearno in akumulativno, temveč skozi diskontinuirane prehode med paradigmami. Paradigma ni zgolj teorija, temveč celoten sklop metod, pojmov, problemov in vrednot, ki določajo, kaj sploh šteje kot legitimno vprašanje in sprejemljiv odgovor. Znanstveno raziskovanje zato ni nevtrarno opazovanje že danega sveta, temveč je vedno vpeto v specifične konceptualne okvire. Kot zapiše Kuhn, je »raziskovanje [...] neutrujen in predan poskus, da bi naravo stlačili v pojmovne predalčke, ki jih priskrbi strokovno izobraževanje« (Kuhn 1998, 16). Tak okvir tako ne določa le rešitev, temveč tudi to, kaj sploh šteje kot problem, podatek ali razlaga. Zato prehod med paradigmami ni zgolj korekcija napake, temveč sprememba okvira, znotraj katerega je svet razumljen.

Kuhn s tem razgradi idejo, da znanost postopoma razkriva enotno, vnaprej dano strukturo realnosti. Namesto tega pokaže, da je znanstveno razumevanje sveta zgodovinsko in kolektivno strukturirano. To ne pomeni relativizma, temveč priznanje, da znanstvene kategorije niso nevtralni odsevi narave, temveč del specifičnih epistemoloških konfiguracij.

Nekoliko pozneje Paul Feyerabend ta premik še bolj radikalizira. V delu *Proti metodi* zagovarja epistemološki pluralizem in opozori, da znanstvena

pomembna. Informacijski pristopi praviloma izhajajo iz vprašanja informacije, opazovanja in merjenja ter od tam odpirajo vprašanje relacij. Relacijska ontologija pa relacije postavi na ontološko raven in jih razume kot primarno strukturo realnosti. Informacijski obrat pokaže, da fizikalni opis ni neodvisen od pogojev dostopnosti in merjenja; relacijska ontologija gre korak dlje in trdi, da ti pogoji niso zgolj pogoji spoznanja, temveč izraz načina bivanja same realnosti. Svet zato ni najprej sestavljen iz objektov, ki jih nato opisujemo relacijsko, temveč iz relacij, znotraj katerih se objekti in njihove lastnosti sploh vzpostavljajo.

praksa pogosto presega lastna metodološka pravila. Namesto univerzalne metode imamo raznolike, zgodovinsko pogojene strategije. S tem se razrahlja ideja znanosti kot monolitnega, racionalno enotnega projekta in spodkoplje predstava, da obstaja ena sama metodološka pot do dokončnega opisa realnosti.

Tu lahko dodamo še Michela Foucaulta, ki vprašanje zgodovinskosti vednosti postavlja še drugače. V arheološki in genealoški analizi pokaže, da so diskurzi strukturirani z zgodovinsko specifičnimi formacijami, ki določajo, kaj je sploh možno misliti. Kot poudarja Foucault, diskurzi niso zgolj sistemi znakov, temveč »prakse, ki sistematično formirajo objekte, o katerih govorijo« (Foucault 2011, 54–55). Znanstvene izjave niso zgolj resnične ali napačne, temveč so umeščene v polja moči in prakse, ki jim dajejo pomen. Resnica se zato ne kaže kot transcendentna konstanta, temveč kot nekaj, kar nastaja znotraj specifičnih diskurzivnih ureditev.

Soroden premik najdemo tudi pri Pierru Bourdieuju, ki znanost razume kot posebno polje družbene prakse. Znanstveno polje ima lastne oblike kapitala, hierarhije in mehanizme legitimacije. Znanstvene trditve niso zgolj logične entitete, temveč nastajajo v mreži institucionalnih in simbolnih razmerij. Podobno Bourdieu znanstvenega prostora ne razume kot nevtralnega prostora odkrivanja resnice, temveč kot »polje sil [...] in polje bojev« (Bourdieu 2004, 32 in 244), v katerem se oblikujejo kriteriji legitimne vednosti. Objektivnost ni izhodišče, temveč rezultat specifičnih družbenih pogojev.

Če Foucault pokaže zgodovinsko pogojenost diskurzov, Bourdieu pa na družbeni ravni podobno poudarja, da »realno je relacijsko« (Bourdieu 1998, 3), fizik Carlo Rovelli – o njem nekoliko pozneje – podobno poudarja, da so »elementi, uporabni za mišljenje sveta, manifestacije fizikalnih sistemov drug drugemu, ne pa absolutne lastnosti, ki bi pripadale posameznemu sistemu« (Rovelli 2021, 62). Na različnih ravneh realnosti se tako ponavlja isti premik: identitete niso prvotne, temveč nastajajo skozi mrežo odnosov.

Skupni imenovalec teh pristopov ni zanikanje realnosti, temveč razgradnja ideje o znanosti kot neposrednem dostopu do nespremenljive ontološke strukture sveta. Znanost je zgodovinska, situirana in relacijska praksa. Njene kategorije so stabilne le znotraj določenih konfiguracij.

Širši filozofski kontekst omogoča drugačno branje kvantne mehanike. Če je znanstveno znanje samo po sebi zgodovinsko in relacijsko strukturirano,

potem ontološke implikacije kvantne teorije niso zgolj tehnične posebnosti mikrofizike, temveč del splošnejšega premika. Razkroj klasične ontologije substanc v fiziki sovpada z razkrojem ideje absolutnega, neodvisnega opazovalca v filozofiji znanosti.

V tem okviru relacijska interpretacija kvantne mehanike ni izolirana spekulacija, temveč koherentno nadaljevanje epistemološkega obrata. Vendar je treba razlikovati med dvema ravnama. Kuhn, Feyerabend, Foucault in Bourdieu analizirajo predvsem pogoje produkcije vednosti. Njihova relacijskost je primarno epistemološka in sociološka. Vprašanje, ki ga odpira kvantna mehanika, pa je, ali se relacijskost razširi tudi na ontološko raven.

Ali je svet relacijski zato, ker je naše znanje o njem zgodovinsko pogojeno, ali pa je relacijska struktura značilnost realnosti same? Ta razlika je ključna. Pričujoči razmislek zagovarja drugo možnost: kvantna mehanika ne razkriva zgolj omejitev našega opisa, temveč strukturo dogodkov, v katerih lastnosti obstajajo le v odnosih.²⁰

288

Kolaps, retroaktivnost in relacijska struktura

Problem kolapsa valovne funkcije predstavlja eno osrednjih točk razhajanja med interpretacijami kvantne mehanike. Če Schrödingerjeva enačba opisuje zvezno in deterministično evolucijo sistema, kolaps pomeni nenaden prehod iz superpozicije v en sam dejanski izid.

V najnovejši filozofski obravnavi kvantne teorije Slavoj Žižek v delu *Quantum History. A New Materialist Philosophy* zavzame do tega izrazito ontološko stališče. Kolaps zanj ni zgolj tehnična težava formalizma, temveč razkriva temeljno značilnost realnosti: primat prekinutve, reza in retroaktivne konstitucije. Svet ni najprej enotna, harmonična struktura, ki

20 Relacijska ontologija, kakor je tukaj uporabljena, ni neposredna dedukcija iz matematičnega formalizma kvantne teorije, temveč filozofska interpretacija njegovih implikacij; formalizem sam dopušča več ontoloških branj. Podobno analogija med relacijsko strukturo v fiziki in relacijsko konstitucijo identitet v družbi ne pomeni redukcije ene ravni na drugo, temveč opozarja na strukturno sorodnost: v obeh primerih identiteta ni samozadostna substanca, temveč stabilizirana konfiguracija odnosov.

jo kolaps naknadno zmoti; nasprotno, prav razpoka je primarna. Realnost je konstituirana skozi dogodek, ki retroaktivno vzpostavi svojo lastno zgodovino.

Žižkova teza *collapse comes first* radikalizira materializem. Žižek zavrne predstavo, da bi kolaps predstavljal zgolj sekundarni prehod iz primarne valovne harmonije v določeno realnost. V tej perspektivi, ki se navezuje na lacanovsko logiko manka in dialektično tradicijo, realnost ni pozitivna in samozadostna polnost, ki bi jo šele sekundarno prekinjal dogodek. Nasprotno: to, da je kolaps je »prvoten« (Žižek 2025, 13), pomeni, da je prelom konstitutiven že za samo področje kvantnih oscilacij. Valovna funkcija tako ni stabilna ontološka osnova, temveč retroaktivni učinek procesa, v katerem se realnost šele vzpostavlja. Kot zapiše Žižek, »kolaps v našo običajno realnost retroaktivno vzpostavi valovno funkcijo« (ibid., 15). Kolaps zato ni anomalija v sicer harmonični strukturi sveta, temveč izraz njegove notranje nedoločenosti in relacijske odprtosti, razkritje, da je svet v svojem temelju nedosleden, nepopoln in prekinjen. Kvantna mehanika tako po avtorju potrjuje dialektično logiko: šele skozi prelom se vzpostavi določena realnost in okvir njene racionalnosti.

V tem smislu opozarja tudi, da je »objektivno Realno mogoče misliti šele tedaj, ko je v njegovo strukturo vključena tudi subjektivna realnost opazovalca« (ibid.). Objektivnost zato ni pogled od nikoder, temveč vključuje način, kako je subjekt sam vpet v proces konstitucije realnosti. Takšna interpretacija dojema kolaps ne več kot zgolj tehnični mehanizem, temveč kot ontološki moment, v katerem se možnost diferencira v dejanskost; meritev ni samo akt spoznanja, temveč dogodek, ki soustvarja realnost.

Vendar takšen poudarek na kolapsu kot primarnem ontološkem dogodku odpira dodatno vprašanje. Če je kolaps temeljna struktura realnosti, ali ne ohranja implicitne ideje privilegiranega trenutka – točke, v kateri se svet odloči med možnostmi? Ali takšen model ne reproducira, v materialistični obliki, logike singularnega preloma, ki strukturira tok dogodkov?²¹ Prav na tej

21 Razlika med temi interpretacijami se lahko bere kot razlika v razumevanju razmerja med formalizmom in realnostjo. Ali je kvantna teorija zgolj orodje za napovedovanje meritev? Ali je opis množstva vzporednih realnosti? Gre za teorijo o realnih kolapsih? Nenazadnje: ali je ontološki model relacijske strukture sveta? Pri tem je treba poudariti, da nobena interpretacija ne izhaja neposredno iz matematičnega formalizma. Gre za filozofske razlage, ki so z njim združljive. Vprašanje zato ni, katera interpretacija

točki postane pomembna relacijska interpretacija kvantne mehanike, ki skuša problem določljivosti misliti brez privilegiranega trenutka kolapsa.

Svet kot mreža relacij

Ena najradikalnejših posledic kvantne fizike ni tehnične, temveč ontološke narave: postavi pod vprašaj idejo, da je svet sestavljen iz trajnih, samostojnih »reči«. Carlo Rovelli v relacijski interpretaciji kvantne mehanike zagovarja tezo, da lastnosti fizikalnih sistemov ne obstajajo absolutno, temveč vedno le glede na druge sisteme. Kot zapiše, je »kvantna mehanika teorija o fizikalnem opisu sistemov glede na druge sisteme« (Rovelli 1996, 1637). Lastnosti sistema zato niso določene neodvisno od relacij, v katere vstopa. Namesto da bi kolaps razumeli kot temeljni ontološki rez, ga lahko razumemo kot poseben primer interakcije med sistemi. V tem okviru ni enkratnega, univerzalnega kolapsa, temveč mnoštvo relacijskih dogodkov, v katerih se lastnosti vzpostavljajo glede na konkretne interakcije. V relacijski interpretaciji superpozicija ni ontološka celota, ki čaka na prelom, temveč opis odprte mreže možnih relacij. Dogodek meritve sam na sebi ni privilegiran epistemološki trenutek, temveč posebna oblika interakcije med sistemi. Temelj resničnosti niso objekti, temveč odnosi med sistemi.

Relacijska ontologija v fiziki poudari razliko do klasičnega modela. V newtonski fiziki ima vsak predmet lastnosti sam po sebi: masa, lega, hitrost so objektivne značilnosti, neodvisne od opazovalca. Kvantna fizika pa pokaže, da takšno razumevanje ne deluje več: lastnosti delcev niso absolutne, temveč relativne glede na to, s čim so v interakciji.²²

Tako npr. elektron nima določene lege »nasploh«, temveč ima lego glede na določen merilni sistem. To pomeni: ista stvar ima lahko različne lastnosti glede na različne odnose, ne zato, ker bi bila realnost poljubna, temveč zato, ker je opisljivo dejstvo vedno vezano na interakcijski kontekst (merilni sistem). Še več, ne gre le za to, česar *ne vemo*, temveč za to, česar *ni*. V

je »dokazana«, temveč katera ontološka slika se zdi bolj koherentna glede na širše filozofsko razumevanje realnosti.

22 Potemtakem relacijska ontologija ne trdi, da je realnost odvisna od zavesti, temveč da je odvisna od interakcij. Perspektiva je fizična, ne psihološka kategorija.

okviru relacijske interpretacije kvantne mehanike lastnosti brez kakršnekoli fizične interakcije, kakršna je lahko npr. meritev, preprosto nimajo fizikalno določenega ontološkega statusa, saj se kot določene vrednosti aktualizirajo šele v interakciji.

To ne pomeni, da je realnost subjektivna ali izmišljena. Pomeni pa, da je realnost perspektivna oziroma odnosno strukturirana: razdrobljena na perspektive, ki so vse fizično realne, vendar nobena ni privilegirana kot »pogled od nikoder«.²³ Filozofsko rečeno: resničnost ni ena sama absolutna zbirka lastnosti, temveč mreža konsistentnih relacij.²⁴

Svet zato ni zbirka substanc, ampak mreža dogodkov, ki so ontološko bolj prvotni od stabilnih objektov. Kar imenujemo »predmet«, je zgolj stabilno vozlišče v tej mreži – vzorec ponavljajočih se interakcij. Atom ni nekaj, kar obstaja samo po sebi, temveč je niz odnosov z drugimi atomi, polji, merilnimi napravami. Če teh odnosov ni, atom nima določenih lastnosti (v smislu fizikalno določenih lastnosti).

Ključna razlika med obema pristopoma je v pojmovanju primarnosti. Pri Žižku je primaren dogodek kot rez, pri relacijski ontologiji pa je primarna struktura odnosov. Dogodek ni singularen prelom, temveč vozlišče v mreži interakcij. Lastnost se ne vzpostavi v enem ontološkem trenutku, temveč vedno relativno glede na drug sistem.

Takšen premik ima pomembne posledice. Če kolaps razumemo kot absolutni ontološki moment, ohranjamo strukturo, v kateri je realnost organizirana okoli odločilnih prelomov. Če pa ga razumemo relacijsko, izgine ideja privilegiranega središča. Svet ni strukturiran okoli enega temeljnega dogodka, temveč kot pluralnost perspektiv, ki so vse enakovredno realne glede na sisteme, v katerih nastopajo.

Rovelli tu naredi pomemben premik: fizika ne opisuje »stvari na sebi«, temveč to, kako se deli sveta med seboj zaznavajo in vplivajo drug na drugega. Namesto primata kolapsa kot temeljnega reza dobimo mrežo dogodkov brez

23 Relacijska ontologija zavrača idejo absolutnega, nevtralnega pogleda na svet. To ne pomeni, da so vsi pogledi enakovredni, temveč da so vsi umeščeni.

24 Perspektiva v relacijskem smislu ni subjektivni pogled, temveč fizično določen odnos med sistemi. Perspektiva je rezultat konkretne interakcije in določa, katere lastnosti se aktualizirajo.

središča. Stabilnost ni rezultat enkratnega preloma, temveč ponavljajočih se relacij, ki ustvarjajo začasno konsistenco. Realnost ni strukturirana kot dialektični proces singularnih odločitev, temveč kot odprta dinamika pluralnih odnosov.

To idejo lahko ponazorimo z vsakdanjim primerom kozarca. Na videz gre za stabilen, trden predmet z jasnimi lastnostmi: barvo, obliko, težo. Toda v relacijskem pogledu nobena od teh lastnosti ne obstaja sama po sebi, temveč je rezultat pogojev in interakcij. Barva kozarca je rezultat interakcije svetlobe, materiala in vidnega sistema. Brez svetlobe barve ni; brez prakse pitja kozarec ni »kozarec«, temveč kos materiala. Identiteta predmeta je zato funkcionalna in relacijska, ne pa ontološko samozadostna.

Kozarec je to, kar je, le v mreži odnosov, v katerih sodeluje. Da njegova identiteta ni notranja, temveč funkcionalna in relacijska, ni zgolj epistemološka trditev (kako ga spoznamo), temveč ontološka (kaj sploh je) – oziroma je, bolj previdno rečeno, ontološka trditev o tem, da so »stvari« stabilizirane konfiguracije odnosov. Relacijska ontologija ne zanika realnosti predmetov, temveč zanika njihovo ontološko samozadostnost: ne gre za to, da kozarec ne obstaja, ampak da je to, *kar kozarec je*, relacijsko konstituirano.

To ne pomeni, da je Žižkova interpretacija napačna ali neplodna. Njena vrednost je v tem, da pokaže, kako kvantna mehanika spodkopava klasično metafiziko stabilne substance. Vendar relacijska perspektiva radikalizira ta uvid na drugačen način: ne preko poudarka na ontološkem rezu, temveč preko razgradnje same ideje samozadostne enote. S tem na filozofsko koherenten način podpira tezo o relacijski konstituciji lastnosti.²⁵

Takšen premik ne spreminja zgolj razumevanja kvantnih sistemov, temveč odpira tudi širše ontološko vprašanje statusa substance. Če so lastnosti vedno vzpostavljene znotraj relacij, potem postane vprašljivo, ali je mogoče substanco sploh misliti kot nekaj ontološko prvotnega. V Aristotelovih *Kategorijah* so relacije ontološko odvisne od substanc, saj se pojavljajo kot določbe že

25 V tem smislu se premik od kolapsa k relaciji ujema z razvojem, ki smo ga opazili v evucijski biologiji in družbeni teoriji. Tako kot evolucija ne proizvaja dokončnih oblik, temveččasne stabilnosti, in tako kot identiteta v družbi ne obstaja sama po sebi, temveč se vzpostavlja v odnosih, tudi kvantna realnost ni strukturirana okoli absolutnih dogodkov, temveč okoli mreže interakcij.

obstojećih stvari,²⁶ v relacijski ontologiji pa se zdi, da je substanca razumljiva šele skozi svoje relacije. Brez atributov, določitev in odnosov ni več jasno, kaj naj bi sploh ostalo od samostojne bitnosti. Ne relacije zaradi substanc, temveč substance kot relativno stabilna vozlišča v mreži relacij oziroma kot njihove začasno stabilizirane učinke.

Prehod k družbi: posameznik kot vozlišče odnosov²⁷

Relacijska ontologija je bila sicer razvita v okviru interpretacij kvantne mehanike, vendar njene implikacije niso nujno omejene na fizikalno raven realnosti. Če relacije razumemo kot ontološko primarne, postane njihova konstitutivna vloga relevantna tudi za razumevanje biologije, družbe in zgodovine. V tem smislu tudi Rovelli večkrat opozarja, da relacijskosti ni mogoče razumeti zgolj kot posebnosti mikrofizike.²⁸ Tako kot atom ni samostojna entiteta, tudi posameznik ni izolirana substanca. To ni poskus zreduciranja družbenih odnosov na fizikalne procese, temveč opažanje, da je relacijska konstitucija identitet strukturna značilnost, ki se pojavlja na različnih ravneh realnosti.²⁹

293

V družbenem smislu to pomeni, da identiteta ni nekaj, kar posameznik »ima«; identiteta nastaja skozi odnose: jezik, institucije, zgodovino, družbene prakse. Če v fiziki lastnosti aktualizirajo interakcije, v družbi »lastnosti« (status, ugled, avtoriteta, vloga) aktualizirajo prakse priznavanja, odzivanja in umeščanja v polje pomenov.

26 Prim. Aristotel 2004, 2a11–19.

27 Primerjava med relacijsko interpretacijo kvantne mehanike in družbeno teorijo ne temelji na predpostavki, da bi bilo mogoče družbene pojave pojasniti s fizikalnimi zakonitostmi. Namen primerjave je opozoriti na možno konvergenco različnih raziskovalnih področij glede širšega ontološkega vprašanja statusa relacij. Relacijska ontologija v pričujočem prispevku zato ni izpeljana iz kvantne mehanike, temveč je predlagana kot filozofska interpretacija dejstva, da se na različnih ravneh realnosti ponovno pojavlja premik od samozadostnih substanc k relacijsko konstituiranim strukturam.

28 Prim. Rovelli 2021b.

29 Primerjava s fiziko služi razjasnitvi relacijskega in zgodovinskega značaja identitet, ne pa pojasnjevanju družbenih pojavov s fizikalnimi zakonitostmi. Ne gre torej za ontološko redukcijo, temveč za strukturno analogijo med kvantno fiziko in družbeno teorijo.

Človek je vozlišče v družbeni mreži, podobno, kot je delec vozlišče v mreži fizikalnih interakcij. Lastnosti, kot so status, moč, ugled, znanje ali celo osebnost, ne obstajajo zunaj odnosov. Tako kot v kvantni fiziki lastnost ne obstaja brez meritve, v družbi lastnost ne obstaja brez priznanja, odziva ali interakcije.

Toda napačno bi bilo razumeti relacijskost kot relativizem. Odnosi so realni, imajo učinke in posledice. Družbene strukture so resnične, a niso večne ali naravne – so zgodovinske in spremenljive. To pomeni: niso iluzije, temveč kontingentne institucije.

Kritika zaprtih skupnosti in fiksnih identitet

Iz relacijskega pogleda sledi tudi močna kritika zaprtih, esencialističnih družbenih modelov. Zaprte skupnosti temeljijo na ideji, da imajo posamezniki ali skupine stalno, »čisto« identiteto, ki obstaja neodvisno od drugih. »Mi« in »oni« sta predstavljena kot naravni, nespremenljivi kategoriji.

294

Relacijska ontologija pokaže, da brez »drugih« ni »nas«; identiteta nastaja v stiku, ne v izolaciji, in zaprt sistem ni stabilen, temveč krhek. Meja, ki naj bi varovala identiteto, je hkrati pogoj, da se identiteta sploh definira – preko razlike.

Relacijska perspektiva opozarja, da dolgoročna izolacija zmanjšuje možnosti izmenjave, prilagajanja in ustvarjanja novih oblik družbenega življenja. Zaprtost je družbeni ekvivalent napačne ontologije: sveta, ki naj bi bil sestavljen iz ločenih, samozadostnih, stabilnih entitet.³⁰ Rovelli pri tem opozarja, da strah pred drugimi pogosto izhaja iz iluzije, da obstaja neka »čista notranjost«, ki jo je treba zaščititi. Relacijski pogled pa kaže, da je ravno odprtost pogoj obstoja in razvoja.

Če svet, kakor ga razkrivata evolucija in kvantna fizika, ni stabilen, popoln ali usmerjen k vnaprej danemu cilju, se postavi vprašanje, kako se v takem svetu sploh vzpostavljajo pripovedi o napredku, razvoju in smislu.

30 Ponovno: stabilnosti objektov, identitet in institucij torej ne smemo dojemati kot ontološko danost, temveč je rezultat ponavljajočih se praks in interakcij.

Teleologija, kontingenca in zgodovina

Če ni stabilnosti, potem tudi ni vnaprej danega stabilnega cilja: ni »naravne« teleologije in ni nujnega mesta za dokončne zgodovinske scenarije. Kljub temu se tudi znanstvena misel ne izogne povsem širšim kulturnim in zgodovinskim narativnim shemam, znotraj katerih osmišlja lastno dejavnost. Pogosto se znanost implicitno umešča v procesno shemo zgodovine, v kateri je preteklost razumljena kot stanje nevednosti, sedanjost kot obdobje raziskovanja, prihodnost pa kot obljuba napredka. Ta shema ni zgolj opisna, temveč nosi normativno razsežnost: sedanjost se legitimira kot prehodna stopnja na poti k boljšemu, popolnejšemu razumevanju.³¹

V formalnem smislu je takšna znanstvena narativna matrica strukturno primerljiva s klasično zahodno-krščansko shemo zgodovine, v kateri je preteklost razumljena kot padec oziroma izvirni greh, sedanjost kot pokora, prihodnost pa kot odrešenje.³² Ta analogija ne implicira, da je znanstvena misel teološka ali ideološko zmotna, temveč opozarja na način, kako se zgodovina osmišlja kot usmerjen proces z implicitno pozitivnim izidom.

295

Takšni interpretativni okviri niso nujno lažni ter imajo lahko pomembno motivacijsko in organizacijsko funkcijo. Vendar lahko hkrati prikrijejo kontingenco, krhkost in nepredvidljivost dejanskih procesov, ki jih sodobna znanost sama razkriva. Namesto odprte zgodovinskosti tako vzpostavljajo tiho teleologijo, ki ponovno vpelje idejo napredovanja proti implicitnemu cilju, čeprav empirična in teoretska spoznanja kažejo na zgodovinsko odprt in relacijsko strukturiran svet.

31 Na tem mestu lahko dodamo še misel filozofa evolucije Telma Pievanija, ki opozarja, da je »pohod napredka« predvsem retrospektivna in slavlilna pripoved, ki evlucijsko zgodovino prikazuje kot linearno gibanje proti sedanjemu stanju. Takšna perspektiva zanemari dejstvo, da je evolucija zaznamovana s kontingenco, razvejanostjo in številnimi alternativnimi potmi razvoja. Prim. Pievani 2018.

32 Podobno narativno strukturo lahko opazimo tudi v nekaterih modernih družbenih teorijah. Klasična marksistična shema zgodovine pogosto razume preteklost kot obdobje sistemske krivice, sedanjost kot revolucionarni prelom, prihodnost pa kot obljubo brezrazredne družbe. Tako kot pri znanstvenem diskurzu tudi tu ne gre nujno za empirično napačnost posameznih analiz, temveč za teleološko strukturiranje zgodovinskega procesa, ki lahko zakrije kontingentnost in odprtost družbenih transformacij.

Genealoške analize Michela Foucaulta so pokazale, da takšne zgodovinske pripovedi niso nevtralni opisi razvoja vednosti, temveč diskurzivne formacije, ki vzpostavljajo pogoje možnosti tega, kar se v določenem obdobju sploh lahko misli, izreka in prizna kot resnično.³³ Znanstveni diskurzi zato niso zunaj zgodovine, temveč so njeni učinki in hkrati njeni organizatorji: ne razkrivajo linearnega napredovanja resnice, temveč prelomne preureditve polj vednosti, v katerih se spreminjajo kriteriji racionalnosti, normalnosti in dokazljivosti. Foucault ne zanika resničnosti znanstvenih spoznanj, temveč analizira zgodovinsko spremenljive režime resnice in kriterije legitimacije vednosti.

Podobno pri Bourdieuju družbeni akter ni razumljen kot nosilec vnaprej danih lastnosti, temveč kot pozicija znotraj relacijskega polja, ki jo določajo objektivni odnosi do drugih pozicij.³⁴ Kapital – ekonomski, kulturni, socialni – ne obstaja kot stvar, temveč kot razmerje. Tako kot elektron nima lege brez meritve, človek nima identitete zunaj družbenega konteksta. Prehod od substanc k odnosom ima močne vzporednice v sodobni družbeni teoriji. Foucault in Bourdieu zavračata idejo posameznika kot nosilca fiksne, notranje identitete. Subjekt ni izvor pomena, ampak učinek diskurzov, praks in odnosov moči.

S tem je sorodna tudi analiza znanstvenega razvoja pri Thomasu S. Kuhnu. Zgodovina znanosti po Kuhnu ni kumulativni proces postopnega približevanja enovitim merilom napredka, temveč zaporedje relativno stabilnih paradigem, ki jih občasno prekinajo radikalni prelomi. Ti prelomi ne pomenijo zgolj izboljšav obstoječih teorij, temveč spremembe v temeljnih pojmi, problemih in standardih znanstvene razlage. »Opazovanje in izkustvo lahko in tudi morata zelo omejiti domet sprejemljivega znanstvenega prepričanja ali pa znanosti ne bi bilo. Toda sama ne moreta določati konkretne vsebine takega verjetja.« (Kuhn 1998, 15.) To ne zanika, da znanost pogosto rešuje probleme uspešneje, temveč zavrača predstavo o linearnem, teleološko enosmernem napredovanju z enotnimi merili racionalnosti.

33 Prim. Foucault 2011.

34 Prim. Bourdieu 1998, 6–7.

Rovelli pravi, da kvantna fizika ponuja »najboljši privid harmonije sveta« (Rovelli 2021a, 197): ne zato, ker bi bil svet res harmoničen, ampak ker pokaže, kako se red sploh lahko pojavi brez vnaprej danega načrta. To velja enako za naravo kot za družbo.

To vodi tudi do kritike zaprtih skupnosti, ki temeljijo na strahu pred drugimi. Zaprta skupnost predpostavlja čiste, stabilne identitete: »mi« proti »njim«. Toda tako evolucija kot kvantna fizika kažeta, da brez stika, brez odnosa, brez razlike ni dinamike, ni spremembe, ni življenja.

Zaključek: svet brez popolnosti, a s pomenom

Evolucija, kvantna mehanika in sodobna filozofija znanosti skupaj razkrivajo skupno premestitev: od sveta trajnih substanc k svetu procesov in relacij. Kot zapiše Rovelli, »svet kvantne mehanike ni svet objektov, temveč svet dogodkov« (Rovelli 2021a, 33). V biologiji organizem ni dovršena oblika, temveč zgodovinski kompromis; v fiziki delec ni nosilec absolutnih lastnosti, temveč vozlišče interakcij; v epistemologiji znanosti paradigma ni odsev večne resnice, temveč zgodovinsko strukturiran okvir razumevanja; identitete niso več razumljene kot trajne bistvenosti, temveč kot začasne stabilizacije znotraj zgodovinskih in relacijskih procesov.

Razprava o kolapsu valovne funkcije je simptom te premestitve. Ali je kolaps primarni ontološki rez ali zgolj relacijski dogodek? Žižkova materialistična interpretacija poudarja prelom kot temelj realnosti. Relacijska perspektiva pa pokaže, da realnost ni nujno organizirana okoli singularnega dogodka, temveč kot mreža pluralnih interakcij brez privilegiranega središča.

V tem kontekstu relacijskost ni zgolj epistemološka omejitev, temveč ontološka značilnost sveta. Lastnosti ne obstajajo same po sebi, temveč vedno v odnosih. Stabilnost ni dana, temveč se vzpostavlja. Popolnost bi pomenila konec zgodovine; nepopolnost pa je pogoj njene dinamike. Sodobna znanost tako ne razkriva harmonične celote, temveč odprto strukturo, v kateri se realnost nenehno konstituira skozi odnose. Nepopolnost, kontingenca in relacijskost niso pomanjkljivosti sveta, temveč pogoji njegove dinamike in pomena.

Bibliography | Bibliografija

- Adorno, Theodor W. 1986. »Negativna dialektika.« *Časopis za kritiko znanosti* 91–92: 117–139.
- Aristotel. 2004. *Kategorije*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU.
- Behe, Michael J. 1996. *Darwin's Black Box. The Biochemical Challenge to Evolution*. New York: Free Press.
- Bilban, Tina. 2021. »Informational Foundations of Quantum Theory: Critical Reconsideration from the Point of View of a Phenomenologist.« *Continental Philosophy Review* 54 (4): 581–594.
- Bohr, Niels. 1928. »The Quantum Postulate and the Recent Development of Atomic Theory.« *Nature* 121: 580–590.
- Bourdieu, Pierre. 1998. *Practical Reason. On the Theory of Action*. Stanford: Stanford University Press.
- . 2004. *Science of Science and Reflexivity*. Chicago: University of Chicago Press.
- Darwin, Charles. 1954. *O nastanku vrst*. Ljubljana: Slovenski knjižni zavod.
- Dawkins, Richard. 1986. *The Blind Watchmaker*. London: Longman.
- Dembski, William A. 1998. *The Design Inference. Eliminating Chance through Small Probabilities*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Everett, Hugh. 1957. »Relative State Formulation of Quantum Mechanics.« *Reviews of Modern Physics* 29 (3): 454–462.
- Faye, Jan, in Henry J. Folse. 2017. »Introduction.« *V Niels Bohr and Philosophy of Physics. Twenty-First-Century Perspectives*, 1–12. London: Bloomsbury Academic.
- Feyerabend, Paul. 1975. *Against Method*. London: Verso.
- Foucault, Michel. 2011. *Arheologija vednosti*. Ljubljana: Studia Humanitatis.
- Fuchs, Christopher A., and Rüdiger Schack. 2013. »Quantum-Bayesian Coherence.« *Reviews of Modern Physics* 85 (4): 1693–1715.
- Ghirardi, Gian Carlo, Alberto Rimini in Tullio Weber. 1986. »Unified Dynamics for Microscopic and Macroscopic Systems.« *Physical Review D* 34 (2): 470–491.
- Ghiselin, Michael T. 1974. »A Radical Solution to the Species Problem.« *Systematic Zoology* 23 (4): 536–544.
- Gould, Stephen Jay. 1977. *Ever Since Darwin. Reflections in Natural History*. New York: W. W. Norton.
- Heidegger, Martin. 1991. *Nietzsche. Volume IV: Nihilism*. Trans. by F. A. Capuzzi. San Francisco: HarperCollins.
- Heisenberg, Werner. 1958. *Physics and Philosophy. The Revolution in Modern Science*. New York: Harper.
- Hull, David L. 1978. »A Matter of Individuality.« *Philosophy of Science* 45 (3): 335–360.
- Kuhn, Thomas S. 1998. *Struktura znanstvenih revolucij*. Ljubljana: Krtina.
- Lennox, John C. 2007. *God's Undertaker. Has Science Buried God?* Oxford: Lion Books.

- Lewens, Tim. 2007. *Darwin*. London: Routledge.
- . 2009. »Adaptationism.« V *The Oxford Handbook of Philosophy of Biology*, ur. M. Ruse, 161–184. Oxford: Oxford University Press.
- Nietzsche, Friedrich. 1988. *Onstran dobrega in zlega: Predigra k filozofiji prihodnosti. H genealogiji morale: Polemični spis*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Paley, William. 1802. *Natural Theology; or, Evidences of the Existence and Attributes of the Deity*. London: R. Faulder.
- Pievani, Telmo. 2018. *Homo sapiens e altre catastrofi: Per un'archeologia della globalizzazione*. Milano: Meltemi.
- Rovelli, Carlo. 1996. »Relational Quantum Mechanics.« *International Journal of Theoretical Physics* 35 (8): 1637–1678.
- . 2021a. *Helgoland*. New York: Riverhead Books.
- . 2021b. »Tutto è relazione.« *Internazionale*, 29. april 2021. <https://www.internazionale.it/magazine/carlo-rovelli/2021/04/29/tutto-e-relazione>. Zadnji dostop: 23. april 2026.
- Schrödinger, Erwin. 1980 [1935]. »The Present Situation in Quantum Mechanics.« *Proceedings of the American Philosophical Society* 124 (5): 323–338.
- Žižek, Slavoj. 2025. *Quantum History. A New Materialist Philosophy*. London: Bloomsbury Academic.

THE EYE IN THE TRIANGLE AND THE THING ITSELF

A PHENOMENOLOGY OF CONSPIRACY THEORIES

Alfredas BUIKO

Faculty of Creative Industries, Vilnius Gediminas Technical University,
Saulėtekio al. 11, LT-10223 Vilnius, Lithuania

alfredas.buiko@vilniustech.lt

Abstract

Conspiracy theories are frequently researched while trying to figure out, which conspiracy theories are false, and which might be possibly true, which means the concept of conspiracy theory itself gets lost and muddled. The phenomenological approach to conspiracy theories can solve this problem by focusing on the phenomenon itself. Since the phenomenon of a successful conspiracy cannot exist—because a successful conspiracy is held secret and can thus only be a kind of noumenon—, conspiracy

theories can only be caused by intuitions and by experiences of discrepancies between one's experiences. Accordingly, explanation by a conspiracy, while usually less practical than acquiring additional knowledge, still remains meaningful, both because of its simplicity, and because it allows one to explain something (a phenomenon) through a noumenon (conspiracy), instead of being caught in the infinite regression of explaining phenomena through phenomena.

Keywords: phenomenology, conspiracy theories, media, conspiracism.

Oko v trikotniku in stvar sama. Fenomenologija teorij zarote

Povzetek

302 Teorije zarote so pogosto obravnavane tako, da se poskuša ugotoviti, katere so napačne in katere bi utegnile biti resnične, kar pomeni, da se sam pojem teorije zarote zgubi in postane nejasen. Fenomenološki pristop k teorijam zarote lahko ta problem razreši z osredotočenjem na fenomen sam. Ker fenomen uspešne zarote ne more obstajati – kajti uspešna zarota je skrivna in je zato lahko samo nekakšen *noumenon* –, lahko teorije zarote povzročijo samo slutnje in izkustvo diskrepanc med lastnimi izkušnjami. V skladu s tem razlaga z zaroto, četudi je navadno manj priročna kakor pridobivanje dodatnega védenja, ostaja smiselna tako zaradi svoje enostavnosti kot zaradi tega, ker dopušča razlago nečesa (fenomena) s pomočjo *noumenona* (zarote), namesto da bi se človek ujel v neskončno regresijo razjasnjevanja fenomenov s pomočjo fenomenov.

Ključne besede: fenomenologija, teorije zarote, mediji, zarotništvo.

Introduction

One of the problems for researchers of conspiracy theories is the prevalence of research from the outside perspective. Such scholarship lacks research into conspiracy theories and conspiracy culture being employed from the internal point of view. On the one hand, this can be understandable: academic researchers consider themselves as members of the intellectual elite. The very terms “conspiracy theories” or “conspiracy theorist” are suffused with negative connotations, such as tinfoil hats and propensity for domestic terrorism. It is only natural that people who believe themselves to be “the elite” would look at people, whose whole identity is fighting against “the secret elite,” with skepticism and distrust. Nevertheless, this also means that certain inner workings of conspiracy theories (or conspiracist mind) stay hidden beyond the analytical gaze of the observer. That also causes certain basic misunderstandings with regard to conspiracy theory structure and conspiracism worldview. In 2012, Wood, Douglas, Sutton published the paper “Dead and Alive: Beliefs in Contradictory Conspiracy Theories,” in which they argued that people who believe one conspiracy theory (e. g., that Princess Diana was murdered or that Osama bin Laden was already dead when Navy seals raided his compound) were also more likely to believe contradictory conspiracy theories (e. g., that Princess Diana or Osama bin Laden have faked their deaths and are still alive). In 2023, van Prooijen *et al.* published the paper entitled “Just Dead, Not Alive: Reconsidering Belief in Contradictory Conspiracy Theories,” in which the scholars argued that the findings of Wood *et al.* were faulty, and that during their preregistered studies correlation between contradictory conspiracy theory beliefs was inconsistent at best (they also noticed that in the cases of their study of conspiracy theory—that is, in the cases when in the set of two contradictory conspiracy theories one claimed that a famous person was murdered or dead and another claimed that the same famous person was still alive—the correlation was actually negative). Furthermore, Petrović’s and Žeželj’s 2022 study “Both a bioweapon and a hoax: the curious case of contradictory conspiracy theories about COVID-19” noticed that the same individual believing contradictory conspiracy theory claims is both possible and not that unusual (according to the researchers, across their three studies 40

to 42 percent of individuals endorsed at least one pair of contradictory claims). This leads to a paradoxical situation, when everyone (not only researchers, but the public as well) has an opinion concerning conspiracy theories (which ones are false, which ones might be real, and which ones are not conspiracy theories at all). At the same time, no one is actually quite sure what a conspiracy theory even is, or how one comes to believe in it.

In this paper, I argue that a phenomenological description of conspiracy theorist worldview could be useful for these and similar studies and might even provide a useful framework to explain and understand various “logical inconsistencies” one might find when researching conspiracy theories. Furthermore, this paper also claims that, when viewed from a phenomenological perspective, conspiracist worldview not only is not “illogical” or “irrational,” but is, as has been argued by Groh (1987, 4), both too logical and too rational, in fact, it outdoes reality in logical consistency (which also would help explaining resistance and longevity of conspiracist worldview and conspiracy theorist beliefs). The conspiracy theories are explained as a desire for the existence of a noumenon behind the boundary of experience (this noumenon—“the conspiracy”—is desired to explain the gaps and discrepancies in conspiracy theorists’ experiences). The first part of the paper discusses the concept of “conspiracy” and how a phenomenological approach can be used to better understand the concept, while in the second part both “conspiracy theories” as well as “conspiracist mind” are analyzed from the phenomenological perspective.

304

I. Conspiracy as a noumenon: The phenomenological problem

The present paper uses Edmund Husserl’s method of phenomenological reduction to explain two phenomena: the phenomenon of conspiracy and the phenomenon of conspiracy theory. Husserl notices that scientific, positivist explanations tend to be suffused with a surplus of thoughts, which then make the very understanding of the “natural” difficult (Husserl 2006, 24–25). This is extremely noticeable in the realm of social and political sciences, because we, as humanity, already are immersed in the realms of “the social” and “the political.” Thus, in this paper, we do not question the correctness of conspiracy

theories: the question “why” is here more important than asking, which conspiracy theories might be “right” and which might be “wrong.”

Paradoxically, when researching conspiracy theories, one can notice certain interesting parallels between the conspiracy theorists and the philosophers’ understanding of the world. Conspiracy theorists will gladly use philosophical metaphors and allegories, such as the cave from Plato’s *The Republic*. They will argue that they are seeking or have found the truth others are blind to, that they, the conspiracy theorist, are similar to the man who escaped from the cave and learned of the outside world, while the rest of society is still in the cave, chained and looking at the shadows on the wall. Maybe this is caused by the simple fact that both conspiracy theorists and philosophers are motivated by their search for a certain final answer, and because both groups frequently claim that there are other arguments that are superior to common sense, public and expert knowledge, or empirical observations. When analyzing both groups, one can observe a constant grasping beyond the current horizon of experience, a desire to go beyond the boundary. Or, in other words, both philosophers and conspiracy theorists are very seldom happy with simply experiencing, and prefer searching, analyzing, and conceptualizing what lies beyond the direct experiences instead.

305

Furthermore, certain philosophical actions—such as Descartes’s methodological doubt, during which he willingly doubts the existence of everything, and argues that the world he experiences could be a dream or an illusion created by an evil demon—resemble specific conspiracy theorist worldviews. One might even argue that Descartes overcomes his doubts, while the conspiracy theorist is in a state of constant Cartesian doubt about everything except his or her own existence. This is because, as has been noticed by Casara, Suitner, Maas (2026), the beliefs in conspiracy theories are positively associated with insecure epistemic needs (in other words, people, who find incomplete information, ambiguity, lack of explanation, etc., harder to experience, are more likely to believe in conspiracy theories than the ones, who are fine with ambiguity and lack of explanations). This is also something philosophers experience as well: Husserl’s personal anecdote about receiving a gift when he was a boy—a knife that was too blunt for his liking and was then sharpened until nothing but the handle was left—comes to mind. The same

goes for Socrates, who *could* have stopped asking people various, frequently uncomfortable questions, but *did not*, and was thus given the choice between exile and hemlock. If conspiracy theorists would *not care* about finding the conspiracy, they would stop being conspiracy theorists. If philosophers would *not care* about asking philosophical questions, they would become business majors. In both situations, we find a desire for answers, which the questioner already understands might never come, but continues to ask them anyway.

It may seem strange to use the Kantian term of noumenon in a phenomenology paper: after all, phenomenology is the research of phenomena and nothing else, and the first step is always the suspension or a bracketing of any additional, taken-for-granted knowledge, the *epoché*. Nevertheless, when one talks about certain matters that are not self-evident from the subjects' point of view, about the phenomenology of what is secret and hidden, of objects of consciousness that cannot be experienced the same way temporal and spatial objects are, the terms "noumenon" and "thing-in-itself" become, if not necessary, at least extremely useful. For Kant, the "thing-in-itself" was always first and foremost his own soul, which he cannot cognize neither through speculative reason nor through empirical observation, and the freedom of his own soul, something which cannot be experienced, but what can be thought (or, in other words, experienced only through thought; cf. 1998, 116). Other concepts could also be considered as "things-in-themselves," such as subconsciousness or perfect crimes, because, just as subjects, these are the things that we have no direct and complete experiences of, but that can still affect us in one way or another. For example, within a "perfect crime," the crime itself—"a murder in which there is no chance that the perpetrator will ever be caught" (Adams 2005, 162)—would not be a noumenon, but the perpetrator would be a noumenon. Observers would know there was a crime, and there had been a perpetrator, but they would have no idea who or what that perpetrator is. In cases where the crime was made to look like an accident (that is, in cases where the crime was committed, but was successfully disguised as something else) the crime itself could be considered a thing in itself (if the crime has actually happened; however, nobody uninvolved in the crime could ever tell whether there ever was a crime at all). In such a manner, conspiracies, perfect crimes, thoughts

of other people, and the like, can be differentiated from the “things” as the objects of the so-called experiential sciences (Husserl 2006, 12).

Conspiracy (or, more correctly, a successful conspiracy) fits the concept of noumenon, that is, of something that is not perceived, but still exists and affects the perceiver, something that is only experienced in the mind (if the conspiracy is successful and thus hidden), and, as with noumenon, one can never be sure whether a conspiracy exists for real or is merely an object of an intellect created to explain the perceived phenomena. It is something that exists right beyond the boundary of experience, right beyond the Heideggerian *Grenze*: “The boundary is not that at which something stops, but, as the Greeks recognized, the boundary is that from which something *begins presencing*.” (Heidegger 1971.) Noumenon would thus be something right *beyond* the boundary, not something that is experienced, but something that is intuited by the one who experiences (only the intuition of something beyond the boundary is experienced, not an actual “something” beyond the boundary). As Dentith noticed, any successful (not even perfect, but merely successful) conspiracy should, just like any successful crime, leave no trace (or, in other words, no phenomena) of its existence. “A revealed conspiracy is a conspiracy that is unsuccessful, if we take that a successful conspiracy is one that no one other than the conspirators would ever know about.” (2014, 27). Or, in other words, only in some way unsuccessful crimes and conspiracies become objects of research. That does not mean all unsuccessful crimes and conspiracies are unsuccessful in the same way or on the same level: they can be unsuccessfully concealed (which means they failed in their goal of keeping either the crime or conspiracy secret), unsuccessful in accomplishing their goal (but still succeed in keeping their actions hidden), or both (in which case, the criminals or conspirators failed both to keep their activity secret and to achieve their goals they set for themselves; the four different kinds of conspiracies can be seen in table no. 1.). Out of these different types of conspiracies, only the conspiracies that failed in their secrecy objectives (that is failed the secrecy objectives in the narrative, an actually existing conspiracy in this case is not necessary for a conspiracy theory to exist) ever enter the *Lebenswelt*, in which we all live, because only those kinds of conspiracies that suffered a secrecy failure become known to people other than the conspirators themselves.

308

An actual successful conspiracy will never become an object of phenomenological research without becoming an unsuccessful one (because even if a phenomenologist would become a member of a conspiracy, by publishing a paper on the experience of belonging to a conspiracy, he would uncover the conspiracy and turn it into a failed one). Furthermore, phenomenology is characterized by the activity of making that which is inapparent into that which is not inapparent anymore, or, in other words, uncovering that which is covered, while conspiracies, by their definition, can stay successful only while remaining covert and inapparent. Nevertheless, one can still research and talk about conspiracies and their element of secrecy from a phenomenological point of view while discussing one's understanding of what a conspiracy means (in other words, the phenomena). This means that two kinds of experiences concerning experiences related to the concept of "conspiracy" can be defined: the internal experiences and the external experiences. The external experiences are various kinds of sensory experiences that uncover the existence of the conspiracy to the observer: a sight of a procession of a robe-covered figures descending into the darkness of catacombs, or an audio record of several people planning a secret assassination of a public figure could be these kinds of external experiences of a conspiracy. Internal experiences are more complex and can be divided into two additional groups: internal logical experiences and internal intuitive experiences. Internal analytical experiences relating to a conspiracy arise when a subject uncovers and experiences a contradiction relating to their knowledge of the world. For example, a man who learns his wife and best friend were seen in an expensive restaurant while both had said to him that they will be travelling to different foreign countries or an accountant who finds that his company is getting very little revenue but does not seem to experience any kind of financial hardship would experience a completely logical suspicion. However, on their own, none of these sensory experiences are incriminating: only when all these experiences are put together, a gap, a glimmer of something hidden, or an experience of "puzzle pieces not fitting together" is experienced. Internal intuitive experiences are even more puzzling: they could be described as feelings or intuitions that something is not right or that there exists something hidden from the subject, even if there are no reasons to suspect anything (that does not mean these

kinds of experiences are “correct,” that there actually something is “hidden,” or that they are related to anything else besides themselves; paranoid delusions or excessive distrust of everyone would belong to this kind of internal intuitive experiences as well). However, this does not mean such experience must necessarily be “wrong.” Intuitive experiences, even the rather bizarre ones, can still be correct, even if by pure accident. The internal intuitive experience could then be considered the main cornerstone of phenomena one describes under the terms of “conspiracism” and “conspiracy theories.” However, the intuitions are most interesting, because, while they are the least grounded, they are also extremely motivating, since these intuitions are, in general, intuitions of something beyond die *Grenze*: it is the experience of the boundary, followed by the internal intuition that *something* must exist beyond the boundary, something that, while it cannot be seen or heard or touched, can still be *thought* about (however, they are still objects that belong to the transcendental subject, or, as Husserl states, “point to a structure, within the transcendental ego, that is governed by a rule”; 1960, 53). Such intuitions are still objects of consciousness, in fact, they are objects of nothing *but* consciousness.

309

Conspiracies can thus be defined by their success (successful or failed) and by the status of their covertness (hidden or uncovered). This means that there are four types of conspiracies: fully successful conspiracies, both in goals and in secrecy (A); successful either in secrecy (B); or in their goals (C); and fully failed, both uncovered and unsuccessful in their plans (D). One can notice that the very act of empirical observation immediately makes conspiracy belong to either C or D category. Only C or D categories are objects of empirical observations: also, the same second there are empirical observations, intuitions and analytical observations become unnecessary. However, A and B type conspiracies are purely objects of intuition and thought experiments. They are objects of consciousness. Where exactly should analytical observations be placed? Analytical observations, as was noticed before, are observations of a gap or a disparity in knowledge. And since people have differing knowledge, one might see a discrepancy there where another, more knowledgeable or less knowledgeable person would not notice anything. For a person who is sure of their knowledge, an analytical observation of a discrepancy seems just as strong of evidence as an empirical observation. For a person who doubts their

own or the other person’s knowledge, such analytical observations might seem to be on the same level as personal intuitions. Here, one can begin to see the phenomenological problem of conspiracy theories.

	Conspiracies that achieved their objectives	Conspiracies that did not achieve their objectives
Conspiracies we do not know about	A. Fully successful conspiracies (secrecy maintained and goals achieved)	B. Failed hidden conspiracies (secrecy maintained, goals not achieved)
Conspiracies we know about	C. Uncovered successful conspiracies (goals achieved, but secrecy not maintained)	D. Fully failed conspiracies (neither secrecy nor goals achieved)

Table 1:
The four types of conspiracies.

II. The structure and the content: A phenomenological approach to conspiracism and conspiracy theories

After the concept of “conspiracy” has been defined, one can begin a phenomenological description of the conspiracy theories. One of the first elements that can be noticed about the so-called “conspiracy theories” is that they are narratives of explanation that do not, for one reason or another, have certain privileges other explanations have. This applies not only in comparison to scientific explanations, but to certain religious or spiritual explanations as well, even if from a purely neutral point of view it could be seen as very strange why the belief that God took the form of a Jewish carpenter two thousand years ago should be more respected than the belief that the U.S. government is secretly cooperating with human-abducting aliens. Michael Barkun, who elaborated Colin Campbell’s concept of “cultic milieu,” called this field of knowledge “stigmatized knowledge” (in other words, belief, opinions, ideas, and concepts that are not granted the same kind of privilege some other kinds of knowledge are granted; 2013, 24–29). A conspiracy theory is something that does not belong to the field of common and normal knowledge; in fact, psychological research has shown that people are more likely to label beliefs

they find less believable as conspiracy theories (however, labelling a statement a “conspiracy theory” does not in fact reduce the people’s belief in that statement; cf. Douglas 2021). However, they exist the same way as privileged explanations do, that is, as objects of consciousness. Furthermore, conspiracy theories are not banal or everyday explanations, they are always explanations of political or historical events. For example, a belief that an individual’s back and joint pain is caused by a nefarious organization using special long-range technologies is not a conspiracy theory, because the scope is too small. However, a belief that the same nefarious organization that causes joint and back pain secretly rules the world and is behind the pharmaceutical industry would be a conspiracy theory. Thirdly, conspiracy theories are explanations of political or historical events that posit that the events were caused by a group working in secret, and that the conspiracy theorist has successfully pierced this veil of secrecy, even if the rest of society has not. From a conspiracy theorist’s point of view, the conspiracy is type C (successful but no longer secret) or D (unsuccessful in their goals and no longer secret) to them, but type A (successful and secret) or B (unsuccessful in their goals but still secret) to most of humanity. Or, in other words, conspiracy theorists believe they know the truth, but the rest of society does not and does not believe they know the truth: they, the conspiracy theorist, find themselves both *exalted* by their special knowledge (because they are so much more knowledgeable than all the other people about the *true* nature of the world) and, at the same time, *isolated* by it (because thanks to that knowledge they are no longer living in the same world, in the same reality as other people). Their *Heimwelt*, the homeworld as the world of communal backgrounds and shared traditions (cf. Zahavi 2025), has shrunk for them to a minimum, and most of the *Lebenswelt* for them consists of a *Fremdwelt*, of an alien world that is controlled and based upon the noumenon of conspiracy that exists right beyond the boundary. At the same time, to the rest of society, conspiracy theorist has become a part of the *Fremdwelt*, of the weird, the eerie, and the strange.

Conspiracy theories are intentional just as all other experiences are. However, conspiracy theories are different, because instead of intending some sort of a conspiracy (since it cannot be experienced as anything other than as a lack or a deprivation of a conspiracy), the theorist is intends the discrepancy

in their own field of knowledge. A dark spot, in which normality no longer functions, where dragons could be hiding—this is the heart of conspiracy theorist thinking. One could provide an example illustrating this intentionality: when a person believes a conspiracy theory, they always believe a conspiracy theory about something—whether that is an event (September 11), a system (pharmaceutical industry), a person (Elvis Presley), or a situation of the world (popularity of heavy metal music)—that causes extremely strong emotions to people. People create conspiracy theories about the death of Princess Diana or Michael Jackson, about kidnapped kids kept in cages in a dungeon beneath a pizzeria, about things and subjects that one has very strong emotional, psychological, and even existential response to. Now, if we would analyze a relatively benign and non-controversial conspiracy theory—say, for example, a conspiracy theory claiming that Elvis Presley faked his own death—, we might notice that the main object of the intentionality of this theory is not any image or concept of Elvis Presley. The intentional object of this conspiracy theory is a discrepancy between: a) Elvis Presley being young and desirable when he started his career (his existence as an American sex symbol); and b) his sad state of affairs just before his death (him being an obese, drunk performer in Las Vegas who died from a heart attack while on a toilet bowl). The discrepancy is not only psychological, but also existential. How could someone who achieved greatness have ended in such a miserable way? Here, we find the conspiracy theorist experiencing a logical contradiction (a famous and dignified person dying an undignified death) and also experiencing an intuition (*this* kind of death is *not right*). These experiences are what then motivate a person to start believing in conspiracy theory.

312

However, conspiracy theory gives a different ending to the story of Elvis Presley: according to the conspiracy theory, he is still alive, and if he is still alive, he could have stopped drinking. He could have lost weight, found true love, and achieved other things he did not achieve. In other words, there could be a happy ending. The same can be said about the conspiracy theories regarding the death of Princess Diana, a princess as if from a fairytale who died during a car crash while chased by the paparazzi. When thinking about the death of Diana Spencer, a conspiracy theorists' consciousness intends not a kind of conspiracy to murder Diana, but the inevitability of death, the fragility of life, and the fact

that even important and idealized people can die in an abrupt manner. But if she was murdered by the Royal Family, it means her death was *not* accidental. And if she faked her death to escape somewhere else, it means that young and important people *do not* die just as abruptly as anyone else. In any case, the object the conspiracy theorists' consciousness intends is not the conspiracy as such, but a discrepancy in their field of experiences. Furthermore, a similar situation can be observed with other conspiracy theories, more critical of current reality and current society: a discrepancy between the belief that the world should be a good and safe place and the fact that horrible and disgusting things are happening in the world (what these horrible and disgusting things are, varies from conspiracy theorist to conspiracy theorist: they could be diseases, such as AIDS and COVID-19, the proliferation of pornography and alternative sexual lifestyles, the economic crises and natural disasters, the removal of religion from the public sphere, the rise of authoritarian populism, or anything else). One can fix this discrepancy by admitting the fact that the world is neither safe nor a good place: however, that might mean a complete and utter reformatting of a person's understanding of reality. One can just accept that we do not know anything and that there are limits to our experience and our understanding, which will also lead to a transformation of one's understanding. At the same time, there is a possibility of explaining this discrepancy in the *Lebenswelt*, without the reformatting and the transformation of that person's world: by claiming that there exists something hidden behind the world, something that causes all those bad things, but is not observed as a part of the world, as a part of the phenomena. A secret group. A group that is successfully hidden and thus nobody notices their responsibility. A conspiracy.

313

This is the problem of conspiracy theories: they are more rational, more rigid, hyperrational by comparison to actual experiences of reality. They leave no place for accidents, contingencies, mistakes, or anything of the sort. Paradoxically, the world experienced through the prism of a conspiracy theory is safer than the world experienced without it, because the world of conspiracy theory is more structured. While the conspiracy theorist experiences various things, various phenomena that might push that subject toward conspiratorial thinking (for example, corruption, deceits, lies, half-truths, simplifications, contingencies, accidents, or impersonal forces), such phenomena are

experienced by the conspiracy theorists as *die Grenze*, the boundary, which emanates from the phenomena and beyond which the noumenon of conspiracy (which causes all of those phenomena), according to the conspiracy theorist, hides. All in all, a conspiracy theorist always tries to go beyond the boundary, unaware, or perhaps willfully ignorant of the boundary as the place, from which experience emanates, and of our inability to grasp experience beyond the experience.

314 Of course, most people who believe in at least one conspiracy theory do not believe themselves to have uncovered a conspiracy. They resemble disciples far more than they resemble prophets. But they also experience a discrepancy in the *Lebenswelt*. To a person who does not experience the discrepancy (or is incapable of experiencing this discrepancy, this dark zone of the horizon), the conspiracy theory makes no sense, because for them, there is nothing to explain. However, if different people have an intentional experience of a discrepancy between two knowledges, a gap in the field of their experiences, they might seek explanations for themselves, because an explanation could turn this lack of knowledge, which might even be existentially dangerous, into some kind of knowledge (even if not necessarily knowledge one is happy with). They usually embrace and believe in statements of someone other from whom they learned of this conspiracy (for example, a radio host, an influencer, a writer, etc.), who themselves, in turn, usually promote and spread conspiracy theories created by another person, until we reach the starting point, where an emergence of a new conspiracy theory takes place: the person who can be claimed to be “the conspiracy theorist zero.” Now, when this “conspiracy theorist zero” proclaims the conspiracy theory, he or she claims to have uncovered a conspiracy. Before the proclamation, the conspiracy was not uncovered and was thus unknown, was not a part of the horizon of experiences, but suddenly it became a part of the *Lebenswelt*, which means that, to the conspiracy theorist zero, it started as A (fully successful) or B (failed and hidden), but, once “uncovered,” became C (successful and uncovered) or D (fully failed). They did not in fact uncover any kind of conspiracy, they merely experienced the boundary, and then, unhappy with the experience of the boundary, claimed the existence of mental experience of the noumenon beyond. But to a conspiracy theorist, this is the same thing. Conspiracy theorist zero will rarely claim to have empirical

experiences of conspiracy. Instead, they will base their arguments for the existence of a conspiracy on intuitions (*que bono?*) and analytical observations: that is, they will notice a gap or a logical inconsistency in experience, accept that others also have had experiences of this discrepancy, and will try to explain the existence of this gap through the existence of a noumenon that created this gap: a conspiracy.

Now, people can react to this explanation of an inconsistency in the conspiracy theorist zero's world in two ways: they can either agree with the conspiracy theorist zero or disagree with them. If they agree, this does not mean they necessarily agree on all the details, but they do agree at least on the existence of the noumenon ("the conspiracy") that caused a gap in the conspiracy theorist zero's world. They also agree that there is a discrepancy in their experiences, in their worlds too (thus, they all share a world, a homeworld defined by the discrepancies and the conspiracy theory). They might disagree on what exactly is the noumenon behind the discrepancy, but not on the fact of discrepancy and the necessity of a noumenon to explain it.¹ The skeptics

315

1 For example, the supporters of a conspiracy theory might agree that event A was caused by a secret society, but they may disagree on which society: if the original version of history claimed the responsible party were the Jews, other supporters of conspiracy theory might later claim that the secret society was actually Freemasons, or Illuminati, or Jesuits, or Communists, or any other group. In fact, the very structure of conspiracy theories is shifting and malleable: at the very beginning of the conspiracy theorist's literary carrier, the main conspirators of his or her conspiracy narratives might be Templars or Rosicrucian Order, only for later works to reveal that the actuals grand masters of the conspiracy are aliens, or subterranean entities, or demons, or any other potential actors. Later still, the conspiracy theorist might recant their previous claims and argue, that, for example, Templars always were the main conspirators, or maybe remodel their narrative, stating that aliens or other entities were a ruse, a red herring by the "real" grand masters. Rephrasing a certain famous quote, it can be said: "Conspirators all the way down." The authors of these different layers do not have to be the same: for example, both William Milton Cooper and David Icke reinterpreted "The Protocols of the Learned Elders of Sion" in their works: Cooper argued that the Protocols are an authentic document, but it does not describe a Jewish conspiracy: in fact, it is a description of the Illuminati conspiracy (1991, 174–175). Icke on the other hand argued that the actual conspirators whose goals and methods were described in the Protocols are not Jewish, but lizard-like shape-shifting aliens who have infiltrated humanity (1994, 138–139). In both cases, they took an established and notorious conspiracy theory and reinterpreted it, thus creating a new layer.

or non-believers, though, disagree not on details, but on the existence of the noumenon as such, and instead can easily claim that the gap in zero's world is caused by lack of a certain specific knowledge: in other words, instead of trying to explain a gap in their world, the conspiracy theorist zero should expand their experience by acquiring and incorporating new knowledge and experience, and the gap would then disappear, making explanation for it, the conspiracy, unnecessary. The conspiracist is invited to join the rest in the *Heimwelt*. For the skeptics and the non-believers, the noumenon, "the conspiracy" does not exist, and various phenomena described by the conspiracy theory do not persuade them of its existence. They interpret the phenomena differently than the conspiracy theory supporters. In this way, this seems to be less of an epistemological conflict, and more of a conflict of faith, because neither of them have concrete evidence that the noumenon either exists or does not, and the main argument is whether a conspiracy explains the discrepancy in experiences. For the skeptics, the problem of the conspiracy theorist seems to be an epistemological one, which can be solved with acquisition of better, or
316 more, information. But to the conspiracy theorist, this is very frequently not an epistemological, but an existential problem: when they ask: "How could something like that have happened?", they do not want an explanation—they want support for their deeply held belief that such an event never should have happened.

Political scientists and sociologists use terms, such as "paranoid style" (Hofstadter 1965, 3–4) and "conspiracism" (Dentith 2014, 33–34), as a way of describing a specific worldview that uses and prefers conspiracy theories to other explanations of history and reality. Furthermore, the outlook of conspiracy theory researchers on this conspiracist worldview is largely negative and rests on the assumption (which we are currently, in this contribution, bracketing by the *epoché*) that conspiracy theories are largely wrong, and are largely believed without reason. The questions why people believe conspiracy theories are largely secondary to specific goals: once researchers find the reasons for the beliefs in conspiracy theories, they will be capable of "curing" the conspiracy theorists from said beliefs. Nevertheless, it is still true that conspiracy theories seem to be a part of, or belong to, a more complex, larger body of knowledge and that they are a symptom of a specific outlook toward reality. The fact that

people who believe at least one conspiracy theory are far more likely to believe other conspiracy theories (Williams 2022) seems to support this. People who subscribe to at least one conspiracy theory are also more likely to believe in supernatural phenomena, such as the existence of aliens, paranormal abilities like telepathy, cryptids, and various others (Dyrendal 2021). It seems that there exist certain qualities that make people more likely to choose conspiracy theories as an explanation of the knowledge gap they have experienced in the *Lebenswelt*. In this way, the propensity for conspiracy theories is a specific strategy of explanation that posits that events have causes and happen because someone willed them and that this manner of explaining events is preferable to explanations involving chance, impartial, blind forces, or the need for additional knowledge to better understand the event. One could also consider conspiracism to be a worldview that considers conspiracy theories a useful tool to explain reality.

As already noticed, conspiracy theories are explanations, and they explain events as caused by someone. In other words, they are meaningful explanations of events. They explain the world as defined by motives, causes, and effects. While these kinds of explanations might lack an aura of respect or be extremely convoluted and complex, they at the same time explain the events in meaningful ways. Why did an event occur? Because somebody wanted it to happen, and because somebody made sure it happened. And, from a conspiracy theorist's point of view, theirs is both a simpler and more logical than various other official explanations, because a conspiracy theorist does not want an explanation for the discrepancy in their experiences, they want the discrepancy to become meaningful. Conspiracy theories being "simpler" than various official explanations in no way implies they are more correct than official explanations (in fact, the very questions of "correctness" or "incorrectness" in this phenomenological research is meaningless). However, since various official, especially scientific explanations are simplified and dumbed down, because the public lack additional knowledge necessary to understand the full, complex explanation, a conspiracy theorist might find these official explanations lacking. They might feel either logical inconsistency caused by the simplification or have the intuition that the people in positions of power are providing them with purposefully incorrect information.

Furthermore, the skeptic's advice to acquire additional knowledge, in order to better understand the phenomenon that a conspiracy theorist is currently trying to explain through conspiracy, has a certain practical problem: it is not possible to obtain enough knowledge that gaps in the understanding of the *Lebenswelt* would never happen. In fact, the same skeptics might have gaps in the *Lebenswelt* and are explaining them, not through personal knowledge and experiences they understand, but by trusting experts who claim that no gap exists at all or that, if they would have as much knowledge as the experts, the gap in their horizon would disappear immediately. In other words, the skeptic believes themselves to be correct in relation to the conspiracy theorist, because he or she trusts the knowledge of someone else labelled an expert more than their personal experiences (or lack of these personal experiences). On the other hand, the conspiracy theorists then do not trust knowledge of someone else more than their personal experience.

318 This stance of the conspiracy theorist, while impractical, is not necessarily irrational or illogical. It might be too rational and too logical. In fact, it paradoxically resembles the methodological doubt of René Descartes. An enormous amount of specific and of contextual knowledge is usually necessary to fully grasp the "correct explanation" of one or another historical event or current local or global situation, and if one would always acquire more knowledge to understand concepts or events they currently do not understand, they possibly would not have the time to eat, sleep, or do much else. So, the conspiracy theorists use their internal experience (that there is a certain discrepancy, and that there *must* exist something beyond the boundary that would explain this discrepancy) and explain it by either postulating or by trusting someone else who postulates that there must exist a noumenon that caused that discrepancy (the conspiracy). By choosing a conspiracy theory as an explanation, they also choose one that is both simple and meaningful ("the event happened because someone willed it"), and does not require them to attain additional knowledge or believe some other experts they do not necessarily trust on the question.

By choosing to explain something by a conspiracy, the conspiracy theorist chooses an explanation that is meaningful to them; that has a simple and obvious cause (the conspiracy) and an effect (the something) at its core; that

does not require acquiring and understanding any more additional knowledge or trust knowledge of somebody they currently know nothing about; and that also makes their position special, because by having knowledge of the existence of the noumenon (the conspiracy) the conspiracy theorist then believes they now possess greater knowledge than the rest of humanity. Any “normal” explanation, an explanation based on empirical experience is bound to always use one phenomenon to explain another phenomenon. To understand A, you must understand B, but to understand B, you need to fully understand C. It is an infinite regression of phenomena being used to understand phenomena. The conspiracy answer does not have this problem: perhaps that is the main reason for the temptation of explaining everything through the actions of a conspiracy. Just as explanations by God, or by Devil, or by the Wheel of Karma explain the phenomenological reality by positioning a noumenon that is responsible for everything that exists, and all the things that the believer fails to or cannot understand, the conspiracy theory also stops the infinite regression of phenomena.

319

Conclusion

In this paper, it has been argued that conspiracy theories can be analyzed and better understood through the phenomenological prism. The use of the *epoché* and phenomenological reduction allows one to analyze the phenomena of “conspiracy” and “conspiracy theories” as they are (instead of being bogged by the questions, which conspiracy theories are valuable and “might” be real, and which ones are obviously false and not worthy of our attention). The present contribution shows that a successful conspiracy, as viewed from the phenomenological perspective, is a noumenon (something that can only be thought, but not experienced empirically); since, by being uncovered, a successful conspiracy immediately becomes a failed conspiracy, only conspiracies non-conspirators can experience as phenomena are failed conspiracies. Conspiracy theories then are explanations of discrepancies between knowledge in one’s world, which do not require a person to: a) acquire more knowledge; or b) trust that someone else (an expert) has the necessary knowledge. Furthermore, because not only the first conspiracy theorist, but other subjects also can observe the discrepancy in the

Lebenswelt, people might be prone to embrace conspiracy theories and use them as explanations, even if they do not subscribe to them fully. In fact, people can agree with the general idea about the discrepancy (and that the discrepancy is caused by a conspiracy), while at the same time being utterly at odds about who the conspirators are. This is because the intentional object of a conspiracy theory is not the conspiracy, but the discrepancy in the experience of the conspiracy theorist. Instead of trying to explain the discrepancy through attaining more knowledge (and thus having to deal with infinite regression of phenomena used to explain phenomena), the conspiracy theorist explains the discrepancy in their field of experience through an existence of conspiracy that can be thought, but cannot be empirically observed, because it is a successful conspiracy. In other words, a discrepancy between phenomena that cause the conspiracy theorist distress is explained as a direct consequence of a specific noumenon, thus providing an easy-to-understand and meaningful explanation. And while these explanations by a conspiracy usually are not practically applicable, the practical applicability is not their main appeal. They do not require the transformation of someone's world; they do not force a person to go on a possibly never-ending quest for additional knowledge. They are there to explain a discrepancy and thus preserve the personal experience of the individual. And the fact that they are successful at this is one of the main reasons people are explaining things through conspiracies now, and why they will use explanations through conspiracies in the future.

320

Bibliography | Bibliografija

- Adams, Charles F. 2005. *Murder by the Bay: Historic Homicide in and about the City of San Francisco*. Sanger: Word Dancer Press.
- Barkun, Michael. 2013. *A Culture of Conspiracy: Apocalyptic Vision in Contemporary America*. Berkeley—Los Angeles—London: University of California Press.
- Casara, Bruno G. S., Caterina Suitner, and Anne Maass. 2026. "From Curiosity to conspiracy: How epistemic motivation shapes competing ways of knowing." *British Journal of Social Psychology* 65 (1): e70038. DOI:10.1111/bjso.70038.
- Cooper, William Milton. 1991. *Behold a Pale Horse*. Camp Verde: Light Technology Publishing.
- Dentith, Michael R. X. 2014. *Philosophy of Conspiracy Theories*. London: Palgrave Macmillan.
-

- Douglas, Karen. M., Jan-Willem van Prooijen, and Robbie M. Sutton. 2022. "Is the label 'conspiracy theory' a cause or a consequence of disbelief in alternative narratives?" *British Journal of Psychology* 113 (3): 575–590. <https://doi.org/10.1111/bjop.12548>.
- Dyrendal, Asbjørn. Leif Edward Otessen Kennair, and Mons Bendixen. 2021. "Predictors of belief in conspiracy theory: The role of individual differences in schizotypal traits, paranormal beliefs, social dominance orientation, right wing authoritarianism and conspiracy mentality." *Personality and Individual Differences* 173. <https://doi.org/10.1016/j.paid.2021.110645>.
- Groh, Dieter. 1987. "The Temptation of Conspiracy Theory, or: Why Do Bad Things Happen to Good People? Part I: Preliminary Draft of a Theory of Conspiracy Theories." In *Changing Conceptions of Conspiracy. Springer Series in Social Psychology*, ed. by C. F. Graumann and S. Moscovici. New York: Springer. https://doi.org/10.1007/978-1-4612-4618-3_1.
- Heidegger, Martin. 1971. "Building Dwelling Thinking." In M. Heidegger, *Poetry, Language, Thought*, trans. by A. Hofstadter. New York: Harper Colophon Books.
- Hofstadter, Richard. 1965. "The Paranoid Style in American Politics." In R. Hofstadter, *The Paranoid Style in American Politics and Other Essays*. New York: Alfred A. Knopf.
- Husserl, Edmund. 2006. *The Basic Problems of Phenomenology*. Trans. by I. Farin and J. G. Hart. Dordrecht: Springer.
- Icke, David. 1994. *The Robots' Rebellion*. Bath: Gateway Press.
- Kant, Immanuel. 1989. *Critique of Pure Reason*. Trans. by P. Guyer and A. W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press.
- Petrović, Marija, and Iris Žeželj. 2022. "Both a bioweapon and a hoax: the curious case of contradictory conspiracy theories about COVID-19." *Thinking & Reasoning* 29 (4): 456–487. <https://doi.org/10.1080/13546783.2022.2088618>.
- van Prooijen, Jan-Willem, Iris Währing, Laura Mausolf, Nicole Mulas, Shayda Shwan. 2023. "Just Dead, Not Alive: Reconsidering Belief in Contradictory Conspiracy Theories." *Psychological Science* 34 (6): 670–682. <https://doi.org/10.1177/09567976231158570>.
- Williams, Matt N., Matthew D. Marques, Stephen R. Hill, John R. Kerr, and Matthew Ling. 2022. "Why are beliefs in different conspiracy theories positively correlated across individuals? Testing monological network versus unidimensional factor model explanations." *British Journal of Social Psychology* 61 (3): 1011–1031. DOI: 10.1111/bjso.12518.
- Wood, Michael. J., Karen M. Douglas, and Robbie M. Sutton. 2012. "Dead and Alive: Beliefs in Contradictory Conspiracy Theories." *Social Psychological and Personality Science* 3 (6): 767–773. <https://doi.org/10.1177/1948550611434786>.
- Zahavi, Dan. 2025. "Edmund Husserl." *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/entries/husserl/>. Accessed: May 1, 2025.

GENETIC PHENOMENOLOGY OF THE COMPLEMENTARITY BETWEEN SURREALISM AND RADIOLOGY

Mindaugas BRIEDIS

Escuela de Comunicación, Universidad Panamericana, Augusto Rodin 498,
Ciudad de México, 03920, México | Institute of Humanities, Mykolas Romeris
University, Ateities 20, 08303 Vilnius, Lithuania

mbriedis@up.edu.mx | mbriedis@mruni.eu

Rūta BRIEDIENĖ

National Cancer Institute, Santariskių str. 1, 08660 Vilnius, Lithuania

ruta.briediene@nvi.lt

Abstract

In the article, we explore, from the perspective of genetic phenomenology, the embodied image consciousness in terms of two distinct cases, i.e.: surrealism as social and/or artistic movement as well as radiology as cognitive and/or social praxis. Both scientifically and socially, consciousness is still regarded as coextensive with language, which has its own logic and its own set of relations, and imposes its order that conceals the duration as well as the discontinuity of (lived) experiential states. Certain media are

able to disclose the very logic of manifestation (movement as the ground of identity) better than direct perception. While analyzing these instances of mediation, we can, on the other hand, experience the true insistence of language and the symbolic order within embodied consciousness. Hence, individual identity can appear in many ways. These ways are also the correlates of modes of medical imaging and surrealist artistic techniques. Both, in turn, presuppose certain skills (adapted to the manifestation of environments) to stabilize the perceptual constancy of an object in its multimodal appearances.

Keywords: surrealism, radiology, phenomenology, embodied cognition, imaging, dynamic identities.

Genetična fenomenologija komplementarnosti med nadrealizmom in radiologijo

Povzetek

324

V članku z vidika genetične fenomenologije raziskujemo utelešeno zavest podobe znotraj dveh različnih primerov, in sicer: nadrealizma kot družbenega in/ali umetniškega gibanja ter radiologije kot kognitivne in/ali družbene prakse. Zavest je tako znanstveno kot družbeno še vedno obravnavana kot koekstenzivna z govorico, ki ima lastno logiko in skupek odnosov in ki vsiljuje svoj red, kakršen zakriva tako trajanje kot diskontinuiteto (živetih) izkustvenih stanj. Določeni mediji lahko razgrnejo samo logiko manifestacije (gibanje kot temelj identitete) bolje kot neposredna zaznava. Z analizo takšnih primerov lahko, na drugi strani, izkusimo resnično insistenco govorice in simboličnega reda znotraj utelešene zavesti. Zato se individualna identiteta lahko prikazuje na raznolike načine. Slednji so tudi korelati načinov medicinskega slikanja in nadrealističnih umetniških tehnik. Tako eno kot drugo predpostavlja določene veščine (prilagojene manifestaciji okolja), da bi lahko stabiliziralo zaznavno stanovitnost objekta v njegovih multimodalnih pojavljanjih.

Ključne besede: nadrealizem, radiologija, fenomenologije, utelešeno spoznavanja, slikanje, dinamične identitete.

“We define something by its style of becoming, not by its already
given forms.”
Gilles Deleuze

Introduction. Symbolization and a-subjective manifestation of dynamic identities

Biological instinctual beings encounter natural objects in directly accessible perceptual surroundings, but for *homo sapiens* it is imagination, both productive and reproductive (Husserl 2005), that, right from the outset, granted us humans the possibility to free ourselves from the immediacy of a perceptually given environment and the satisfaction of survival needs. Because of this evolution from immediacy to symbolic abstraction, wakeful human consciousness rarely experiences and lives the intensities of the body (which, in a way, is the focus of this article). Both scientifically and socially, consciousness is still regarded as coextensive with language, which has its own logic and its own set of relations, and imposes its order that conceals the duration as well as the discontinuity of (lived) experiential states. This poses no problems, until we want and/or need to study the lower scaffolded (embodied) depths of consciousness. Hence, phenomenological reduction (Husserl 2012) may and, indeed, has to be extended to language, which equally, being too detached from embodied temporal movement of vision (as static “snapshots”; cf. Shapiro and Spaulding 2014), has strong objectifying tendencies toward perception and in itself turns dynamic phenomena into things. It is true that the imaginary (identification by images) and the symbolic (identification by signifiers) structure life in manageable ways, enable the classification of objects, codify one’s position in society, create a hierarchy of values, etc. The reality beyond this image- and language-based schematization (Murakami 2013) is either unintelligible or horrifying. Accordingly, we “know” the *real* (Lacan 2001) only because we feel that everything (meaningful) may fall apart, and this is why dynamic human identity also presupposes a continual “building,” in order that the grand scheme of things does not crumble. However, this survival’s need for schematization (another take on the celebrated natural attitude) hides the very same dynamic nature of cognizing, *autopoietic* (Maturana and Varela 1980) identity. There are many experiences—psychotropic intoxication,

psychological disturbances, dreams, etc.—that present the *real* lurking beyond the schematization. Surrealism might certainly be viewed as an attempt to break through this kind of order, but radiology seems like a perfect example of signification by concepts and images. However, there is one principle that unites the two phenomena: the primacy of a body.

Symbolic order is a non-natural universe wherein people are thrown as subjects. Despite this, certain praxis presupposes the embodied anonymity before or beyond such signification. For example, while embracing the symbolic and imagery levels, the radiologist is a witness to a not-yet-structured carnality beyond all the safeguards of bio-politics. The body matters, even before language and images take over, and the attention to this embodied affection has great cognitive and even professional consequences (Briedis 2019). However, before turning to the body, we need to thematize another crucial term in our discussion— “primacy,” i.e., the prevailing of a specific (a-subjective) manifestation, as it concerns the manifesting power of media and the enactive subject as the correlate of the former.

326 Jan Patočka, one of the last and most loved pupils of Husserl, radicalized phenomenology by initiating the program of *a-subjective manifestation* (Mensch 2015). Manifesting cannot be grasped by positivist science or conceptual research; it is not a metaphysics of humanity or being (Patočka 2002), and it strictly refuses to privilege structure over consciousness (keeping in mind the surrealist attack on any stable conscious structures; cf. Klingsöhr-Leroy 2006). Thus, phenomenology brings to our attention the fact that things are manifested, how they are manifested, and the fact that the very possibility of conscious action originates in the manifestation itself. As we will see further, certain media are able to disclose the very logic of manifestation (movement as the ground of identity) better than “natural” or “direct” perception.

Patočka thus criticizes the widespread “common sense” of metaphysics, which states that the true reality of a thing is situated somewhere in the hidden part of that thing. For example, physical things, according to this view, ultimately boil down to the structures of particles and the forces, which tie them together. Even if you think that the real substance of a human person is her soul, you are inclined to think of this substance as a hidden reality, and to despise the “surface,” in this case embodiment. In any case, from Plato and

Kantianism to quantum physics, the true reality of a thing was (and for the most part still is) thought of in opposition to its appearance. Ordinary language also supports this anachronism and accordingly comes under attack from surrealism—see, for example, *The Exquisite Corpse* and other games beloved by members of the movement (Brotchie 1995). Moreover, people “naturally” conceive of the relation between the “true hidden realm” of something and its observed epiphenomena in terms of causation: (true) reality “causes” or “determines” appearance, and “essence,” in turn, causes movement, as the latter is a “resultant” of the former; in short, the surface is a product of the underlying reality.¹

However, the focus on manifestation discloses that all we have is the shared plane of givenness, within one can talk about essence or identity only in a new dynamic vocabulary, where parts of the whole express dynamic life in itself, where movement discloses the latter, and finally, where these processes demand a specific medium to grasp this deformed, dynamic *embodiment* of reality, while at the same time deconstructing the logocentric dominance of causality of any sort (see Figure 1). We view both radiology and surrealism as media, which rehabilitate surface reality, i.e., bodies in their pre-human and/or pre-objective functional forms.

327

¹ This is a typical trait of Western logocentrism, and it stands in opposition to the thinking of “marginal cultures.” The Aztecs and Zen Buddhists, for example, did not adopt a dualism of appearance/reality, but rather acknowledged the instability and flux of things, understanding the “logic” of reality to hide behind the confines of static conceptual discourse (Uranga 2017).



Figure 1.

Salvador Dalí: *Living Still Life*. Salvador Dalí Museum, St. Petersburg, Florida.

328

Dalí consistently deconstructed traditional notions of causality and functionality. With this painting, the viewer is challenged to abandon her habitual dependence on “causal empathy”—feeling “as if” (media effect) objects press the table, fall, lie down, support, etc.—, in order to begin to see something else behind the usual schema.

The question might be raised: is not surrealism very much obsessed with “hidden realities,” which are blocked by prevailing conscious experiences? To this we answer, first, that there is a difference between the “ever hidden” unconscious and the pre-reflective realm, which might be brought into reflection by surreal art (Froese and Gallagher 2010). In this sense, the attention directed toward the first version of the “hidden” has outweighed the second enormously, and we take issue with this. Second, this pre-reflective sphere (as opposed to the mystery of unconscious) involves embodied cognition as the basis of higher-order conscious structures, which is relevant to both surrealism and radiology. Hence, here “hidden” has a phenomenological sense as “not yet disclosed” because of the confines of the natural attitude and habitual symbolization. Also, this “not yet disclosed” aspect of reality is at the core of aesthetic and theoretical attitudes.

Genetic phenomenology of dynamic deformed identities (including the image object)

It is important to note that only a refined phenomenology—that is, a phenomenology of a genetic kind (Welton 1982), even one that gravitates toward transcendental empiricism (Deleuze 1988, 1995, 2001)—completely redefines the relation between appearance and reality, where the typicality and/or identity of a thing (or rather a state of affairs, a relation, an event) is given by the aforementioned “surface.” This surface—the “phenomenon”—can be conceived as the dynamic manifestation of the thing: “something completely original” (Patočka 2002).

In this regard, Deleuze (1995) claimed that, because the canon of Western philosophy has judged thinking to lean on its ability to represent the world, it has taken the sameness principle to be essential for identity (for example, the Platonic ideal). However, for Deleuze, there is more to ontology than the correlation through resemblance between “ground” and “surface.” One of the instances of this epistemological correlation is the classic supremacy of the abstraction (ground) over the individual (surface). Deleuze not only reverses this “common sense” schema, stating that the universal or the true individual is more of an abstraction—ants as a species eating corpses in Dalí’s and Buñuel’s *Un Chien Andalou* (1929) are more individual than my abstract being—, but also shows that individual identity is a (side?) effect of diverse forces that are in constant tension. The world is composed of differences, not individuals and sameness, even though representational thought can make it look otherwise.

329

Significantly, the importance of the experience of differences—movement as the ground of identity in ontology—grants no privilege to humans in the conceptualizing of reality. In both radiology and surrealism, consciousness, growth, expansion, pleasure, desire, and survival are in no way anthropomorphic, but rather concern life-reality in itself. All the processes that happen under this umbrella of life itself (including human consciousness and identity) are always striving, becoming (more) different than they currently are, and hence their being is an instance of Deleuze’s becoming (schema) rather than one of static identity (representation). This becoming produces reality—that of the patient,

the cancer, and also the radiologist. These identities are not established before this process; rather, the identity of cancer (and of the radiologist) “happens” in the process of production, constantly changing in the drive to make new connections and to grow and expand (Deleuze and Guattari 2000). Thus, rather than being identifiable, distinct, or “discrete” “objects,” becomings are said to be “partial objects” (Deleuze and Guattari 2000, 308): “objects,” insofar as they can be distinguished from one another, but “partial,” because they are in no way separate or distinct (Roberts 2007). The assemblage of Deleuze and Guattari sees the human body as a kind of machine: an *assemblage* of parts, of different organs with many possible connections. A “partial object” would be a body part that may (usually) fit into different assemblages (see Figures 2, 3, 4, 5).

330 From the perspective of radiology praxis, it is interesting and important for diagnostic reasons, too, (Briedis 2019) to see certain organs in this fashion. For example, the breast, or the mouth, rather than being considered as distinct objects that maintain a fixed identity and a fixed purpose, can be understood as “desiring-machines” (Roberts 2007), whose identity not only changes as they enter into new connections, but also simultaneously possesses multiple identities (which presents possibilities for radiology diagnostics, where pathology appears in a variety of forms). The mouth, for example, can thus be understood as an “eating-machine,” a “talking-machine,” and a “breathing-machine” (Roberts 2007). Importantly, such partialities and/or functions may overshadow each other or even themselves via pathological transformations (see Figures 2, 3, 4, 5), especially when one (more primal and basic) function of a living organism cancels out or blocks another as the functional identity. In that case, the same partial object may switch to a more biologically and/or socially important function and in essence overshadow itself (as another function or partial object). Today, however, it is not clear whether basic, older needs (such as breathing and eating) or new ones (like the need to see and be seen; to talk, in order to produce and consume) are more vitally important (Debord 2002). On the other hand, the diagnostic act (of a cancer as the energy flows, interacting with various partial functions) performed by the radiologist demands a dynamic switching between different partial objects, fading and rising functions, and assemblages. Needless to say, the mystery

of cancer consists precisely in its ability to turn the “natural” life-sustaining process into its opposite, as we see, for example, in the case of *suicide cells*. Normal cells have the mechanism of apoptosis—the programmed cell death, in which damaged or non-functional cells “commit suicide” and are replaced by healthy, functional cells. In cancer cells, this suicide mechanism is damaged, usually as a result of genetic mutations, which means that they gain the ability to escape apoptosis, and the cancer, therefore, begins to grow uncontrollably.



331

Figure 2.

Computed tomography of a neck.

A soft tissue cancerous mass is growing in the larynx, extending to the radix of the tongue, thus obstructing the airway. As the patient cannot breathe normally, and because breathing is a primal and basic function, he requires a tracheostomy tube (arrow). Other functions, such as swallowing or speaking, are also impaired because of the tumor. The patient usually seeks medical help because of the breathing function impairment, since this is a life-threatening disorder, while other functional disturbances are not normally so important.

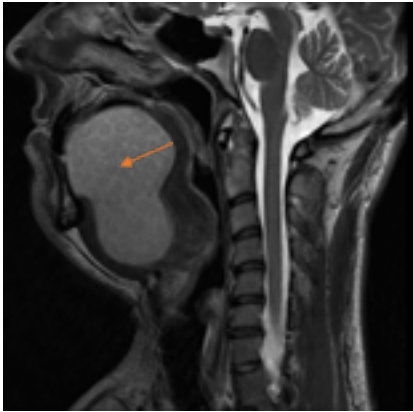


Figure 3.

MRI of mouth region.

The MRI image of the mouth region shows a large tumor in the body of the tongue (arrow), which makes it difficult for the patient to speak and to swallow. However, as breathing was not impaired, the patient lived with this condition for several years (a non-malignant dermoid cyst tumor was identified).

332

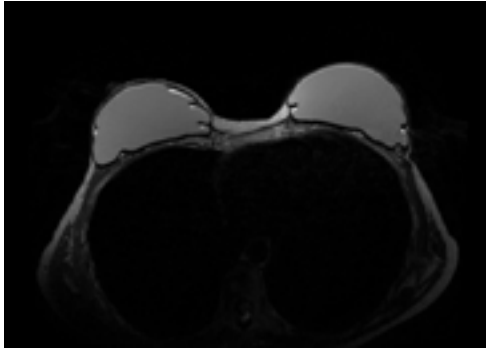


Figure 4.

MRI of the breast.

Breast MRI of a patient, where all the breast tissue has been removed because of BRCA genetic mutation. This genetic mutation leads to a high risk of breast cancer growth, so a prophylactic mastectomy is the usual suggestion for patients. The missing breast is reconstructed with implants, which produce the external aesthetic image of the breast. But when viewed from the “inside” (via the MRI image), it can be seen that there is no breast tissue left, which would normally reproduce milk. At the same time, however, the possibility of breast cancer is reduced, because there is no breast tissue left for the initiation of the cancer.

Partial objects (Figures 2, 3, 4, 5), where flows of energy from different functions coincide, are degrees of intensity, through which desire (for spread, communication, metabolism, dominance, adaptation, autopoiesis, etc.) is manifested. This desire is not oriented toward lack, but toward producing (cancer). These partial entities follow a *specific course* (desire not out of lack but for producing), when they are detached from a whole or from other parts, or when they are collected into other wholes along with one or more other parts.

Both human subjectivity and the cancer that the former tries to grasp as some basic teleology are continuous multiplicities and can be understood as a consequence or an “expression” of this anonymous bio “desire.” Hence, Deleuze—in a sharp contrast to early “idealistic” Husserl—allows one to talk about the subject as simply a partial object or a “larval subject,” which refers to its “lived state” that is not, however, the “lived state” of a subject; rather, it is a momentary act of consciousness without a subject: “the lived state coming first, in relation to the subject that lives it” (Deleuze and Guattari 2000, 20). Subjectivity, with all its empathic relations (which constituted the principal horizon for Husserl), now emerges from these thousands of “larval subjects” (rhythmic contractions of various bio functions) synthesized passively by time.

333

This general ontological primacy of life over subjectivities and entities, where fixed identities give way to assemblages, alliances, passages, and becomings between both beings and things, may perfectly illustrate the true genetic ground of the radiologist’s diagnostic action. Unlike the human horizon, where the fixed identities of both the radiologist (structures of consciousness before attending phenomena) and the cancer (imaged discrete features that signify it), the act of diagnosis must here be viewed as reaching the zone of proximity, which is not an intentional, inference-based choice, but a logic of *becoming* (see, in this regard, Figures 5, 9).

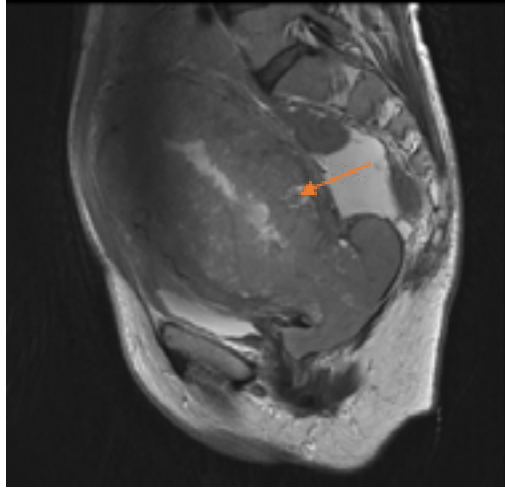


Figure 5.

MRI of a female pelvis.

The entire pelvis is filled with a large uterine cancerous transformation, leading to a bulging of the abdominal wall. This presents clinically through the symptom of growing abdominal volume, as well as disturbances in the menstrual cycle (function), which give the illusion of pregnancy. The cancerous mass dislocates other inner organs, impairs their function, and becomes the dominant structure in the pelvic cavity.

334

According to surrealists, the whole psyche is constructed around not letting us experience the *real*, which creates a vacuum for various desire affects. The real serves as the horizon, which we experience as ultimate meaninglessness and, therefore, a-void it, but we need to fill that void. The paradox here is that movement, change, is not only the ground of identity (see previous section), but also presents the risk of losing it. So, the denaturalization of nature brought about by symbolization, language, and imagery provides a safe refuge from the flux, but is also the ground for oblivion, which has social effects, too.

Signifiers frame experience, even that of one's own or another's body (or they frame what is crucial to the body, such as disintegration or death). Language is the symbolic order (Lacan 2001) that enables the subject to be a subject, i.e., to surpass the muteness and inertia of the body in its pure ("unintelligible," "unrepresentable") organic state (the real). But signifiers constantly and

systematically overrate perception and living encounters, so when a radiologist sees the human body, she has no direct access, but it is mediated via signifiers, such as “fat,” “obstructed,” “penetrated,” etc., which, importantly, presuppose primitive causal embodied impressions that stay with humans for life as the basis of cognition, and which are constantly reused and re-applied to new cognitive challenges, grounding metaphorical language in an embodied manner (Lakoff 1993; Lakoff and Johnson 1999).² Conceptual symbolization, however, overrates the vitality of direct sensual experience. Thus, in medicine, for example, we get symbolic mortification rather than brutal, direct death.

In the moment of cancer diagnosis, we can experience the true insistence of language and the symbolic order; that is, a certain structure dominates the embodied consciousness. Thereafter, language and narrativity, with their vocabulary of physical-social causality, will make a more forceful insistence on both the radiologist and the patient. On the other hand, this insistence also numbs the experience, spelling (symbolic) Death to (bio)death. However, cancer is an unwelcome positive born out of the symbolic order; it delivers an amplifying power of negation. Cancer receives more negative attention (such as “death”) because of the symbolic order, and this symbolic order enables the radiologist to become an exterminator of cancer, to negate and eradicate it. The point is that, when we think about cancer or death, we are inclined to think about physical processes, but here these “experiences” of “death” or “cancer” are in fact enabled by the symbolic order in the bio-sociopolitical context. Cancer is not an intruding force (Nancy 2024), nor an attack on the organism, but rather an inherent failure built into the organism itself; it is not an entity but a self-regulating negativity of a system. In this sense, cancer is not an opposition to the human body, but rather a constitutive negativity of it. In the next part, we will concentrate further on the fact that both radiology and surrealism suggest an alternative to the metaphysical subject–object dichotomy in terms of embodied cognition in the media ecology.

335

² Surreal poetry is full of creative play with embodied metaphors, for example, “sweetly like the parrot’s eyelid” or “the heart acts like a cement” (Brotchie 1995).

The stabilization of dynamic deformed identities (including the image subject)

“I do not paint a portrait to look like the subject, rather does the
person grow to look like his portrait.”

Salvador Dalí

336

The natural attitude, suspended in both surrealism and radiology, is sustained not only by moral but also cognitive mechanisms. For example, we are anaesthetized by a psychological mechanism called “perceptual constancy,” which stabilizes the relative shifts in the shapes and sizes of objects that appear to us as we change adumbrations. Perceptual constancy is the “natural” tendency to see familiar objects as having typical and expected shape, size, color, or location, regardless of changes in the angle of perspective, distance, or lighting. Husserl (1973) states that the sensation field is always filled, so new stimulation brings not a new sensation *per se*, but a modification of a certain continuum (Husserl 2001). Thus, anticipation more than actual stimulus structures the apprehension of objects. On the one hand, because of perceptual constancy we identify objects as being the same under various conditions; on the other, the cognitive subject becomes dependent on abstractions (stable individuals), rather than a dynamic process of life and/or meaning-making, which also affects higher-order cognitive acts (values, judgments, choices, sociality, etc.). From such a natural attitude, perceptual constancy presents radiology images to the layperson as being black and white—or sometimes, sort of grayish—abstractions.³ Perceptual constancy reduces the number of environmental cues that aid in identification of the object. However, such a reduction grounds habitual perception, which may lead one to miss some important “in-between” nuances regarding specific cases of cancer or the new evolutionary modes, in which it appears (see Figure 6).

3 “The radiologist’s task begins with visual detection of (often very subtle) variations in electronically displayed shades of gray in an image or set of images, which form the basis of discrimination. Although the human eye is capable of discriminating approximately 500 shades of gray, digital images are typically constructed with eight bits per pixel, which yields 256 shades of gray.” (Bruno 2017.)



Figure 6.

A computed tomography (CT) of the abdomen.

337

Different kinds of shades of gray represent different organs and processes within. Different shades show the different morphologies (histologies) of organs and lead to a diagnosis of metastatic liver disease. The white arrows show the liver, with the narrow arrow identifying spots in the normal gray density of liver parenchyma and the thicker white arrow showing the slightly hypodense (darker) part of the liver, which represents the tumorous mass. The thick black arrow points to the dark colored air in the stomach and the narrow black arrow points to the density that is brighter than the air but darker than liver tissue and represents fluid in the stomach. The radiologist spots all the possible shades of gray in the black-white scale and can detect abnormalities or tissue changes in organs according to these shades as the slightly darker area in the liver represents the tumor mass. The radiologist can therefore easily identify any changes that differ from the normal shade of the organ. Accordingly, because the shades of gray represent the histological texture of the tissue—for example, in darker shades there is more water or more fat, and in brighter shades there are more dense cells, fibrosis, or bones—the radiologist can discern the origin or the process of an ongoing pathology. So, the bright shades in the image always point to something hard, such as bone or stone, and structures/tissues that contain liquid have a darker shade, such as the cystic or necrotic areas that represent either normal histological or pathological changes in tissues.

It is important to note that here we refer not to variation in the stimulus, as described in terms of natural science, such as variation in light or sound waves (Goldstein and Brockmole 2016), but to variation as a necessary component of this or that identity or assemblage. This thematizes the experience of a property that remains constant, even though our experience of that object undergoes (as in the case of media related to radiology or surrealism) variation, i.e., we perceive that properties remain static in our experience, not in stimulus. Then, what is varied here is the identity genetically arising from the category of assemblage relations or relational identity (too low, too fat, little penetrated, etc.). And this, too, has or transgresses a socially normative meaning.

338 As we saw earlier, individual identity can appear in many ways. These ways are also the correlates of modes of medical imaging and surrealist artistic techniques. Both, in turn, presuppose certain skills (adapted to the manifestation of environments) to stabilize the perceptual constancy of an object in its multimodal appearances. In reality, meanings as well as objects dissolve from one state into another, as in Dalí's 1930 artwork (Figure 7). One needs mediated reality or images to see/show the flux, and to see dynamic identities and solid things becoming transparent and insubstantial things assuming form. Hence, media gives affordances to enact those atypical, a-substantial, a-linguistic experiences. In this example, to enact time (to cope with materiality skillfully, in order to actualize meaning) is to grasp the manifestation of reality and its necessary correlate, the subject, in a new way.



339

Figure 7.

Salvador Dalí: *The Persistence of Memory*. Museum of Modern Art, New York City.

This work suggests a multimodal experience of temporality through a visually modified tactility, as in medical histology. It also invokes the deconstruction of the symbolic order via the deformation of an object (clock).

Surrealism, like phenomenology, consistently dismantles the opposition between structures of mind and material structures, emphasizing the priority of visibility itself. It is givenness and modes of givenness that precede the being of identities. Yet, this shift of focus from being to givenness also results in the problematization of the subject. On a certain level, *givenness replaces subjectivity or consciousness*. Subjectivity, when understood in structural terms, is in fact a component of manifestation. So, both being and subjectivity presuppose the prior structure and lawfulness of appearance. The human brain and sensory organs have adapted to take advantage of the structures of appearance, but appearing presupposes humans, not *vice versa*. Moreover, this subject is the “subject of repetition”

(Deleuze 1995). It constitutes the world of representation by “repeating” enaction. As representation is produced, the subject of repetition becomes the subject of representation. This repetition is symbolic (while for the non-human being, it is instinctual), and out of this enactive repetition the main habit originates, which is the repetition of “I,” as was explicated by Hume (Deleuze 2001).

In the light of surrealism and radiology, technological mediation presents a number of adumbrations (spatial, temporal, and even modified) of the same glance, thus negating the “natural” predicament of perspectivism. Husserl notes that one’s interests can determine which perspective on an object will be best (operative intentionality), when striving toward an acquisition of knowledge and toward a more precise view of the object (Madary 2010). However, an interest in disclosing the *eidōs* of a thing (its potentialities) would presuppose/produce a multi-perspectival media.

340

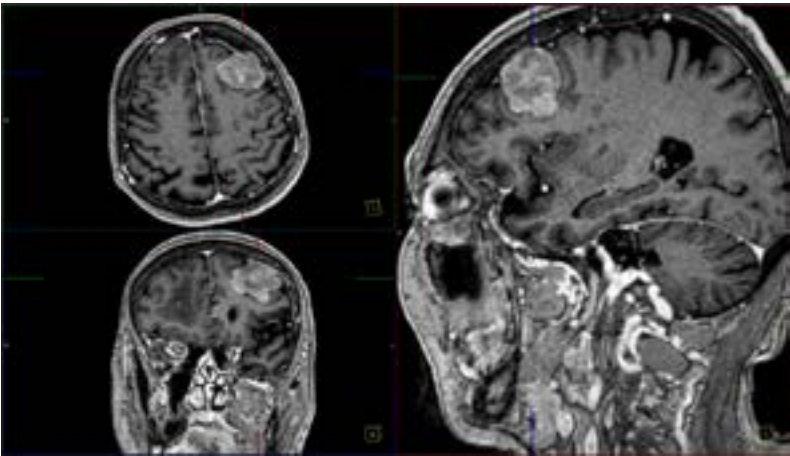


Figure 8.

A brain MRI.

There is a tumor in the left parietal lobe. This tumor is visualized more completely in three projections, which create the possibility of a 3D view of the mass that helps to evaluate the mass itself and its location in the brain. Different projections of the image allow us to analyze the structure and provide a possible histology of the mass and its connection with vessels and other structures, in this case the meningea, and enable us to evaluate its influence on the midline shift. In multiple projections, the surrounding tissue may be more easily analyzed for perifocal edema.

Different viewing projections help in determining the origin of the mass (its growth from the meningea or in the brain parenchyma), which leads to a more reliable differential diagnosis. The enaction of adumbrations amplifies the radiologist's sense of authorship and professional identity. It must be added that in radiology the unique characteristics of the tissue (histology) should also be regarded as a type of adumbration, i.e., as an additional affordance for the diagnosis, which has spatial characteristics of depth and tactile characteristics of softness/hardness, and is grasped via the wide white-black spectrum.

We may say, therefore, that time and movement are the real subjects of surrealist paintings and radiograms. However, the viewer of surrealist artworks, like the skilled radiologist, needs to enact a sense of time. This is achieved by appealing to the embodiment of the forms where the enaction (for example, of the experience of time) originates. An example of this is the tactility (of time) in both media. Dalí meditates on the “super softness” of camembert cheese before being inspired to depict the softness and elusiveness of time in his famous *The Persistence of Memory* (Figure 7).⁴ Soft biomorphic forms predominate, sometimes with extraordinary textural qualities. Here, direct sensory perception (such as vision) is just one constitutive element of the total percept and as such is qualified by, and organized with respect to, other perceptual constitutive performances, especially tactility (Merleau-Ponty 1968). Tactile properties, which are not given directly in visual perception, are repeated and multiplied by multimodal media possibilities (histology, Figures 6, 8).

341

Through the use of specific media, one can manifest this instability of things, and their dynamic genesis, where individuality appears not as a personal instance but as an event, as the outcome of the clash between various “bodies” and/or fields of intensities (Deleuze 1995). Such an individuation by event, let us say, a month in a patient's life, “becomes” through a collection of events. And the temporal basis of this eventual individuality is not usual time, but its speeding up or slowing down, depending on a specific assemblage of objects, organs, etc., and on the radiologist's skills (as a part of the diagnostic event) and

4 Inanimate things also “move,” for example, by way of keeping equilibrium, as in Giacometti's sculptures.

imaging specifics. However, humans and technology can simply orchestrate particular elements that, in turn, existed long before and independently of human beings. Again, true life is not individual, and the self is just a human way of composing sensations—this is the Deleuzean interpretation of Hume (Deleuze 2001).

Spinoza was ahead of his time, when he stated that affect (which has cognitive value) is a result of two (or more) bodies mixing or of one body acting on another, etc. The affection received during such an encounter takes the form of a variation in the power to act, such as, for example: “I can diagnose”; “I can navigate.” In our case, it is important that we have a triple intentionality of affection: (1) the image is a modification of the original sense of encountering another body via perception; (2) we experience a mixing of bodies in the image; and, finally, (3) the body of a spectator, art critic, or radiologist also participates in the constitution of the meaning of this affection in an embodied manner (see Figure 9). On the basis of the experience of this mixing of bodies, the professional produces the *affect idea*, which is the instance of a higher act of consciousness (judgment, evaluation, differential diagnosis, etc.). An example of an affect idea might be the spreading of a cancer in the abdominal cavity, which may cause intestinal obstruction. We might say, therefore, that the categorical knowledge (higher-order intentions) that is so prominent in Husserl’s *Logical Investigations* has its origin in this mixing of bodies, the mixing that can be dramatized via specific images and remain cognitively valuable, even if it transgresses the usual forms of symbolization.

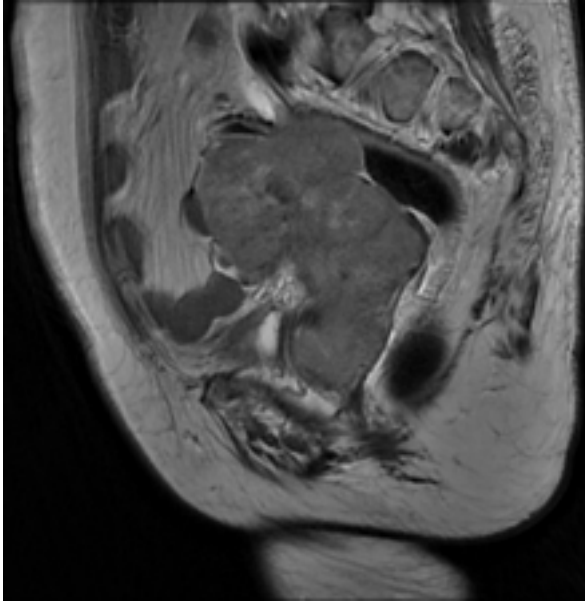


Figure 9.

MRI of a female pelvis.

343

A cancerous mass is seen in the center of pelvis, growing in the uterus and ingrowing into the rectum and ureter, and possibly invading the urinary bladder to form a single mass. Different organs within the pelvis are forming one cancerous mass as the functions of these organs become impaired. This could provide an answer to the clinician's questions concerning the patient's clinical symptoms (impaired function in urination and defecation), and lead to the correct diagnosis of uterus cancer, which involves all the organs in the pelvis and explains the clinical symptoms of impairment of other organs. With such a pathology, it is difficult for the radiologist to disregard the patient's symptoms, when analyzing the image, because the impairment of functions is obvious from the MRI image, even if they do not see or talk to the patient, and this kind of perception could even become personalized. The radiologist is able to imagine the everyday struggle of a patient regarding such changes. This presents (3) the imaginative mixing of the patient's and the radiologist's embodiment via image-based technology. Other mixings are (2) between organs and/or functions and (1) between the body image of a patient and a concrete imaging technology (modality).

In their own ways, radiology and surrealist images describe the absurd world of human fragility; a meaningless puppet-show mixes tragically with true human care, and a heroic opposition to finitude is played out. As the

dramatization of binary tensions, encounters, and dichotomies of human existence, these images show the misery of the objectified body and the greatness of the embodied mind. Hence, both radiology and surrealism bear witness to the endless fight of matter and the attempts to make sense of it. Thus, as Wittgenstein (2009) reminded us, in hope, if one cannot speak about something, it does not need to be clothed in silence—rather, we can point to it and show it.

Conclusions

344 Phenomenological reduction may and indeed has to be extended to language, which equally, being too detached from embodied temporal movement of vision, has strong objectifying tendencies toward perception and in itself turns dynamic phenomena into things. The body matters, even before language and images take over, and the attention to this embodied affection has great cognitive and even professional consequences and it strictly refuses to privilege structure over consciousness. However, the focus on manifestation discloses that all we have is the shared plane of givenness, where to talk about essence or identity is possible only in a new dynamic vocabulary, where parts of the whole express dynamic life in itself, where movement discloses the latter, and, finally, where these processes demand a specific medium to grasp this deformed, dynamic embodiment of reality, while at the same time deconstructing the logocentric dominance of causality.

Through the use of specific media, one can manifest this instability of things, and their dynamic genesis, where individuality appears not as a personal instance but as an event. Surrealism, like radiology, consistently dismantles the opposition between structures of mind and material structures, emphasizing the priority of visibility itself. It is givenness and modes of givenness that precede the being of identities. Yet, this shift of focus from being to givenness also results in the problematization of the subject. On a certain level, givenness replaces subjectivity or consciousness.

Bibliography | Bibliografija

- Barthes, Roland. 1981. *Camera Lucida. Reflections on Photography*. New York: Hill and Wang.
- Briedis, Mindaugas. 2019. "Phenomenological Ethnography of Radiology: Expert Performance in Enacting Diagnostic Cognition." *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 19: 373–404.
- Brotchie, Alastair. 1995. *A Book of Surrealist Games*. Boston: Shambala Redstone Editions.
- Bruno, Michael A. 2017. "256 Shades of Gray: Uncertainty and Diagnostic Error in Radiology." *Diagnosis* 4 (3): 149–157.
- Dant, Tim, and Graeme Gilloch. 2002. "Pictures of the Past: Benjamin and Barthes on Photography and History." *European Journal of Cultural Studies* 5: 5–25.
- Debord, Guy. 2002. *Society of the Spectacle*. Detroit: Red and Black.
- Deleuze, Gilles. 1988. *Spinoza: Practical Philosophy*. San Francisco: City Lights Books.
- . 1990. *The Logic of Sense*. Trans. by M. Lester. New York: Columbia University Press.
- . 1995. *Difference and Repetition*. Trans. by P. Patton. New York: Columbia University Press.
- . 2001. *Empiricism and Subjectivity*. Trans. by C. V. Boundas. New York: Columbia University Press.
- . 2009. *Cinema 2: The Time Image*. Trans. by H. Tomlinson and R. Galeta. London: Athlone Press.
- Deleuze, Gilles, and Félix Guattari. 2000. *A Thousand Plateaus*. London: Continuum.
- Froese, Tom, and Shaun Gallagher. 2010. "Phenomenology and Artificial Life: Toward a Technological Supplementation of Phenomenological Methodology." *Husserl Studies* 26 (2): 83–106.
- Gallagher, Shaun. 1986. "Body Image and Body Schema: A Conceptual Clarification." *Journal of Mind and Behavior* 7 (4): 541–554.
- . 2007. "The Natural Philosophy of Agency." *Philosophy Compass* 2 (2): 347–357.
- . 2012. "Multiple Aspects in the Sense of Agency." *New Ideas in Psychology* 30 (1): 15–31.
- Goldstein, E. Bruce, and James Brockmole. 2016. *Sensation and Perception*. Mason: Cengage Learning.
- Husserl, Edmund. 1973. *Logical Investigations*. Trans. by J. N. Findlay. London: Routledge.
- . 2001. *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis: Lectures on Transcendental Logic*. Trans. by A. J. Steinbock. Dordrecht: Kluwer.
- . 2005. *Collected Works. Phantasy, Image Consciousness, and Memory (1898–1925)*. New York: Springer.
- . 2012. *Ideas. General Introduction to Pure Phenomenology*. New York: Routledge.
- Juler, Edward. 2016. "Man's Dark Interior: Surrealism, Viscera and the Anatomical

- Imaginary.” In *The Edinburgh Companion to the Critical Medical Humanities*, ed. by A. Whitehead et al. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Klingsöhr-Leroy, Cathrin. 2006. *Surrealism*. Köln: Taschen.
- Lacan, J. 2001. *Écrits*. London: Routledge.
- Lakoff, George. 1993. “The Contemporary Theory of Metaphor.” In *Metaphor and Thought*, ed. by A. Ortony. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lakoff, George, and Mark Johnson. 1999. *Philosophy in the Flesh*. New York: Basic Books.
- Leder, Drew. 1990. *The Absent Body*. Chicago: University of Chicago Press.
- Levinas, Emmanuel. 1998. *Entre Nous: On Thinking-of-the-Other*. Trans. by M. B. Smith and B. Harshav. New York: Columbia University Press.
- Madary, Michael. 2010. “Husserl on Perceptual Constancy.” *European Journal of Philosophy* 20 (1): 145–165.
- Maturana, Humberto R., and Francisco J. Varela. 1980. *Autopoiesis and Cognition: The Realization of the Living*. Dordrecht: Reidel.
- Mensch, James R. 2015. *Patočka’s Asubjective Phenomenology: Toward a New Concept of Human Rights*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Merleau-Ponty, Maurice. 1968. *The Visible and the Invisible*. Trans. by A. Lingis. Evanston: Northwestern University Press.
- Murakami, Yasuhiko. 2013. “Affection of Contact and Transcendental Telepathy in Schizophrenia and Autism.” *Phenomenology and Cognitive Sciences* 12 (1): 179–194.
- Nancy, Jean-Luc. 2024. *The Intruder*. New York: Fordham University Press.
- Navarro, Mariano, and Mindaugas Briedis. 2023. “Enactive Approach to Social Interactions in Religious Media Ecologies.” *Explorations in Media Ecology* 22 (3): 275–287.
- Patočka, Jan. 2002. *Plato and Europe*. Trans. by P. Lom. Stanford: Stanford University Press.
- Roberts, Marc. 2007. “Capitalism, Psychiatry, and Schizophrenia: A Critical Introduction to Deleuze and Guattari’s *Anti-Oedipus*.” *Nursing Philosophy* 8 (2): 114–127.
- Shapiro, Lawrence, and Shannon Spaulding (eds.). 2014. *The Routledge Handbook of Embodied Cognition*. New York: Routledge.
- Spinoza, Baruch. 2005. *Ethics*. London: Penguin.
- Uranga, Emilio. 2017/1951. “Essay on an Ontology of the Mexican.” In *Mexican Philosophy in the 20th Century: Essential Readings*, ed. by C. A. Sánchez and R. E. Sanchez Jr. New York: Oxford University Press.
- Varela, Francisco J., Eleanor Rosch, and Evan Thompson. 1991. *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*. Cambridge: The MIT Press.
- Welton, Donn. 1982. “Husserl’s Genetic Phenomenology of Perception.” *Research in Phenomenology* 12: 59–83.
- Wittgenstein, Ludwig. 2009. *Philosophical Investigations*. Malden: Wiley-Blackwell.
-

UNDERSTANDING ADULT DRAWING BETWEEN TRADITIONAL AND MODERN PERSPECTIVES OF DRAWING DEVELOPMENT

Jurij SELAN

University of Ljubljana, Faculty of Education, Kardeljeva ploščad 16, 1000
Ljubljana, Slovenia

Uršula PODOBNIK

University of Ljubljana, Faculty of Education, Kardeljeva ploščad 16, 1000
Ljubljana, Slovenia

jurij.selan@pef.uni-lj.si

Abstract

Drawing ability develops from childhood to adulthood and can be interpreted from two hermeneutic perspectives: traditional and modern theories of drawing development. Traditional theories are based on progression toward realism as a universal developmental characteristic, while modern theories emphasize the importance of cultural and societal influences, viewing realism as only one stylistic option. Although drawing expression has been thoroughly studied in children, there

is little research on the drawing expression of adults. Our study, therefore, focused on the drawing ability of young to middle-aged adults in the context of the contrasting positions of traditional and modern theories of drawing development. We evaluated how realistic ability and the presence of schemas can be interpreted. Our conclusions do not exclusively support either of the theories, but highlight the hermeneutic potential for combining traditional and modern views regarding drawing development in the context of understanding adult drawing.

Keywords: hermeneutics of drawing, drawing development, traditional theories on drawing development, modern theories on drawing development, adult population, progression toward realism, schemas.

Razumeti risanje odraslih. Med tradicionalnimi in modernimi perspektivami glede risarskega razvoja

Povzetek

348

Sposobnost risanja se razvija od otroštva do odraslosti in jo je mogoče interpretirati z dveh hermenevtičnih vidikov: s stališča tradicionalnih in modernih teorij risarskega razvoja. Tradicionalne teorije temeljijo na napredovanju proti realizmu kot univerzalni razvojni značilnosti, medtem ko moderne teorije poudarjajo pomembnost kulturnih in družbenih vplivov, pri čemer realizem vidijo kot samo eno izmed stilističnih možnosti. Čeprav je risarsko izražanje bilo podrobno preučeno pri otrocih, obstaja malo raziskav glede risarskega izražanja pri odraslih. Naša študija se je zato v kontekstu nasprotnih stališč tradicionalnih in modernih teorij risarskega razvoja osredotočila na risarske sposobnosti odraslih mladih in srednjih let. Ocenjevali smo, kako je mogoče interpretirati sposobnost za realizem in prisotnost shem. Naši sklepi ne podpirajo samo ene izmed teorij, temveč podčrtajo hermenevtični potencial za združevanje tradicionalnih in modernih pogledov na risarski razvoj v kontekstu razumevanja risanja odraslih.

Ključne besede: hermenevtika risanja, risarski razvoj, tradicionalne teorije risarskega razvoja, moderne teorije risarskega razvoja, populacija odraslih, napredovanje proti realizmu, sheme.

I. Introduction

The value of drawing extends beyond the visual arts and plays an important cognitive role in exploring ideas across various fields of human endeavor (Brooks 2009). In the hermeneutic philosophical tradition, artwork is an expression of lived experience (Grondin 2003) and can be understood as a presentation of the participant's life world, experiences, and feelings (Bergbom and Lepp 2021). The hermeneutic perspective on art therefore emphasizes its cognitive role, which goes beyond its aesthetic value. As Hegel (1975) acknowledged in his lectures on aesthetics, art is not simply a matter of formal harmony or elegance, but a sensuous manifestation of human consciousness (Spirit). Thus, drawing as a form of art is deeply cognitive—a distinctively sensuous form of human self-expression and self-understanding.

As a cognitive tool, drawing develops from childhood to adulthood and can be interpreted from two hermeneutic perspectives: traditional and modern theories of drawing development. Traditional theories are based on progression toward realism as a universal developmental characteristic, while modern theories emphasize the importance of cultural and societal influences, viewing realism as only one stylistic option. The aim of our research was to confront these two traditions of understanding drawing development by studying the characteristics of adult drawings. While drawing expression has been thoroughly studied in children, there is little research on the drawing expression of adults. We, therefore, focused on the drawing ability of (young to middle-aged) adults in the context of the contrasting positions of traditional and modern theories of drawing development.

349

Drawing and cognition

Drawing is a versatile cognitive tool that “makes the invisible contents of mental life visible” (Fan *et al.* 2023), contributes to the development of spatial representation, visualization, and orientation (Rački 2010), and supports language development (Imafuku and Seto 2021). The various ways, in which drawings are used, reveal the central role of visualization in human cognition as the most versatile cognitive tool for externalizing ideas (Fan *et al.* 2023).

As a cognitive tool, drawing has both generative (drawing to learn) and communicative (drawing to communicate) value (Fan *et al.* 2023). From a cognitive perspective, drawing is inherently a generative act, offering a valuable insight into how perception, thinking, memory, and motor processes interact in cognition. It is not only a product of cognition, but also influences every aspect of it, such as what a person thinks, notices, remembers, and believes (Fan *et al.* 2023). As Paul Valéry famously noted, there is a great difference between seeing something with and without drawing it (Valéry 1938). Valéry highlights three cognitive dimensions of drawing: drawing as a mode of perceiving reality, as a mode of intelligence, and as a mode or expression of being (Valéry 1938).

The other cognitive value of drawing is communicative. Drawing not only facilitates one's own learning, but also helps to share information with others, thereby supporting learning within the community. Using drawings to communicate effectively with others depends on, and strengthens, the connections between social cognition, memory, and visual perception (Fan *et al.* 2023).

350 The role of drawing in science is not only to illustrate ideas and theories, but to generate scientific discoveries. It can be used to generate hypotheses, design experiments, visualize and interpret data, and communicate results (Quillin and Thomas 2015). Drawing can serve as a catalyst for scientific breakthroughs, as it facilitates the learning of complex concepts across a wide range of scientific domains (Fan *et al.* 2023; Hegarty 2010). Numerous studies have examined the importance of drawing in scientific fields, such as physics (Kozhevnikov *et al.* 2007), chemistry (Coleman and Gotch 1998), geology (Orion *et al.* 1997), and mathematics (Casey *et al.* 1997; Plummer *et al.* 2022). In the history of science, there are many examples of how drawing has helped to catalyze scientific discovery. For example, Santiago Ramón y Cajal (Swanson *et al.* 2017), the father of modern neuroscience and a 1906 Nobel laureate in medicine, discovered neuron theory by drawing neuron structures observed under the microscope. Cajal's case is perhaps the most exemplary, as his drawings are not only among the most important discoveries in modern medicine, but are also, if regarded as art in themselves, astonishing examples of early 20th-century art that, by their complex abstract nature, preceded much of the modern art of the time.

Traditional perspectives on drawing development

Like other cognitive abilities, drawing develops during childhood and adolescence (Anning and Ring 2004; Golomb 1992). Lowenfeld's *Creative and Mental Growth*, published in 1947 (Lowenfeld 1981), became the standard reference for drawing development, outlining stages from the Scribbling stage through the Preschematic, Schematic, Dawning Realism, to the Pseudo-Realism stage (Wilson and Wilson 1981). Although Lowenfeld's progression toward realism has been extensively criticized (Wilson and Wilson 1981), it still identifies key features of drawing development relevant to our research; therefore, we present it in this subsection.

According to Lowenfeld (1981), drawing development begins with the chaos of scribbling (Scribbling Stage, 1–3 years old) and gradually progresses to a cosmos of meaningful forms. The scribbling stage is characterized by enjoyment of physical movement and mark-making, with no initial attempt at symbolic representation.

In the Pre-Schematic Stage (3–4 years old), children begin to recognize connections between the shapes they draw and the physical world. They create their first intentional representations, such as simple cephalopods or tadpoles representing a person or an animal (a circle for a head with lines for limbs), which are placed randomly on the page. 351

In the Schematic Stage (5–6 years old), children begin to draw a “schema,” a standard way of representing objects, and gradually develop the conventional form for depicting the human figure. At the same time, they develop an understanding of the picture format as a frame of reference, into which figures are placed. Their drawings show increasing awareness of space, typically featuring a defined baseline (ground) and skyline (sky). Common characteristics include exaggeration of important objects, “X-ray” drawings (showing inside and outside simultaneously), and objects drawn perpendicular to the baseline.

In the Dawning Realism Stage (7–9 years old), children begin to strive for greater realism and become more self-critical of their work. Increased awareness of proportion, detail (such as clothing and gender differentiation), and spatial elements (including perspective and overlapping) is evident. The

figure shifts from a rigid, standing posture to a more dynamic form with curved and bent limbs. Initially, the animal figure resembles the human figure, but as vertical and horizontal positioning are differentiated, it begins to display typical animal features, such as a tail, fur, and whiskers.

In the Pseudo-Naturalistic Stage (10–13 years old), the result becomes more important than the drawing process. Adolescents begin to experiment with value, light, and shadow to achieve more naturalistically complex shapes, and body proportions become more realistic. Children further deepen their understanding of spatial relationships and approach the concept of space using linear perspective.

Although Lowenfeld's account of linear progression toward realism has limitations (see later subsection), two important aspects are relevant to our study: first, Lowenfeld's conceptualization of schemas; second, his focus on critical self-awareness in preadolescents. In this way, Lowenfeld provides valuable insights into what may occur in drawing development during adulthood.

352 According to Lowenfeld and Brittain (1964) and Hurwitz and Day (2007), adult drawings are often difficult to distinguish from those of pre-adolescent children, as adults may retain or fail to develop drawing abilities after the pre-adolescent stage. This affects the prevalence of schematic representations in their drawings. Lowenfeld and Brittain (1964) described this as the crisis of adolescence. During adolescence, children lose their connection with pre-adolescent symbolic representation, but have not yet gained confidence in the naturalistic approach. They become more aware of their self-image, including body image, which leads them to replace schematic symbols with representations more closely related to nature (Lowenfeld and Brittain 1964). Adolescents' drawings of human figures typically reflect this desire for realism and the difficulties in achieving it (Figures 1 and 2).

However, as self-awareness increases, so does self-criticism, which reduces their confidence in self-expression. Adolescents attempt to draw realistically, but cannot meet their own critical expectations, resulting in frustration and demotivation for further artistic activity (Hurwitz and Day 2007). As a result, many adolescents stop drawing, causing their drawing development to stagnate and leaving adults at the schematic preadolescent stage (Lowenfeld and Brittain 1964).

Modern perspectives on drawing development

Although Lowenfeld's model remains a valuable framework and is relevant to our research, its position has been criticized. A particularly important aspect of criticism for our study concerns the schematic representations in drawings, as emphasized by Wilson and Wilson (1981).

The concept of stages in traditional theories is based on two assumptions. First, it assumes that drawing development is a universal innate process, uninfluenced by cultural and social context (Wilson and Wilson 1981). Second, it assumes that progress toward realism indicates advancement in the learner's cognition (Wilson and Wilson 1984, 1982b). If these assumptions were correct, children's drawing development would be essentially the same in any era and culture. However, Wilson and Wilson (1981, 1982b, 1984), and others following them, demonstrated two main points. First, features once seen as dominant patterns in drawing development in one era have disappeared in another. Second, children's drawings across cultures can be profoundly different.

Therefore, the crucial question is how to explain these differences. The realistic account claims that natural reality "tells" children how they should draw, leading drawing development universally toward realism (Wilson and Wilson 1984, 1982a). However, as there are groups of children in non-Western cultures who do not develop toward realism, this suggests that it is not natural reality that "tells" children how to draw, but rather society and culture (Wilson and Wilson 1984).

353

In art history, a similar point was emphasized by Gombrich (1960; see also Strömberg 2020) with his schema theory, which claims that other artists influence representation more than actual perception of phenomena. This process is based on visual schemata—patterns in society that artists recognize, copy, transform, and use. Wilson and Wilson (1984) suggest that a similar process occurs in children's art. They argue that when children draw, they, like artists, also use artistic models. They are profoundly influenced by each other, by adults, and by images from the surrounding culture. Traditional theories ignore the existence of influenced and borrowed images (Wilson and Wilson 1981). However, all images produced by children and adults are, to some extent, borrowed and influenced.

Therefore, Wilson and Wilson (1984) propose that the key characteristic of drawing development is not realism, but style, which involves overcoming cognitive conflict between images produced by others and those one produces. Through cognitive conflict, each person develops a specific, subjective drawing style whose personal characteristics can persist into adulthood (Karmiloff-Smith 1990; Okada and Ishibashi 2016). From this perspective, progression toward realism is not a universal standard of the quality and complexity of drawing development, but merely one of the stylistic preferences in the Western context.

Contrary to traditional theories of drawing development, modern and contemporary theories have examined various factors influencing the stylistic differences in children's drawings. Some have further emphasized the importance of visual culture and visual models (Al-Saud 2019), while others attribute expressive variability to factors, such as frequency of creation, materials, stimulation, talent, and highlight the role of subjective choices (Golomb 2002; Handler Spitz 2006).

354

Drawing development after adolescence

Research on the knowledge and skills of adults is largely dominated by issues specific to adults (Falk and Needham 2013). Consequently, most research on adult drawing has focused on its use as a neuropsychological assessment and diagnostic tool (Lin, Gurnani, and Gavett 2020) for mental health conditions, such as depression (Eun Jin Lee 2018), Alzheimer's dementia (Martinelli *et al.* 2018), Parkinson's disease (Srivastava *et al.* 2022), cognitive impairment (Cavalcanti de Noronha *et al.* 2018), memory performance (Dando 2013; Óttarsdóttir 2024), or as a sociological tool to assess stereotypes (Pate and Fugate-Whitlock 2022) and socio-demographic factors (Merims *et al.* 2018).

Despite the suggestions of Lowenfeld and Brittain (1964) as well as Hurwitz and Day (2007), only a handful of studies on drawing development extend to and include the adult population (Jolley *et al.* 2000; Taguchi and Noma 2005), and these are mostly limited to "special" cases, such as the visually impaired or blind (Kennedy and Juricevic 2006).

II. Research methodology

Research objectives and research questions

As there is a lack of studies on drawing development that include adults, our study aimed to investigate the characteristics of drawing in young to middle-aged adults from the contrasting perspectives of traditional and modern theories on drawing development.

Our objective was formulated into the following research questions:

RQ1: How are realistic tendencies and schematic representations reflected in participants' drawings?

RQ2: What is the relationship between participants' attitudes toward drawing (ATD) and their opinions of their own drawing performance (ODP)?

RQ3: What is the relationship between realistic tendencies and schematic representations, and participants' drawing performance (GADP)?

RQ4: What is the relationship between the characteristics of participants' drawings, realistic tendencies, and schematic representations, and participants' attitude toward drawing (ATD) and opinions of their own drawing performance (ODP)?

RQ5: What is the relationship between participants' drawing performance (GADP), participants' attitude toward drawing (ATD), and opinions of their own drawing performance (ODP)?

RQ6: What is the relationship between participants' gender, age, education, frequency of drawing, intent of drawing, place of drawing, and participants' drawing performance (GADP), attitude toward drawing (ATD), and opinions of their own drawing performance (ODP)?

Participants

We focused on studying adults in young to middle adulthood (Halloran 2024), as their drawing ability in the Slovenian educational context can be viewed as a continuation of their childhood and school years. The school system in Slovenia, where the research was conducted, follows a uniform National Curriculum that includes art education as a compulsory part of primary school, attended by pupils from age 6 to 14. The participants in our

study belong to generations educated under this system; therefore, we assumed they received continuous art education during their schooling.

The sample comprised 453 young to middle-aged adults in Slovenia (86% women, 14% men; no option to declare as non-binary), aged 20 to 40+ years (14.3% were 20–30 years old, 67.5% were 31–40 years old, and 18.1% were older than 40).

It is important to acknowledge that our sample has limitations due to pragmatic decisions. As recruiting adults for such research and persuading them to draw is difficult, we approached parents of preschool children through kindergartens, as this provided the easiest access to an adult population willing to participate. We asked preschool teachers, with whom we often cooperate, to invite parents of preschool children to participate in our research. This is also why most participants in our sample were women, as in Slovenia mothers still predominantly bring children to kindergartens and participate in activities related to their schooling. It is also important to note that participants were mostly, but not exclusively, laypersons in art. Most participants' education (Table 14) was unrelated to art (89.2%); 5.3% had a direct connection to art (architecture, graphic design, etc.); and 5.3% had an indirect connection to art (confectionery, hairdressing, etc.).

Because of these limitations, we acknowledge that the findings of our study should be considered within the context of our sample and cannot be generalized to the entire population. However, we believe that our research may provide insight into the broader context of adult drawing despite these limitations.

Method and data collection

The study employed descriptive, non-causal, and non-experimental methods of social research (Hartas 2010). We used a combined qualitative and quantitative approach.

To collect data, we developed a questionnaire (see Appendix A),¹ in which we asked participants to:

¹ All the appendices appurtenant to the present paper are published at Zenodo (10.5281/zenodo.21339470).

(1) answer questions about their education, frequency of drawing, intent of drawing, place of drawing, attitude toward drawing (ATD), and their opinion of their own drawing performance (ODP);

(2) and to draw three objects—a tree, a human figure (a person), and an animal (a rabbit).

We used a tree as a common and relatively simple natural object, which is also employed in psychodiagnostic tests such as Koch's Baum test and the Groth-Marnat and Roberts House-Tree-Person test.

We used the human figure, as it is the most researched form in drawing development and is also the most predominant before adolescence. Figure drawing is widely used in other drawing diagnostics, such as Goodenough (Draw-a-Man), Goodenough/Harris (Draw-a-Person Test), and Burns-Kaufman (Family Drawing).

We chose a rabbit instead of another animal (such as a cat or dog), because it is less common, yet still familiar to everyone. Rabbits are often depicted in schematic forms in various cultural phenomena, such as cartoons (*Looney Tunes*, etc.), and frequently appear in children's drawings in typical anthropomorphic or snowman-like forms. We were, therefore, interested in how adults approach drawing a rabbit.

357

Participants were instructed to draw objects, but we did not specify, whether they should draw from memory or use a model, template, or reference images (none were provided). Therefore, the decision on how to draw the objects was left to the participants.

Before the main study, we piloted the questionnaire with a sample of 39 preschool teachers, who assisted in distributing the questionnaires to participants, to evaluate any unclear instructions. Based on the pilot, only minor adjustments were made to the instructions in the questionnaire.

Measuring instrument

To evaluate participants' drawings, we developed categories for analysis and rating (see Appendix B), by which we assessed realistic ability and the presence of schematic representations. The analysis was divided into three parts:

(1) General characteristics of drawings. We evaluated the persuasiveness of the drawing, the effort invested, whether a model or template was used, and the drawing quality of each object.

(2) Artistic characteristics of drawings. We evaluated how proportions, artistic complexity, object shape, placement, color, texture, volume, and detail were used to achieve realistic complexity.

(3) General assessment of drawing performance (GADP) regarding the realistic complexity of all three drawings. The GADP evaluation was not derived from a combination of general and artistic characteristics, but was made as an overall assessment of all three drawings together, on a scale from 1 to 5 (classified as low (1–1.99), average (2–3.99), high (4–5)). With GADP, we aimed to rate how persuasive the participants’ drawing performance was in terms of realistic complexity, specifically concerning spatial, anatomical, and volumetric persuasiveness.

The two authors themselves rated the drawings. Each author rated the drawings independently, allowing us to assess inter-rater reliability (IRR). Cohen’s Kappa was calculated for the three drawings (tree $\kappa = 73\%$, human figure $\kappa = 77\%$, and rabbit $\kappa = 71\%$). The average value was $\kappa = 74\%$, which indicates substantial agreement, at the upper end of moderate inter-rater agreement (between 60% and 79%; McHugh 2012). We attribute the differences in ratings to the complexity of the categories and the qualitative nature of the drawing features assessed. Aware of these limitations, we reviewed the discrepancies in our ratings and reached agreement, upon which we made the combined ratings.

III. Results

The analysis of the general and artistic characteristics of the drawings, as well as participants’ responses to questions, is presented in Tables 1–38 (see Appendix C for tables). Examples of participants’ drawings for each analyzed category are presented in Appendix B, along with a description of each category.

General characteristics of drawings

Results for the general characteristics of drawings are presented in Tables 1–4.

The persuasiveness of the drawing (Table 1) is higher for the drawing of a tree (19.6%) and an animal (16.6%), and significantly lower for the drawing of a human figure (11.3%). This suggests that participants experience greater uncertainty regarding their ability to draw a human figure, which is also confirmed by the comparison with effort (Table 2). This shows that participants put much less effort into drawing a tree than into drawing a human or animal figure.

Regarding effort (Table 2), it should be noted that a considerable number of drawings were missing (tree 5.1%, figure 6.2%, rabbit 8.2%), suggesting that many participants did not make the effort to complete the drawings in our study. The most drawings were missing for rabbit and the fewest for tree, confirming that participants found the tree the most effortless to draw.

Results presented in Tables 1 and 2 therefore suggest that adults find drawing a tree less challenging than drawing human or animal figures.

Table 3 shows that participants were much more likely to follow a model (template) when drawing an animal figure (tree: 1.5%, human: 5.7%, rabbit: 19.0%), indicating that they were least autonomous in depicting animals. This may be partly, because a rabbit is not as familiar an animal form as others (such as a cat or dog), so participants followed a template to draw it.

359

The drawing quality of each object in terms of realistic complexity is shown in Table 4. Generally, most objects were drawn very poorly and only a small amount excellently. Among the trees, 44.2% were drawn very poorly and 1.8% excellently. Human figures were drawn very poorly in 32.2% of cases and excellently in only 0.7%. For animal figures, 45.3% were drawn very poorly and 2.9% excellently.

Artistic characteristics of drawings

Results for artistic characteristics of drawings are presented in Tables 5 – 12.

Proportionality (Table 5) shows noticeable disproportionality in the objects. It was poorest in the rabbit (absent in 47.9%), slightly better in the tree (absent in 38.0%), and best in the human figure (absent in 20.1%) (Table 5). Very few drawings had completely consistent proportions, with only 2% of participants achieving this for all three objects.

The artistic complexity (Table 6) of the objects drawn was generally low in all three drawings (tree: 34.2%, human figure: 39.1%, rabbit: 31.8%). There were very few examples of more complex representations, and no more than 3% of participants were distinctly successful with any of the three objects.

The shape of the object (Table 7) showed that the drawings were mostly schematic. Tree drawings as a triangle (for needle trees) or cloudy crowns (for broadleaf trees) with a rectangular or conical trunk, appeared in more than half of the cases (52.3%). Among the animal figures, the schematic form (for example, a rabbit constructed in the shape of a snowman with anthropomorphic facial features; Figure 8) was also the most common (36.4%).

For the human figure, a poor and clumsy drawing was most common (34.0%), followed by an extremely clumsy form (16.3%), an unskillful form with a tendency to show movement (13.5%), and a schematic form (i.e., a geometrized “stick” figure) (13.2%).

360 As shown by the placement in format category (Table 8), participants performed best when drawing a tree and found drawing an animal figure most difficult. Similarly, diminution of the object (the feeling of being lost in the format) occurred significantly more often with animal drawings than with the other two objects (tree: 19.4%, human figure: 25.2%, rabbit: 40.4%). We assume that the rabbit was the least familiar of the three objects to the participants and that they scaled it down as a precaution (a smaller shape means less visible inaccuracy).

The color (Table 9) appeared slightly more often in drawings of trees (24.1%) and least often in drawings of animal figures (15%). At the same time, color occurred most often in the group of drawers with average GADP (Figure 4).

Texture (Table 10) was often absent. When present, it was mostly a decorative addition (tree: 35.1%, human figure: 37.1%, rabbit: 19.0%) and less frequently an essential artistic component (tree: 2.2%, human: 1.1%, rabbit: 1.1%). The latter was found only in the group of good drawers (Figure 5).

Volume (Table 11) was absent in most drawings, as the object appeared flat, especially in the human figure (tree: 54.3%, human figure: 59.2%, rabbit: 40.8%). An interesting phenomenon is that participants chose a more spatially demanding perspective when drawing an animal figure.

Details (Table 12), if present, were mostly decorative in all three objects. The tree drawings contained the fewest details, which is consistent with the high proportion of schematic shapes that represent only the most basic features of the object (Figure 3).

General assessment of drawing performance (GADP)

Table 13 presents the GADP for our participants. The results indicate that the level of drawing skills in achieving realism is quite low; more than half (54.2%) of the participants have low GADP (Figure 3). Slightly fewer participants (41.6%) have average GADP (Figure 4), and only a small proportion (3.8%) have high GADP (Figure 5). Among the latter, only women are represented, which may be due to the small percentage of men in the sample, as there are no statistically significant differences between GADP scores and gender ($V = .135$; $p = .750$) (Table 22).

Participants' education, frequency of drawing, intent of drawing, and place of drawing

361

Most participants' education (Table 14) was unrelated to art (89.2%); 5.3% had a direct connection to art (architecture, graphic design, etc.); and 5.3% had an indirect connection to art (confectionery, hairdressing, etc.).

Most participants (59.8%) had drawn recently (in the last two weeks) (Table 15); 10.8% had drawn a few months ago; 4.6% had drawn more than a year ago; and 21.2% had last drawn a long time ago, during primary school.

Participants most frequently use drawing (Table 16) to illustrate or explain certain content to others (23.6%), for entertainment (20.1%), and as unplanned doodling (20.1%). They also use it to enhance understanding and improve memorization (13.3%). The least common use is professional, as part of their work (7.2%). The number of those who use drawing professionally roughly corresponds to those who have direct or indirect education in art (Table 26).

Participants most often draw at home (59.2%); 14.3% draw at work; 13% do not draw at all; and 11.5% draw both at home and at work (Table 17).

Attitude toward drawing (ATD)

Almost half (47.1%) of the participants reported they like to draw, 29.2% do not enjoy drawing, and 22.7% are undecided (Table 18). The age of participants had no significant influence on their attitude toward drawing ($V = .073$; $p = .600$) (Table 19). However, a comparison by gender (Table 20) showed that women are more inclined toward drawing activities. The differences between men and women regarding drawing were at the threshold of statistical significance ($V = .159$; $p = .012$).

Opinion of own drawing performance (ODP)

Participants assessed their own drawing performance (ODP) (Table 21) relatively critically, with more than half (55.1%) feeling weak at drawing (39.2% reported not drawing well and 15.8% stated they could not draw at all), 41.3% considered their drawing average, and only 2.9% felt they drew excellently. A comparison by gender showed that men were more often skeptical about their own drawing performance, with 45.2% stating they did not draw well, while most women believed they drew at an average level (42%). Nevertheless, the analysis showed no statistically significant differences between genders ($V = .91$; $p = .598$).

Correlation between ATD and ODP

We compared ATD with ODP. As shown in Table 18, 32.1% of participants who enjoy drawing (47.1%) believe they draw at an average level. Participants who are more reluctant to draw (39.1%) and believe they do not draw well are divided into three comparably sized groups: 11.5% who like to draw, 14.1% who do not like drawing, and 13.6% who are undecided. The correlation between ATD and ODP is statistically significant ($V = .398$; $p < .001$). The data indicate that participants generally enjoy drawing, and only those who reported that they cannot draw at all (16.2%) also stated that they do not like to draw (12.6%).

The comparison also showed that older participants are more skeptical about their drawing skills (Table 24), as they more often believe they do not

362

draw well (42.0%), while younger participants more often consider their drawing to be average (20–30 years, 42.9%; 31–40 years, 42.1%). However, there were no statistically significant differences between the groups ($V = .070$, $p = .930$). The comparison of GADP and age also showed no statistically significant differences ($V = .177$, $p = .248$) (Table 25).

Correlation between ODP and GADP

We compared ODP with GADP. Table 23 shows that the proportion of participants convinced of their good drawing skills is slightly lower (3.2%) than our assessment of the high GADP value (4.2%), suggesting that participants were more critical of their own drawing skills than we were when evaluating their drawings. The calculation of the correlation ($V = .279$, $p < .001$) showed statistical significance.

Correlation between GADP and participants' education

We compared GADP with participants' education. The correlation (Table 26) shows no statistically significant differences, indicating that participants with direct or indirect artistic education (architecture, graphic design, etc.) were evaluated similarly to those with no artistic education. This suggests that artistic education after adolescence is not significantly related to realistic ability.

363

Correlation between GADP and shape of the object

We compared the GADP with the shape of the object (Table 7), which shows how realistic ability evaluated by GADP relates to realistic and schematic shapes in drawings. Tables 27–29 present correlations for each specific object (tree, figure, rabbit), all of which are statistically significant ($p < .001$). As expected, GADP positively correlates with realistic shapes and negatively with schematic shapes. This indicates that participants with average to high GADP make more realistic shapes, while those with low GADP draw shapes in a more schematic and stylized manner.

Correlation between ATD, ODP, and effort

We compared ATD, ODP, and effort. Tables 30–35 present correlations for each specific object (tree, figure, rabbit), all of which are statistically significant ($p < .001$). As expected, participants who expressed some or evident effort also mostly like to draw (Table 30–32) and regard themselves as good or average at drawing (Table 33–35). However, there are some interesting exceptions. Although some participants who did not complete the drawings and left them blank do not like to draw, there are participants who did not complete the drawings, but still like to draw, indicating that they simply did not feel like drawing at the time of our survey. Additionally, several participants who consider themselves weak at drawing showed some or evident effort, further supporting the claim that effort is not necessarily related to realistic ability and that those who like to draw are not exclusively those who consider themselves as good drawers or have high GADP.

364 *Correlation between ATD, ODP, GADP, and frequency of drawing*

We compared ATD, ODP, GADP, and frequency of drawing. Tables 36–38 present correlations, all of which are statistically significant ($p < .001$). As predicted, participants who like to draw also draw frequently (Table 36). However, there are also some participants who do not like to draw, but have drawn recently. The relationship between ODP and frequency of drawing is not straightforward (Table 37). Those who consider themselves excellent or average drawers do draw more frequently, but a considerable number of participants who consider themselves weak drawers also draw frequently. This indicates that good drawing ability (from a realistic point of view) is not the only factor influencing frequency of drawing, as also suggested by the correlation between ATD and ODP (Table 18). This is further confirmed by the correlation between GADP and frequency of drawing (Table 38), since not only participants with high GADP draw frequently, but also those with average and low GADP.

IV. Discussion

With reference to traditional and modern theories of drawing development, we can discuss the results of our study, while acknowledging the limitations of the sample due to the occasional nature of the participants, the gender and professional imbalance, and the context of participant recruitment, which was influenced by parental factors.

Results of our study regarding the traditional perspective on drawing development

First, regarding the progression toward realism. As our study was conducted in Slovenia and our sample can, therefore, be considered a Western population, we aimed to examine how the progression toward realism, as conceptualized by traditional perspectives on drawing development such as Lowenfeld's, is reflected in our participants' drawings. The Slovenian art education curriculum is based on the traditional progression toward realism (Butina 2003); therefore, we expected to observe some tendency toward realism in the drawings of adults who completed the Slovenian schooling system. In Slovenia, individuals should be able to approximate realistic spatial relationships in drawing after completing compulsory elementary school (Butina 2003), as shown in examples of Slovenian adolescents' drawings in Figures 1 and 2.

365

However, our study showed that the participants' drawing skills in achieving realistic complexity were quite low. As indicated by our results, very few participants were able to draw objects in a realistically complex manner (Tables 4 and 6), with appropriate proportions (Table 5), texture (Table 10), and volume (Table 11). As Rački (2010) emphasized, understanding volume is crucial as the basis for successful realistic drawing. However, most participants' drawings were characterized by considerable simplification of the objects' basic features, neglect of proportions, and pronounced flatness.

As GADP (Table 13) shows, only 3.8% of participants can be considered good drawers from a realistic perspective. According to traditional theories, such a low percentage of realistically skilled adult drawers can be explained by two factors: either adults experience regression or a decline in drawing ability compared to their school years—which we cannot confirm, as we did not have

access to their adolescent drawings—or their drawing ability stagnates at the preadolescent stage, as suggested by Lowenfeld and Brittain (1964) as well as Hurwitz and Day (2007). Since, after adolescence, most children in Slovenia are no longer systematically educated in art within the school environment, this could result in a standstill of drawing skills in young adults, leaving them at the preadolescent schematic stage.

From the perspective of traditional theories on drawing development, realistic ability is inversely correlated with the presence of schematic representations in drawings. Therefore, if realistic ability is low, the prevalence of schematic representations would conversely, be high. This is confirmed in our study by the correlations in Tables 27–29.

366 The results presented in Table 7 indicate that most participants’ drawings featured schematic shapes, with only a small number being realistic. This could promote the traditional view that progression toward realism is halted in many adolescents at the schematic preadolescent stage. As a result, most adult drawings as suggested by Lowenfeld and Brittain (1964) as well as Hurwitz and Day (2007) cannot be distinguished from those of preadolescent children, and it is not possible to determine, whether a drawing was made by a child or an adult without that information. Indeed, if we examine the participants’ drawings with low and average GADP (Figures 3 and 4), they can hardly be distinguished from those made by preadolescent children.

Results of our study regarding the modern perspective on drawing development

The results of our study could be seen to support traditional theories of drawing development, which state that drawing development in many adults is halted at the preadolescent schematic stage. However, as the progression toward realism has been challenged by modern theories, which consider it only one of several stylistic options dominant in the Western context, the question arises: Could low ability in realistic drawing and the predominance of schematic shapes among our participants be also interpreted from perspective of modern theories? Should low (Figure 3) or average (Figure 4) realistic ability be viewed as an error or an inability to progress toward realism, as traditional perspectives suggest, or could it be interpreted as a

stylistic choice influenced by cultural and social factors, as modern theories propose?

According to traditional perspectives on drawing development, the emergence of critical awareness in adolescents dissatisfied with their realistic drawing ability is the reason why adults remain at the preadolescent schematic stage; adolescents would rather stop being artistically creative than produce drawings that do not meet their expectations. To assess this, we examined how satisfied participants in our study were with their drawing ability (ODP), how this correlated with their attitude toward drawing (ATD), and how often do they draw, as well as how satisfaction with their drawing ability (ODP) corresponded with general drawing performance (GADP). Are participants who appear to remain at the preadolescent schematic stage more dissatisfied with their own drawing performance than those whose drawing ability is more realistically complex? Conversely, are those whose drawings are more realistic more satisfied with their own drawing performance? Additionally, are participants who are more satisfied with their own drawing performance also more likely to enjoy drawing and draw more often?

367

If progression toward realism was the decisive factor in drawing development, this would suggest that adults who are more proficient in realistic drawing are less likely to be critical of their drawing abilities, more likely to enjoy drawing, and also draw more often. However, our study revealed that the relationship between general drawing performance (GADP), participants' perception of their own drawing performance (ODP), their attitude toward drawing (ATD), and frequency of drawing is more complex and unpredictable than traditional theories suggest.

On the one hand, ODP positively correlates with GADP (Table 23). Very few participants believe they can draw well, and those who do are those we rated as having high GADP. However, on the other hand, ODP does not correlate with ATD (Table 18). Although most participants think they draw at an average level or poorly, the majority still enjoy drawing, have a positive ATD, and have drawn recently (Tables 36–38). Therefore, the question is how to explain this discrepancy. Why do adults enjoy drawing and draw quite often despite thinking they do not draw well?

The correlation between ODP and GADP can be explained perceptually, as traditional theories suggest. As Rački (2010) noted, the drawer has difficulty achieving the realistic accuracy of what they draw, while the viewer intuitively perceives whether something is correctly or incorrectly drawn from a realistic point of view. The viewer sees a realistic drawing exactly as they would see reality, so they intuitively and automatically consider all the parameters that the draftsman must laboriously work out (Rački 2010). Therefore, participants' ODP in our study correlates with GADP, because it is based on a natural connection within perception, which, according to traditional theories, arises in adolescence when children become self-aware and self-critical. From this perspective, adults' self-criticism is a continuation of the self-criticism developed in adolescence.

368 However, as modern theories would suggest, the positive correlation between ODP and GADP could perhaps also be attributed to cultural factors. It is important to note that such an interpretation cannot be explicitly deduced from our study's results, as we lack sufficient contextual information about why participants chose to draw in a particular way, and can only speculate based on assumptions from modern theories. The drawings themselves do not indicate, whether a participant intentionally chose schemas over realism due to limited skill or because of a familiar cultural cliché. Survey data are insufficient to distinguish between these possibilities and can only be interpreted through the lens of assumptions of modern theories.

As modern theories suggest, participants in our study may judge a “good drawing” as a “realistic drawing,” because, in the Western cultural context, realism is expected as a criterion for good drawing ability. Thus, when adolescents become self-critical and begin to judge their drawings realistically, this could not be due to their innate perception, but because they become aware of the cultural and historical expectations in their society. When comparing ODP and GADP, it is notable that participants in our study were more critical of their own drawing ability (ODP) than we were when assessing their GADP (Table 13). This may suggest that a culturally defined perception of “realistic drawing” as “good drawing” is rooted in our society and influences adolescents and, later, adults.

Since most participants (61.6%) reported having drawn recently (in the last two weeks) (Table 15), but only 10.6% had direct or indirect artistic education

(Table 14), this suggests that many adults draw frequently, although drawing is not part of their profession, nor do they aim to achieve realistic drawing. They mostly draw at home (59.8%), in private, without intending to show their drawings publicly, but simply for entertainment, as unplanned doodling, and other activities as indicated in Table 16.

This could be interpreted in the context of modern theories to mean that realistic complexity is not the predominant stylistic choice among adults, but one of the options they pursue, when it is expected of them. Table 26 also shows that realistic ability is not predominant among participants whose profession is related to art, as there are no statistically significant differences between realistic ability and participants' education.

Therefore, participants in our study are aware they do not draw realistically well (Table 21), but many do not mind and enjoy drawing despite this (Table 18). They recognize realistic ability as the criterion for "good drawing ability," but this is not a decisive factor in defining their affection for drawing, nor does it determine how often they draw. Most participants who draw frequently actually do not draw realistically. Therefore, the "standstill" in realism may not necessarily result from adolescents ceasing to draw during adolescence, as traditional theories suggest, but could instead, as modern theories propose, be a choice not to draw realistically.

Only those participants who truly believed they cannot draw at all also stated that they do not like to draw (Table 18). It should be noted that between 5% and 8% of drawings were missing among our participants (Table 2), suggesting that some participants who believe they cannot draw at all and do not like to draw did not complete the drawings in our study and left them blank (Tables 30–35). In some cases, it even appears that some participants "tricked" us by having their children complete the drawings instead of them (Figure 13).

That realistic ability may not be the decisive factor in affection for drawing is also suggested by comparing the results for effort (Table 2) and the drawing quality of each object (Table 4). The quality of the drawing is not significantly related to effort, as greater effort does not necessarily produce a more realistically complex drawing. This further suggests that many adults who do not draw well in a realistic manner put much effort into their drawings because they enjoy drawing, not because they are skilled at realistic drawing (Tables 30–35).

As shown by a comparison between persuasiveness (Table 1) and adherence to a template (Table 3), uncertainty when drawing a rabbit was lower than when drawing a human figure, and the tendency to follow a template was significantly higher when drawing a rabbit. This may suggest that the cultural effect led rabbit drawings to be the least realistic and to display more schematic forms than tree or human figure drawings. Since the rabbit is a less familiar form than a tree or a human figure, adults might rely less on the rabbit's natural anatomy and instead use cultural stereotypes and influences (such as cartoons) when drawing it, as seen in Figures 6 and 8. This may be interpreted as to support Wilson and Wilson's (1982a, 1982b, 1984, 2010) position, following Gombrich, that children (or adults), like artists, rely more on cultural models than on actual perception, especially when the object is not perceptually familiar to them.

370 According to Piaget, schemas can be used in two ways: through assimilation or accommodation. Assimilation means that a schema is applied without modification, while accommodation means that the schema is adapted to suit one's own needs (Strömberg 2020; Piaget 1952). In drawing development, assimilation suggests that a drawing convention, such as the stick-man, is used without transformation as seen in many examples of stick-man figures in our participants' drawings (Figure 10). Accommodation, on the other hand, suggests that some schemas are not simply received and copied from cultural influences, but are instead used as a basis or inspiration to solve a drawing task in a unique way. This can be seen, for instance, in the human figure drawing in Figure 7, where a person is creatively drawn from the back, perhaps to avoid the difficulties of drawing facial features. Common examples of accommodation also include transformations of schematic shapes, such as cloud-like trees and triangle-like figures, with the addition of various textures, colors, details, and background features (Figure 12). Comparison of the general and artistic characteristics of drawings in our study suggests that adults who are not strictly pursuing realism and have been evaluated with average GADP (Figure 4) emphasize artistic categories such as texture and color (Figure 12).

Schematic rendering in drawings can, according to Strömberg (2020), be further distinguished into visual building blocks and visual ideas. The former are practical conventions for representing different phenomena, while the

latter are less concrete notions about how we perceive various phenomena in art and life as the basis for visual representations. This may suggest that the schemas participants used in our study are not only concrete templates, but also subtle ideas shaped by the way society influences our perception of the world. Falk and Needham (2013) noted that adults acquire knowledge through books, magazines, the internet, videos, documentaries, social media, and so on. One might interpret that adults' drawing ability and the schemas they use are also influenced in such diverse and subtle ways.

Confronting traditional and modern perspective on drawing development based on the results of our study

The strength of traditional theories that emphasize progression toward realism is that they provide clear parameters and standards for drawing development, giving researchers well-defined, distinctive categories useful for research, such as proportions, spatial plausibility, anatomical plausibility, and confident or unconfident drawing execution. However, this robustness makes traditional theories less sensitive to other cultural and individual influences on drawing development. In contrast, the strength of modern theories is that they rightly highlight that progress toward realism is culturally and historically conditioned, and that other stylistic options should also be considered within drawing development. However, an important negative aspect of such cultural relativization is that, by relativizing the parameters and standards, by which drawing could be considered "complex" and drawing development "progress," modern theories risk diffusing the verifiable drawing norm of the traditional model into interpretation biased by purely subjective taste.

Our aim, therefore, was not to support exclusively either traditional or modern theories of drawing development, but to explore the possibilities of effectively interpreting characteristics of adult drawings by recognizing the weaknesses of both approaches and using their strengths. As can be deduced from the results of our study—which show that progression toward realism is present in the drawings of our participants, but does not exclude other styles or determine whether adults enjoy drawing or how often they draw—, both approaches may be considered complementary rather than mutually exclusive. Progression toward realism is an important developmental norm, but it must

also be properly evaluated within the historical and cultural context, alongside other stylistic expressions.

Similarly, Milbrath *et al.* (2015) suggest that drawing development follows universal cognitive development, part of which is progression toward realism. However, they propose that two additions highlighted by modern theories should be considered (Podobnik *et al.* 2021). First, desire for realism is not entirely innate and perceptual, but is also environmentally (socially and culturally) and individually conditioned (Quaglia *et al.* 2015; Matthews 2003; Antoniou and Hickman 2012). Although drawing development starts spontaneously, it develops into various symbolic forms only through human interaction with surroundings—on one hand with natural perception, and on the other with society and culture. Besides natural realism, also social rituals, popular culture, and mass media are factors that children perceive as “norms,” which are reflected in their drawings (Anning and Ring, 2014).

372 A second important aspect is that drawing development, although progressive, is not a fixed progression (Podobnik *et al.* 2021). The stages of drawing development are not mutually exclusive, but are choices one makes according to the task, stimulation, and instruction provided. Drawing is a problem-solving activity, and drawing “errors” are solutions to address when facing dilemmas (Quaglia *et al.* 2015). Therefore, Louis (2005) promotes the concept of developmental stages instead of phases. Children are cognitive agents who use their acquired cognitive repertoire variably, depending on their intentions and the task they face. In some situations, children may use cognitive strategies earlier than predicted by the developmental stages or, conversely, use lower-level abilities even after they have presumably outgrown them (Louis 2005).

Based on our research, we may suggest a similar perspective for understanding adult drawing. Adults, as cognitive agents, acquire their drawing repertoire through development and education. An important aspect of this repertoire is realistic drawing ability (or its absence). However, other drawing styles, influenced by cultural and social stereotypes, are also significant. Schemas acquired in childhood, such as cloud-like and triangular trees, stick figures, and snowman-like animal forms, could be regarded as such strategies persisting into adulthood. Therefore, when drawing, adults use their acquired cognitive repertoire in various ways and may employ different cognitive

strategies depending on their intentions and the task. As with children, the question for adults is not merely, whether they have acquired certain cognitive skills, but how they use the skills they possess. In some situations, adults, like children, may choose not to use some advanced cognitive strategies, either because they do not find them practical or due to inertia. In this sense, various styles of schematic shapes in adults' drawings may not necessarily be errors in pursuing realism, but stylistic choices influenced by their motivation, or lack thereof, and by cultural and societal factors, such as preferences for specific genres. For example, if participants in our study preferred comic-style drawing, they used certain types of schematic forms as might be seen in cases where a drawing could be categorized as "witty" (Table 7; Figure 11; see also Appendix B) and in cases where stylization and sketchiness are clearly part of the drawer's intention (Figure 9).

As stated above, it is important to note that our study lacks sufficient contextual information about why participants chose to draw in a particular way; therefore, we can only speculate based on assumptions from different theories. Without knowing the context of the drawing or the motivation behind it, it is impossible to determine why a particular drawing employs certain stylistic expressions—whether the participant intentionally chose schemas over realism due to limited skill, pragmatic inertia, subjective preference, or cultural stereotypes. Therefore, conversation with the artist, whether child or adult, is important to properly assess, from a hermeneutic perspective, the reasons behind stylistic choices in drawings by children and adults, as shown in other studies (Podobnik *et al.* 2024).

373

Implications for further research

We recruited adults for our study through kindergartens, as this is an effective way to reach the adult population. In addition to kindergartens being a useful means of accessing adults, this approach offered another benefit that presents an opportunity for further research. Specifically, the adults we reached through kindergartens were also parents of preschool children.

As parents, adults often find themselves teaching their children to draw or believing they can accelerate their child's drawing development. However, not

everyone who likes to draw is also an expert in drawing, according to Rački (2010). When drawing with their child, parents' own expression can profoundly influence the child's, but parents are often unaware of these influences, although they genuinely believe they are helping with good intentions (Bandura and Carroll 1987). Therefore, the crucial dilemma is as follows: since subjectivity should play an important role in children's drawing (Golomb 2002), what kind of influence—positive or negative—could adults have on children's drawing?

Several questions arise from this dilemma. How should parents influence their children through drawing? Should they follow a "realistic model" and encourage realistic progression in drawing development, or adopt the modern perspective on culturally influenced stylistic choices? If so, should parents present their children with schematic representations and transfer the schemas they use in drawing to their children, or should they avoid this? Should parents even teach children how to draw, or simply just encourage them to draw (without teaching them how to draw)?

374 This is not to say that parents should be discouraged from drawing with their children, but to remind them that their influence can be significant and that children should be artistically creative independent of them. Therefore, our next research will aim to determine, whether, and what kind of, influences exist between parents' drawing and that of their child, and what these influences relate to.

Limitations of the study

Our study had several limitations that we must acknowledge:

1. The sampling strategy. For reasons of convenience and easier access to the adult population, we recruited participants for our study from the preschool environment. This led to a demographic imbalance (86% women, 14% men), raising questions about representativeness. The absence of non-binary participants should also be noted. The high proportion of women and low proportion of men indicate that our study is gender biased and may be most applicable to women.

2. Our study, although it has a relatively large sample, is culturally centered on a population of adults in Slovenia. Therefore, it is influenced by Slovenian culture, history, and the educational system.

3. Choice of method. A drawing exercise under controlled conditions would be preferable to a survey, where the time spent on the drawing could not be controlled. However, the survey we conducted was the only way to include so many participants and to gain access to the adult population, who may otherwise be reluctant to participate in such studies.

4. Nature of method. Developmental research should ideally rely on longitudinal studies, which are methodologically difficult to conduct, particularly with large samples. Our study presents only a cross-section of participants' drawing ability at a single point in time, without information on how their cognitive development through drawing progressed previously, as we did not have access to their childhood and adolescent drawings. Therefore, we could not gain insight into the actual drawing development of participants from childhood onward, but only into their drawing ability at one point in time. Nevertheless, we believe that even this limited perspective provides important insight into adult drawing, as we could contextualize it within theories of drawing development.

5. In the drawings, we analyzed some characteristics that are processual in nature and cannot be properly evaluated without insight into the drawing process. One such characteristic is the amount of engagement in drawing (i.e., effort; Table 2). We could only evaluate effort based on the appearance of the drawings (see Appendix B and examples under "effort") and not in relation to the actual drawing process, isolating it from other factors, such as differing schedules and reliance on technological supports. Nevertheless, we believe that our evaluation of effort is useful for understanding some aspects highlighted in the discussion part of the paper.

6. The subjectivity of drawing evaluation. The reliability of drawings in research depends greatly on the subjectivity of interpreters. A particular feature in a drawing may support different interpretations depending on who is interpreting it (Merriman and Guerin 2006). Although we sought to minimize this by developing a well-structured coding system and ensuring strong inter-rater reliability, this subjectivity should be acknowledged.

V. Conclusion

The value of drawing extends beyond the visual arts and plays a significant cognitive role in exploring ideas across various fields of human endeavor. While drawing development has been thoroughly studied in children, little research exists on the drawing expression of adults, as most studies do not extend beyond adolescence, therefore our study focused on the drawing ability of young to middle-aged adults.

The hermeneutic context of our study was the contrast between traditional and modern theories of drawing development. Traditional theories are based on the idea that progression toward realism is a universal developmental characteristic, while modern theories emphasize the influence of cultural, historical, and societal factors on drawing development, viewing realism as just one stylistic option, predominantly found in the Western context. We were therefore interested in how realistic ability and the presence of schemas in adult drawings could be evaluated within the contrasting perspectives of traditional and modern theories of drawing development.

The results and discussion revealed two main points regarding the drawing ability of participants included in our study: (1) from a realistic ability perspective, drawing skills were low to average, and most drawings included schematic shapes; (2) most participants were critical of their realistic drawing ability, but nevertheless enjoyed drawing (except those who believed they could not draw at all and therefore did not like to draw), had a positive attitude toward it, and also drew quite often.

The aim of our study was not to promote either traditional or modern theories of drawing development, but to contrast them and analyze the characteristics of adult drawings within their complementing frameworks. The overall evaluation showed that progression toward realism is present in the drawings of our participants and is an important standard for evaluating drawing ability, but does not exclude other styles or determine, whether adults enjoy drawing or how frequently they draw. Other styles that adults practice may be influenced by cultural, historical, and societal factors, and subjective preference.

Bibliography | Bibliografija

- Al-Saud, Khalid Mohammed. 2019. "The impact of visual culture and environmental factors on artistic expressions in children's drawings." *Global Journal Al-Thaqafah* 9 (1): 139–151. <https://jurnal.usas.edu.my/gjat/index.php/journal/article/view/362>.
- Anning, Angela, and Kathy Ring. 2004. *Making Sense of Children's Drawings*. New York: Open University Press.
- Antoniou, Phivi, and Richard Hickman. 2012. "Children's engagement with art: Three case studies." *International Journal of Education through Art* 8 (2): 169–182. doi:10.1386/eta.8.2.169_1.
- Bergbom Ingegerd, and Margret Lepp. 2022. "Visual arts and drawings to communicate and explore authentic life situations, a data collection method in caring science – A hermeneutic perspective." *Scandinavian Journal of Caring Science* 36: 625–634. <https://doi.org/10.1111/scs.13040>.
- Brooks, Margaret. 2009. "Drawing, visualisation and young children's exploration of 'big ideas'." *International Journal of Science Education* 31 (3): 319–341. <https://doi.org/10.1080/09500690802595771>.
- Butina, Milan. 2003. *Mala likovna teorija [Visual Arts Theory]*. 2nd ed. Ljubljana: Debora.
- Carroll, Wayne R., and Albert Bandura. 1987. "Translating cognition into action. The role of visual guidance in observational learning." *Journal of Motor Behavior* 19 (3): 385–398. <https://doi.org/10.1080/00222895.1987.10735419>.
- Casey, M. B., R. L. Nuttall, and E. Pezaris. 1997. "Mediators of gender differences in mathematics college entrance test scores: A comparison of spatial skills with internalized beliefs and anxieties." *Developmental Psychology* 33 (4): 669–680. <https://doi.org/10.1037/0012-1649.33.4.669>.
- Cavalcanti de Noronha, Ísis Franci Cavalcanti, Simone dos Santos Baretto, and Karin Zazo Ortiz. 2018. "The influence of education on performance of adults on the Clock Drawing Test." *Dementia & Neuropsychologia* 12 (1): 61–67. <https://doi.org/10.1590/1980-57642018dn12-010009>.
- Coleman, Sharon L., and Albert J. Gotch. 1998. "Spatial perception skills of chemistry students." *Journal of Chemical Education* 75 (2): 206. <https://doi.org/10.1021/ed075p206>.
- Dando, Coral J. 2013. "Drawing to remember: External support of older adults' eyewitness performance." *PloS ONE* 8 (7). <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0069937>.
- Falk, John H., and Mark D. Needham. 2013. "Factors contributing to adult knowledge of science and technology." *Journal of Research in Science Teaching* 50 (4): 431–452. <https://doi.org/10.1002/tea.21080>.
- Fan, Judith E., Wilma A. Bainbridge, Rebecca Chamberlain, and Jeffrey D. Wammes. 2023. "Drawing as a versatile cognitive tool." *Nature reviews psychology* 2 (9): 556–568. <https://doi.org/10.1038/s44159-023-00212-w>.

- Golomb, Claire. 1992. *The Child's Creation of a Pictorial World*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- . 2002. *Child Art in Context. A Cultural and Comparative Perspective*. Washington: American Psychological Association.
- Gombrich, Ernst H. 1960. *Art and Illusion: A Study in the Psychology of Pictorial Representation*. Princeton: Princeton University Press.
- Grondin, Jean. 2003. *The Philosophy of Gadamer*. Chesham Bucks: Acumen Publishing Limited.
- Halloran, Elisabeth C. 2024. "Adult development and associated health risks." *Journal of patient-centered research and reviews* 11 (1): 63–67. <https://doi.org/10.17294/2330-0698.2050>.
- Handler Spitz, Ellen 2006. "The Child's Creation of a Pictorial World (review)." *The Journal of Aesthetic Education* 40 (1): 120–122. <http://dx.doi.org/10.1353/jae.2006.0011>.
- Hartas, Dimitra (ed.). 2010. *Educational Research and Inquiry. Qualitative and Quantitative Approaches*. London—New York: Continuum.
- Hegarty, Mary. 2010. "Components of spatial intelligence." *Psychology of Learning and Motivation* 52: 265–297. doi: 10.1016/S0079-7421(10)52007-3.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1975. *Aesthetics. Lectures on Fine Art. Volume 1*. Oxford: Clarendon Press.
- 378 Hurwitz, Al, and Michael Day. 2007. *Children and Their Art. Methods for the Elementary School*. Belmont: Thomson Wadsworth.
- Imafuku, Masahiro, and Azusa Seto. 2021. "Cognitive basis of drawing in young children: relationships with language and imaginary companions." *Early Child Development and Care* 192 (13): 2059–2065. <https://doi.org/10.1080/03004430.2021.1977290>.
- Jolley, Richard P., Emma L. Knox, and Sharon G. Foster. 2000. "The relationship between children's production and comprehension of realism in drawing." *British Journal of Developmental Psychology* 18 (4): 557–582. <https://psycnet.apa.org/doi/10.1348/026151000165850>.
- Karmiloff-Smith, Annette. 1990. "Constraints on representational change: Evidence from children's drawing." *Cognition* 34: 57–83. doi:10.1016/0010-0277(90)90031-E.
- Kennedy, John M., and Igor Juricevic. 2006. "Foreshortening, convergence and drawings from a blind adult." *Perception* 35 (6): 847–851. <https://doi.org/10.1068/p5316>.
- Kozhevnikov, Maria, Michael A. Motes, and Mary Hegarty. 2010. "Spatial visualization in physics problem solving." *Cognitive Science* 31 (4): 549–579. <https://doi.org/10.1080/15326900701399897>.
- Lee, Eun Jin. 2018. "Correlations among depressive symptoms, personality, and synthetic house-tree-person drawings in south Korean adults." *Psychologia* 61 (4): 211–220. <https://doi.org/10.2117/psysoc.2019-A104.61-4>.
-

- Lin, Shayne S.-H., Ashita S. Gurnani, and Brandon E Gavett. 2020. "Base rates of errors made by healthy older adults on the clock drawing and verbal fluency tests." *Alzheimer's Dementia* 16 (S6). <https://doi.org/10.1002/alz.047705>.
- Lowenfeld, Viktor, and W. Lambert Brittain. 1964. *Creative and Mental Growth*. New York: Macmillan.
- Martinelli, José Eduardo, Juliana Francisca Cecato, Marcos Oliveira Martinelli, Brian Alvarez Ribeiro de Melo, and Ivan Aprahamian. 2018. "Performance of the Pentagon Drawing test for the screening of older adults with Alzheimer's dementia." *Dementia & Neuropsychologia* 12 (1). <https://doi.org/10.1590/1980-57642018dn12-010008>.
- Matthews, John. 2003. *Drawing and Painting. Children and Visual Representation*. London: Paul Chapman Publishing.
- Medvedev, Leonid G., and Ksenia A. Kravchenko. 2024. "Academic drawing in the modern system of continuous art education." *Vestnik of the Mari State University* 18 (3): 333–339. <https://doi.org/10.30914/2072-6783-2024-18-3-333-339>.
- Merims, Doron, Merav Ben Natan, Deep Milawi, and Tania Boguslavsky. 2018. "The clock-drawing test: Normative data in adult and elderly Israeli Arabs." *Psychogeriatrics* 18: 175–181. <https://doi.org/10.1111/psyg.12305>.
- Merriman, Brian, and Suzanne Guerin. 2006. "Using children's drawings as data in child-centred research." *The Irish Journal of Psychology* 27 (1-2): 48–57. doi: 10.1080/03033910.2006.10446227.
- Milbrath, Constance, Gary E. McPherson, and Margaret S. Osborne. 2015. "Artistic development." In *Handbook of Child Psychology and Developmental Science*, ed. by R. M. Lerner, 897–948). Hoboken: Wiley. doi:10.1002/9781118963418.childpsy221.
- Okada, Takeshi, and Kentaro Ishibashi. 2016. "Imitation, inspiration, and creation: Cognitive process of creative drawing by copying other's artworks." *Cognitive Science* 41 (7): 1804–1837. <https://doi.org/10.1111/cogs.12442>.
- Orion, N., D. Ben-Chaim, and Y. Kali. 1997. "Relationship between earth-science education and spatial visualization." *Journal of Geoscience Education* 45 (2): 129–132. <https://doi.org/10.5408/1089-9995-45.2.129>.
- Óttarsdóttir, Unnur Guðrún. 2024. "Experiments on the efficacy of drawing for memorization among adults and children with varying written word memory capacities: A two-way crossover design." *Education Sciences* 14 (5): 470. <https://doi.org/10.3390/educsci14050470>.
- Pate, Melannie, and Elizabeth Fugate-Whitlock. 2022. "Assessing stereotypes of older adults through drawing: implications for pedagogy in undergraduate aging courses." *Innovation in Aging* 6 (1): 661. <https://doi.org/10.1093/geroni/igac059.2437>.
- Piaget, Jean. 1952. *The Origins of Intelligence in Children*. New York: International Universities Press.

- Plummer, Julia D., Patricia Udomprasert, Abha Vaishampayan, Susan Sunbury, Kyungjin Cho, Harry Houghton, Eric Johnson, Erika Wright, Philip M. Sadler, and Alyssa Goodman. 2022. "Learning to think spatially through curricula that embed spatial training." *Journal of Research in Science Teaching* 59 (7): 1134–1168. <https://doi.org/10.1002/tea.21754>.
- Podobnik, Uršula, Janez Jerman, and Jurij Selan. 2024. "Understanding analytical drawings of preschool children: The importance of a dialog with a child." *International Journal of Early Years Education* 32 (1): 189–203. doi:10.1080/09669760.2021.1960802.
- Podobnik, Uršula, Vilma Peternel, and Jurij Selan. 2021. "Drawing development of identical and non-identical twins: A case study of triplets." *Heliyon* 7 (3): e06431. <https://doi.org/10.1016/j.heliyon.2021.e06431>.
- Quaglia, Rocco, Claudio Longobardi, Nathalie O. Iotti, and Laura E. Prino. 2015. "A new theory on children's drawings: Analysing the role of emotion and movement in graphical development." *Infant Behavior and Development* 39: 81–91. doi:10.1016/j.infbeh.2015.02.009.
- Quillin, Kim, and Stephen Thomas. 2015. "Drawing-to-Learn: A framework for using drawings to promote model-based reasoning in biology." *CBE—Life Sciences Education* 14 (1): 1–16. <https://doi.org/10.1187/cbe.14-08-0128>.
- 380 Rački, Tone. 1999. *Veščine risanja. Človeška figura [Drawing Skills. The Human Figure]*. Ljubljana: JSKD.
- Srivastava, Hemant, Allen Joop, Raima A. Memon, Jennifer Pilkington, Kimberly H. Wood, Marissa Natelson Love, and Amy W. Amara. 2022. "Taking the time to assess cognition in Parkinson's disease: The clock drawing test." *Journal of Parkinson's Disease* 12 (2): 713–722. doi:10.3233/JPD-212802.
- Strömberg, Fredrik. 2020. "Schemata in the graphic novel *Persepolis*: Accommodation, combination, integration." *European Comic Art* 13 (2): 91–119. <https://link.gale.com/apps/doc/A672509866/LitRC?u=anon~89407d7f&sid=googleScholar&xid=34f6d890>.
- Swanson, Larry W., Eric A. Newman, and Alfonso Araque. 2017. *The Beautiful Brain. The Drawings of Santiago Ramón y Cajal*. New York: Abrams.
- Taguchi, Masanori, and Yutaka Noma. 2005. "Relationship between directionality and orientation in drawings by young children and adults." *Perceptual and Motor Skills* 101 (1): 90–94. <https://doi.org/10.2466/pms.101.1.90-94>.
- Valéry, Paul. 1938. *Degas, Danse, Dessin*. Paris: Gallimard.
- Wilson, Marjorie, and Brent Wilson. 1981. "The Use and Uselessness of Developmental Stages." *Art Education* 34 (5): 4–5. <https://doi.org/10.1080/00043125.1981.11654031>.
- . 1982a. "The persistence of the perpendicular principle: Why, when and where innate factors determine the nature of drawings." *Review of Research in Visual Arts Education* 15: 1–18.

- . 1982b. "The case of the disappearing two-eyed profile: Or how little children influence the drawings of little children." *Review of Research in Visual Arts Education* 15: 19–32.
- . 1984. "Children's drawings in Egypt: Cultural style acquisition as graphic development." *Visual Arts Research* 10 (1): 13–26. <http://www.jstor.org/stable/20715559>.
- . 2010. *Teaching Children to Draw*. Worcester: Davis Publications.

Figures



Figure 1:
Drawing by a 14-year-old student from Slovenia (personal archive).

382



Figure 2:
Drawings by 14- and 15-year-old students from Slovenia (personal archive).



Figure 3:
Examples of drawings of low GADP score 1.00 to 1.99.



384

Figure 4:
Examples of drawings of average GADP score 2.00 to 3.99.



Figure 5:
Examples of drawings of high GADP score above 4.00.



386

Figure 6:
Examples of drawings of a rabbit influenced by cultural stereotypes
(such as cartoons).

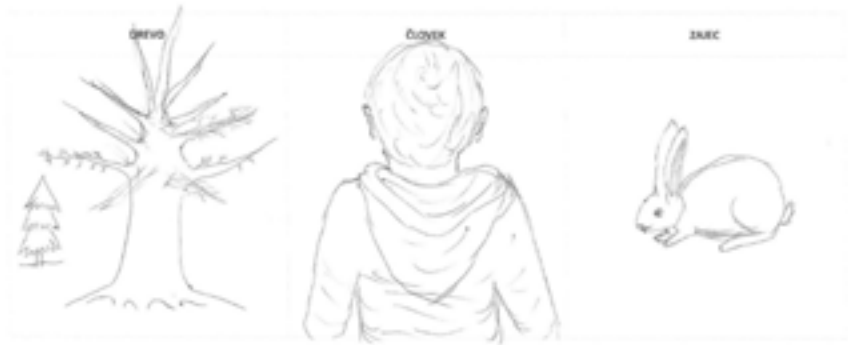


Figure 7:
Example of a drawing of the human figure from the back.



Figure 8:
Examples of drawings of the rabbit in snowman-like shape with anthropomorphic facial features



388

Figure 9:
Examples of drawings where stylization and sketchiness are part of the drawer's intention.

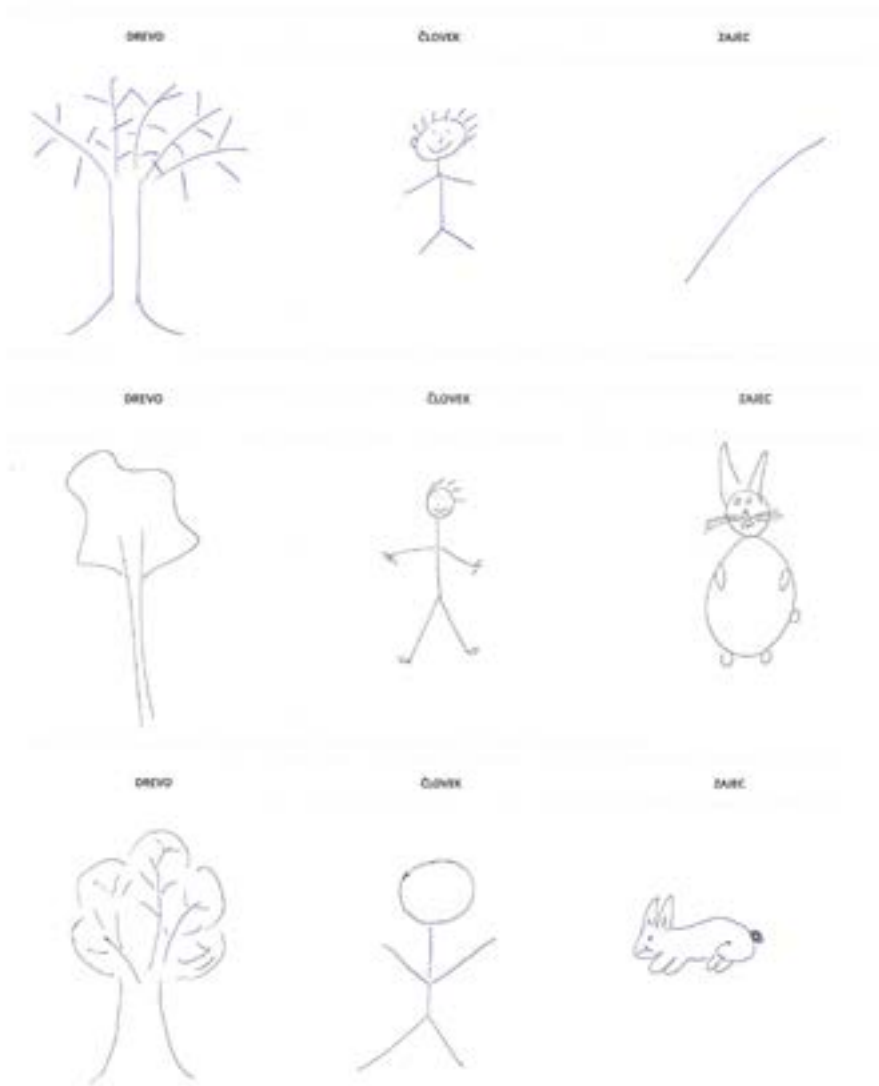


Figure 10:
Examples of stick-man figures



Figure 11:
Examples of drawings characterized as “witty.”



391

Figure 12:
Examples of cloud-like trees and triangle-like figures, with the addition of various textures, colors, details, and other features.



Figure 13:
Example where a participant’s child appears to have made the drawing.

**HISTORICAL THINKING
AND THE QUESTION OF NATION**

**ZGODOVINSKO MISLENJE
IN VPRAŠANJE NARODA**

Vanja Sutlić

[ZGODOVINSKO-PRIRODNA DOLOČENOST NARODA]¹

Pot do dogodevno-zgodovinskega mislenja vodi skozi *izvorni in celoviti premislek* »prirode« in ni vnaprej rezervirana za »socialno-zgodovinsko« problematiko, ki se v skladu z novoveško delitvijo sfer, slojev itd. bivaajočega razlikuje od problematike narave (tj. naravoslovne, tehnološke, tehnične).

Löwithovo, Lukácsevo, Blochovo in celo Heideggrovo razlikovanje med »zgodovinskim« in »naravnim« ostaja novoveško metafizično in ne preide v prirodno mislenje, ki *je* zgodovinsko mislenje.

¹ V prilogi h knjigi podajamo prepis kratkega, nenaslovljenega rokopisa iz Sutličeve zapuščine, ki jo hrani Inštitut za filozofijo v Zagrebu. Gre za oštevilčen in skrbno izdelan avtograf, ki, kakor je razvidno iz faksimila, vsebuje samo nekaj popravkov; najverjetneje niso bili narejeni naknadno, pač pa že med pisanjem. Glede na skrbnost, s katero je bilo besedilo napisano v »čistopisu«, lahko domnevamo, da ni šlo zgolj za enega od filozofovih delovnih osnutkov in zabeležk, marveč da je načrtovano kot merodajni razbor o narodu, razumljenem v kontekstu zgodovinskega mislenja. Morda je bilo napisano z mislijo na morebitno objavo. Iz vsebine je mogoče z visoko stopnjo verjetnosti sklepati, da je nastalo v osemdesetih letih dvajsetega stoletja, torej v zadnjem desetletju avtorjevega življenja. Naslov besedila je uredniški. [Op. Damir Barbarić.]

[Besedilo je prevedeno po: Damir Barbarić: *Put u obrat. Uz djelo Vanje Sutlića* (Zagreb: Naklada Breza, 2026), 195–205. Op. prev.]

Orientacija v takem mislenju ni mogoča niti ob opiranju na Spinozov naturalizem ali na naravoslovno-filozofske spekulacije, npr., Schellinga (vse do Blocha).

Kje se naznanja izvorni in celovit fenomen »narave«? Vedno v *negativni obliki* in v izvornem izkustvu doma in domovine v filozofiji, v pesništvu (npr. Hölderlin, Goethe), v tezah o »naravnem pravu«, v naturfilozofiji itn., itn. – φῶσις pri Grkih, predsokratikih itn., v misticizmu, v teologiji itn.

Pozitivno na fenomenalnem polju naroda – to področje je treba šele osvoboditi od specialnoznanstvenih in apriornofilozofskih konstrukcij, pa tudi predznanstvenih predsodkov.

Nekaj opomb o sprostitvi tega polja:

396

Ni »jezik« (v jezikoslovnem in jezikovno-filozofskem aspektu) ta, ki vzpostavlja duhovno dimenzijo naroda, temveč tisto, kar se je odprlo in zbralo v mislenju in pesnjenju, se udejanjilo kot lastna možnost in odprtost (razčiščenost) življenja ter se ukazalo, prišlo do besede, v takem zboru (govoru). Narod, ki ne misli in ne poje (tvori), tj. ki duhovno *ni*, lahko s kratkotrajnimi uspešnimi raztezanji in širitvami morda kvečjemu zamenja, »nadomesti« ta neizkorenljiv obstanek, vz-hit v bit, ter pravzaprav *že ni*, še preden ga doletijo zunanja in notranja usoda in ne-sreča. Narod, ki v dobi delovnega sveta pristane na tekmo v moči (npr. okoli oblasti) in na gospodarstvo kot njegovo *edino* in *pravo* opravilo, pobudo in prid, je *že* izbral ne-sigurnost in ne-gotovost – ki nimata nič skupnega s tveganostjo – kot ustaljen način in stanje biti.

V nasprotju s tem lahko narod zadobi svojo stanovitnost, v kateri ga nič in nihče ne more ogroziti, le iz duhovnega iz-stopa iz položaja bivajočega v neovrgljivo bit, iz miselne tvornosti, tvornega mislenja, ki je tako osredotočenje in uperjenost v bit, da se vselej sme in more upreti navalu *ekstenzivnosti*, kakršnekoli vrste *že*. Takšen narod živi v svetu nemočnega dela iz središča moči, kjer je sama moč nemočna. Ne podreja se nobenim posegom.

Od kod torej narodu njegova svojstvenost, kakovost, če ne izhaja iz različnih in raznolikih dejavnikov *ekstenzivnosti* (iz tako imenovanih geografskih, jezikovnih itn. dejavnikov)? Morda iz *ideoloških*? *Že* dolgo smo navajeni, da filozofijo in poezijo uvrščamo med odlikovane ideološke tvorbe! Treba je reči: ideološki dejavnik ni nič drugega kot tisto, kar je nastalo in preostalo od duhovne biti, ko se potihoma prizna, da je narod specifična konstelacija in

konfiguracija zgoraj omenjenih dejavnikov. Takšna »ideologija«, morda, npr., »nacionalna«, ki pušča v veljavi predpostavke ne-narodnega, je le nemočna, bleda karikatura *narodnega*, deklarativno nazdravljaštvo, sentimentalna reakcija na izgubo stališča, tal. Po svojem izvoru je argument za protinarodno moč ekstenzivnosti. Kaj je torej samobitnost naroda? Da bi narod lahko bil, da bi porodil, je potrebno, da se namesto ogolelega, sumarično ali sintetično razumljenega »univerzuma« za akcijo, izpove, ponudi in podari *svet*; da se v svetu in z njim izpovejo, ponudijo, podarijo *tla* ter *podnebje* kot opora in obzorje življenja; ta človek, smrten in grozljivo-grozen, iz-stopa k možnosti (ne: k moči), k jestvenju in jestvu, tj. k pri-rodi, da pro-izvaja pri-rodek (ne prihodka in dobička) iz po-rajanja (biti), ga ubere in neguje za uspeho pro-iz-našanje prejete vesti zgođe, tj. po-vesti zgodovine, ne pa golega dogajanja. Takšen človek je na-rod, in ni »narodnost« lastnost človeka, marveč je, ravno nasprotno, človek deležje naroda. Takšen narod seveda ni nič »zaprttega« in izključujočega, marveč, ravno nasprotno, sama *odprtost* za bit in čas (tisto pravo svoje dobe), za bivačo in za sebe med njimi.

Tako se sebe dosegačo narod lahko izmakne usodi sveta dela, ne da bi izpadel iz njega[,] marveč da se naseli na njegovi bistveni osnovi. Takrat lahko in mora med bivajočim izboriti tla in podnebje, da bi gospodaril in gospodoval, da ve, čuti in hoče. Tedaj ni le prehod k celoti vrtenja delovnega sveta, marveč predvsem nezasuti izvor še ne slutenih, kaj šele »uresničenih« možnosti zgodovine.

Da se dobro razumemo!

Vsekakor smo zadnji, ki bi bili proti življenjski obrambi naroda, proti njegovi pravici do samoodločbe in nacionalne države, proti gospodarski neodvisnosti gospodarjenja z lastnim, proti uporabi zaradi ropanja itd., proti narodnemu poimenovanju jezika in specifičnosti tega jezika, proti suverenosti v vseh nacionalnih vprašanjih itn., itn. Nasprotno, smo za vse to in še veliko več.

Vendar se zdi, da v sodobnem svetu ni nič zagotovljeno, če ni zagotovljeno pravo prirodno rojstvo naroda.

Narod zaobjema ljudi in bivačo v zboru (zbornosti in istosti), namesto da ga tlači v »okupaciji« (kakršnakoli že je, na primer ne le vojna, temveč tudi gospodarska). Tako razumljen je narod – tradicionalno rečeno v metafizičnih izrazih – transcendentalni pogoj za možnost človeka in s tem, med drugim,

tudi »nacionalnega«, nacije in nacionalnosti. Tudi z revolucijo družbenih odnosov je podana možnost »odmiranja« nacije – da bi živel narod, vendar če revolucija ni korenita, tj. če ne zadeva pro-iz-vodne predpostavke družbe, tj. samega zgodovinskega sklopa dogajanja, lahko *izumrtje nacije* pomeni *smrt in smrtnost naroda* v prazni kozmopolitsko uniformirani sivini sveta delovne sile.

Narod je – tako razumljen – *zadanost*, ne dano dejstvo; *poskus*, ne izkustvo.

Za narod je odločilno, da se reši in pro-sveti (ne pa zgolj prosvetli) iz svojega usvojenega sveta in *enkratne zgođe pri-rode*.

Toda, ko se »bog« in »božansko« usušita v stvar, četudi v najvišjega, najbolj dejanskega (*ens realissimum*) bitja, in tvorita ustanovo (se institucionalizirata) v religiji, svetost izgine ter ostanejo le idoli, fetišji in ikonoklasti.

Prevedel Dean Komel

Damir Barbarić

POT V OBRAT
OB DELU VANJE SUTLIĆA¹

[...] Iz vsega povedanega morda postane jasnejše, v čem dejansko sestoji Sutlićevo podvzetje, da misli in domisli narod kot našo najpomembnejšo nalogo danes. V tem je treba videti bistven korak na vztrajni poti zgodovinskega mislenja k njegovemu najvišjemu, tako rekoč edinemu cilju, namreč da se miselno pripravi, nato pa povedno spravi na svetlo nov zgodovinski sklop, povsem drugačen od tistega v skončanju, v katerem danes vse bolj nemočni in nejevoljni prestajamo (PR² 19), vse zato, da bi se iz miselnega stika s prapočetno zgodo zgodovine morda odprla možnost sproščenega, znosnejšega prebivanja ljudi v umirjeni, zbrani in ubrani skupnosti biti, ljudi in vseh bitij, taki, »ki je usoda, ki ne odмира, marveč se zgodovinsko menja in pogloblja« (PR² 18). Sutlić je očitno izkusil, da se na tej poti celo mislenje samo lahko »končno ubrano umiri v bistvenem, edinem nujnem vprašanju, ki se postavlja na način smiselne polnosti življenja« (PR² 89), in se s tem tako rekoč vnaprej prigodi prihodnjemu skladu slutene in zaželenene skupnosti.

1 [Besedilo predstavlja prevod odlomka iz knjige: Damir Barbarić: *Put u obrat. Uz djelo Vanje Sutlića* (Zagreb: Naklada Breza, 2026), 188–193. *Op. prev.*]

Tukaj naj ostane odprto vprašanje, v kolikšni meri mu je s tem miselnim prizadevanjem, ki ga zaznamuje ime »naroda«, uspelo, da zapusti vsaj nekoliko izoblikovan obris smiselne skupnosti – takšne, ki se razlikuje po rangi in kakovosti različnih, vendar na odnos skupnosti svobodno napotenih ljudi, prvenstveno nastanjenih, ne v svetu, marveč globlje in prvotneje v sami svetovnosti sveta, pa potem še globlje v sami prapočetni zgodi zgodovine kot izvornosti zgodovinskega sklopa, v katerem se vselej epohalno »odloča tudi o tem, katera različica biti bo dominantna, kaj bo sploh človek ter katera in kašna bitja bodo nastopila v zgodovini« (PR² 13). Kakor pokaže izjemno zgoščen, a z miselno vsebino nabiti kratki rokopis, objavljen v prilogi k tej knjigi, je Sutlić proti koncu svojega filozofskega potovanja celo poskusil misliti narod kot tisto zavetje doma ter domovino človeka in ljudi, v kateri se pozitivno javlja in najavlja transmetafizično mislena »priroda« oziroma bit kot »pri-rojevanje«. Za zgodovinsko mislenje, ki se s tem izkaže za identično s pri-rodnim mislenjem, človek celo sploh *je* le kot na-rod, zato »ni ‚narodnost‘ lastnost človeka, marveč je, ravno nasprotno, človek deležje naroda«. Sutlić ne skriva, da je »narod – tako razumljen – *zadanost*, ne dano dejstvo; *poskus*, ne izkustvo«.

Kako daleč je mogoče dovesti to zadanost in ta poskus, naposled ostaja odprto.

Nasploh lahko sklenemo, da se po Sutlićevem razmisleku narodi v dobi znanosti in dela ne morejo izmakniti izbiri in odločitvi, »ali bodo *popoln narod v celoti* metafizičnih atributov in podvržen dialektiki padanja ter vzpenjanja na višjo stopnjo ohranjanja, ali bodo svojo ‚naravnost‘ in iz nje dobljeno ‚posebnost‘ [...] postavili v službo svetovnega duha in dela, svetovne znanosti kot proizvodnje – ali pa bodo svojo zamudo v svetovni zgodovini obrnili v priložnost za prigodo drugega začetka, ki je njegova domovina« (PR² 213). Namigi, intuicije in predlogi pozitivno mišljene biti naroda, ki so tu na pragu komaj razpoznavnega, bistveno novega obzorja, so le bežno nakazani in ne omogočajo, da jasno razpoznamo in izluščimo smernice, ki bi jih na tej sledi bilo potrebno zasledovati. Namesto tega lahko vprašamo, v kolikšni meri so nas njegova tedanja razmišljanja – seveda, če pri zares *sodobnem* mislenju sploh ima smisel govoriti o »tedanjem« in »sedanjem« – postavila pred izbiro in odločitve, ki bi se, celo s stališča veliko manj spekulativnega dosega, prav za

nas, vsem nam in za vsakega izmed nas, prav zdaj lahko izkazale za odločilne.

V tem sklopu se zdi v zaključku nujno omeniti nekaj izjemno pomembnega. Mislenje, kolikor je resnično zgodovinsko, ne misli več v teoretskih kategorijah in pojmi. Njegovo upovedovanje je vselej apelativno, naslavljajoče in nagovarjajoče. Neposredno je napoteno na živo in konkretno bivajoče, natančneje *k njemu*; vedno je izrečeno ob določeni priložnosti in na takšen način, da je hkrati spodbuda k odločitvi, delovanju in dejanju, kakor je tudi že samo zgodovinska odločitev, delo in dejanje. Da ne bi prišlo do kakršnekoli zadrege, ali se tukaj zastavljeno vprašanje ter odločitev, ki je ostro začrtana in alternativno podana, nanašata prav na tiste ljudi, ki sta jim bili postavljeni v enem od odločilnih trenutkov njihove zgodovine, in ki se danes ponovno postavlja, Sutlić nadaljuje z vprašanji:

»Ali mora hrvaški narod, kot ‚nezgodovinski‘ v smislu ‚filozofske zgodovine‘, ne v smislu ‚historične zgodovine‘ (Hegel), povsem slediti poti in zgledu drugih narodov, ko so ti postajali in postali ‚narodni duhovi‘, tj. vsestranske nacije? In z njimi izginiti, propasti v korist in za uspeh ‚svetovnega duha‘, svetovne znanosti, svetovnega dela, se pod videzom lastnega udejanjenja žrtvovati za tisto, kar obstaja tudi brez njega[,] ali pa lahko – še povsem nedefiniran z znanostjo – za nacije epohe odpre, pokaže, upove *domovino*, za katero jim vsem pod različnimi epohalnimi liki, kot sodobnikom biti tega sveta, naposled gre? [...] Ali mora torej, zlepa ali zgrda, dobrovoljno ali proti svoji volji, pod kakršnimkoli likom vstopiti v dialektiko končnih narodnih duhov, se postaviti pred ‚svetovno razsodišče‘, pred katerim ga je njemu mačehovska svetovna zgodovina doslej vsaj deloma obvarovala – ali pa mu bo morda nekako uspelo ostati na svoji poti svetovnega obrata v *domovino*, ki je več od doma in od še tako močne očetnjave?« (PR² 213.)

401

Nihče ne more vedeti, ali se prav v majhnem, zgodovinsko najbolj neusmiljeno zatiranem in poteptanem narodu, ki je, zmeden in zbežan od velike zgodovine, na samem robu malodušja in ne opaža, da je že daleč odmaknjen na poti pozabljenja lastnega jezika, samo prapočetno življenje – ki »je starejše od ‚pojma‘ in ‚dela‘, čeprav sta ga tako ‚spekulativno‘ kot tudi ‚biološko‘, ‚psihološko‘, ‚tehnološko‘ itn. okupirala« (PR² 97) – lahko najde in v sebi prebudi dovolj ponosa, dostojanstva in srčnosti za obrat v bistvu sveta dela. Ali

se človek, dodatno opogumljen z zavedanjem o določeni zdravi »naivnosti« še ne iztrošenega in z agresivno znanostjo neomadeževanega zaklada lastne govornice ter v njem skritimi možnostmi bistvenega upovedovanja zmoro oteti pred omamljajočo, varljivo okretnostjo bistveno opustošenega sveta absolutne svobode, dela, moči in volje, vzkratiti poslušnost vesti prapočetne zgodovinske zgođe, s katero je tak in takšen svet dan, zadan in naložen, ter v samem središču tega sveta, iz zbranosti njegove še neizčrpane življenjskosti trezno in premišljeno, a neomajno vztrajati pri obratu kot »vskok[u] v novo svetlo« (PR² 158).

402 Sutlić ni skrival, da se mislecu-glasniku, tistemu »človeku, ki je usvojil prapočetni zgodovinski ,nič‘« (BS 421), hkrati strašnemu in skrbljivemu, tujcu in izobčencu med svojimi, danes to ne kaže posebej obetavno. V kratkem besedilu, ki ga je narekoval v zadnjem letu svojega življenja in ki ga je zaradi izredno sežete, a vsebinsko bogate rekapitulacije glavnih izidov lastne velike miselne pustolovščine mogoče brati kot nekakšno filozofsko oporočko, sporoča: »Ali ni prav sodobni človek najbolj oddaljen od odgovornosti in grožnje, da se zgodovinski sklop vesti (zgođe), smrtnikov (glasnikov), podnebja in ozemlja nepovratno sesuje v slabo in navidezno prikrit nihilizem, za katerega ne bo niti zgođe, ki se vedno bolj umika, niti smrtnika, ki skonča, a ne umre, niti neba, ki je postalo tehnični prostor, niti zemlje, ki raste in se širi kot puščava? Nihče ne ve, kako dolgo bo to trajalo. Za zdaj nam ostaja le plamenček upanja, nad katerim bdi mislenje.« ([OPM] 233.)

Prevedel Dean Komel

Okrajšave Sutlićevih del

BS: *Bit i suvremenost. S Marxom na putu k povijesnom mišljenju*. Sarajevo: Veselin Masleša, 1967.

PR²: *Praksa rada kao znanstvena povijest. Povijesno mišljenje kao kritika kriptofilozofijskog ustrojstva Marxove misli*. Drugo, prošireno i popravljeno izdanje. Zagreb: Globus, 1987.

[OPM]: Spisi iz zapušćine.

Ivan Urbančič

APORIJE TEORIJ O ETNIČNEM IN NACIONALNEM TER PROBLEM IDENTITETE¹

Toda v zvezi z rečenim ostaja nerešen teoretični problem etničnosti. Če je etničnost oblika organizacije in stanja zavesti primitivne, nerazvite družbe, je očitno, da oboje kot medsebojno odvisno izgine z modernizacijo, nima tu nobene življenje določujoče moči več, je zgolj še prazna turistična folklor, vse bolj zbledel preostanek; nekaj takega kakor ostanek nekdanjega repa pri človeku. Na takšne zbledle preostanke je najbrž nemogoče obešati tisto, tudi za sodobne razvite družbe tako pomembno, *identiteto*, ki sodobne ljudi varuje pred razkrojem, anomijo in patologijo. Od kod izvira ta teoretična težava? Je etničnost za identiteto sodobnih razvitih družb nebitvena in so tedaj teze o etničnosti kot splošni obliki družbenosti itd. v prej naznačenem smislu zmotne? Ali pa je morda teorija etničnosti načelno nezadostna in se ji globlje bistvo etničnosti izmika?

Vzpostavitev nacije je [...] imperativ modernizacije, ki ukinja vse tradicionalne vezi in ki se danes z neubranljivo silovitostjo uveljavlja na vsem planetu. Modernizacija je za vse tradicionalne oblike družb, torej majhne

1 [Pri besedilu gre za ponatis odlomka iz Urbančičeve razprave, objavljene v: *Migracijske teme* 5/1989 (2-3): 165–178; tukaj 176–177. *Op. ur.*]

in velike etnije in etnične ljudi, tako rekoč »konec sveta«, revolucionarna sprememba sveta, prelom, ki vse – bivajoče v celoti in ljudi – bistveno spremeni. Racionalnost, znanost, tehnika, tehnologija, industrija, organizacija, učinkovitost, industrijska družba, reflektirana politika in interesi, proizvodnja, tržišče, kapital, delo itn. – in nezaslišani kaotični problemi revolucij »prehoda«, s strahovitimi zatiranjem, žrtvami in mukami – to so velika znamenja modernizacije. Dejstvo je, da se ta modernizacija, katere zunanji veliki učinki so se začeli v Evropi kazati od renesanse naprej in se kot prvi veliki potres izrazili v francoski revoluciji, ne dogaja kot avtohton razvoj tradicionalnih oblik družb, marveč pride nadnje kot vihar, ki surovo prekine, uniči njihov statični »razvoj«.

Zato je treba reči: niti v sami Evropi ni razvoja od njenih tradicionalnih oblik družb – manjših ali večjih etnij in »ljudev« – do modernih nacij. Tudi tu je med nekdanjimi etnijami in nacijami *epohalni prelom*, ki so ga veliki filozofi klasične filozofije in po njej npr. Marx in Nietzsche izpovedali na različne načine. Le historično analogiziranje, ki je danes neznansko razširjena
404 »metoda«, izenačuje vse, da bi bilo potem mogoče poljubno kronološko shematizirati – med drugim najraje po shemi »razvoj«.

Ne zanikam a priori vsakega razvoja. Hotel sem le opozoriti na to, da to shemo ni mogoče pri vsaki zadevi uporabiti brezmiselno samoumevno. Hotel sem opozoriti na prelome, ki so *epohalni slučaji*, zastrte zgodbe dob svetovne zgodovine in jih s shemo razvoja ne moremo razlagati. Obenem pa je treba opozoriti na to, da je modernizacija, ki sem jo omenjal, *neobrnljiva*. Nikoli več ne bomo živeli v tradicionalnih etnijah. To pa seveda tudi pomeni, da je poskus kakršnega koli oživljanja ali vračanja etničnosti *kot družbene strukture in stanja zavesti nekdanjih etnij* kot tradicionalnih oblik skupnosti obsojen na neuspeh in katastrofo. Poskus take vrnitve bi v modernem času pomenil le uvedbo mafijskega ali fašistoidnega terorja v majhni zaprti družbeni skupini.

Če pa imamo kljub rečenemu danes v mislih *etničnost in identiteto* v njuni sopripadnosti kot zastrto strukturo faktične človeškosti, tedaj je ne mislimo iz te ali one historično dane in v vzor povzdignjene *družbene* organizacije in *zavesti* etnije. Takšna sopripadnost etničnosti in identitete v faktični človeškosti ni zgolj preostanek preteklosti, temveč možnost človeškega prebivanja v svetu. Druga možnost, ki se v času moderne in postmoderne – kot je videti

nezadržno – izpolnjuje, je človek zgubljene identitete: družbeni patologiji in razkroju izročeni, razčlovečeni človek postindustrijske kibernetične utopije, uniformen človek znanstvenega svetovnega nazora.

SUTLIĆEVA MISELNA ZAPUŠČINA

Dean KOMEL

Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta, Oddelek za filozofijo, Aškerčeva
cesta 2, 1000 Ljubljana, Slovenija | Inštitut Nove revije, zavod za humanistiko,
Vodovodna cesta 101, 1000 Ljubljana, Slovenija

dean.komel@guest.arnes.si | 

Pri zagrebški založbi Breza je letos izšla knjiga Damirja Barbarića *Pot v obrat*, ki jo je posvetil obravnavi filozofskega doprinosa svojega učitelja in sogovornika Vanje Sutlića (1925–1989) ob stoletnici njegovega rojstva. Barbarićeva študija nedvomno prispeva več kot le dosleden prikaz celotne Sutlićeve misli, upoštevajoč tudi dela, ki so postumno izšla v Barbarićevem uredništvu (Sutlić 1994; 2014; 2016a; 2022b). Njegovo razumevanje Sutlićevega zgodovinskega mišljenja se vzpostavlja na podlagi lastnega (polstoletnega!) premisleka, se pravi, vse od časa, ko je bil, še iščoč filozofskega sebe, v živem pogovoru s

Sutličem. Posebna in danes tudi edinstvena relevantnost Barbaričevega hermenevtičnega premisleka celotnega filozofskega izročila od Parmenida in Heraklita, s posebnimi poudarki na obravnavi Platonove, Aristotelove, Descartesove, Leibnizeve, Kantove, Fichtejeve, Schellingove, Heglove in Nietzschejeve misli, do Heideggra in Gadamerja,¹ se pokaže prav skozi miselni pogovor z delom Vanje Sutlića, kakor je razvit v knjigi *Pot v obrat*. Brez takšne dosledne in temu primerno miselno zahtevne hermenevtične predpriprave tovrsten temeljit pogovor gotovo ne bi bil mogoč. Ne bi bilo namreč mogoče sledenje bistvenemu horizontu, ki ga obeležuje s pozorno izbranim naslovom *Pot v obrat*. Horizont sam je tu obrnjen stran od sebe, v *prostranstvo tendence odtegotovanja*, pomembnejše celo od njega samega. Zato vzbuja nihilistični videz, da z njim ni nič. Ničesar, razen vrtinca nič samega, ki s preprihom odpira in zapira vrata obrata ter *silo nič* sprosti v samo neobvladljivo in hkrati vse obvladljivo ter prevladujočo moč izničevanja, nihilizacije, nihilacije. Obrat se, kakorkoli se obrnemo, dogodi le na tem koncu, kraju vrženosti v nič in izvrženja iz nič, ki jima ne vemo porekla. Nič potemtakem kot povrglost, izvornost, začenjajoče, spočenjajoče, počenjajoče, *iskonsko*, prapočetno in vrtenje v krogu brez začetka in konca.²

Zato je treba domisliti ne le *prelomnost obrata*, marveč enako tudi *zlom pred njim*, ki mu sledi *prelomna metafizika*. Obrat kot podložnost nič in hkrati njegova priložnost. Tu seveda takoj pomislimo na proslavljeni, a v enaki meri tudi odslovljeni Heideggrov *bitnozgodovinski obrat – Kehre*. V slovenščini bi *Kehre* nemara kazalo prevesti kot *okret*. Slovenska beseda »obrat« ima namreč (vsaj) dvojen pomen: z »obratom« enkrat razumemo »okret«, »zasuk«,

1 Prim. moj razgovor z Damirjem Barbaričem leta 2022 (https://www.youtube.com/watch?v=9fqfpt_oHAE) in spremno besedo k njegovi knjigi *Filozofske disputacije* (Komel 2022).

2 »Totalno kroženje enega in istega ob njegovem obnavljanju na vse višji ravni totalnosti, tj. istovetnosti in odstranitve ‚ničesar‘ kot principa individuacije, vzpostavlja tako, namesto trdnosti in konsistence bivajočega, *ničevnost*, *brezpomembnost* in *brezsmisel*. Pregar zaradi ‚ničesar‘ v sebi v privatnost, svet in bivajoče v njem – vse, kar je – postaja nično. A njegova ničnost, prazno in vztrajno kroženje ‚nič‘ okoli ‚ničesar‘ – zgledajo ter so indeks in kriterij realnosti kot totalnosti. // Tako se na zgodovinskem primeru našega sveta še enkrat potrjuje *moč ‚ničesar‘* v svetovnosti – omejenosti ne le stvari, marveč sveta samega.« (Sutlić 1967, 412–413.)

»zavrtljaj«, drugič pa »pogon«, »proizvodno enoto«, torej tisto, kar Heidegger opredeli kot *Gestell*, *postavje*, ki tvori nasprotje *Kehre*, vendar v dvoenosti z njim in kot »fotografski negativ« *Ereignis*, *dogodja*. Na podlagi tega lahko rečemo, da ima dvojni pomen besede »obrat« filozofsko relevantno, namreč da enega ni mogoče misliti brez drugega, da med enim in drugim ni ničesar, *razen nič*. Razlika torej slej ko prej zavisi od tega, ali so vrata nič puščena odprta ali zaprta, enkrat se zasveti odprtost sveta, drugič pa se zapremo v moč obvladovanja sveta (prim. Komel 2026).

Vsekakor tu ni v igri kakšno obračanje besed, marveč zadevno polje Heideggrovega bitno-zgodovinskega in Sutlićevega zgodovinskega mislenja, kakor ga je razvijal v miselnem spoprijemu, ne le s Heideggrom, marveč v enaki meri tudi z Marxom, Heglom in Nietzschejem. Marxu tu gotovo pripade izstopajoče mesto, ki pa ga, kar zadeva Sutlića, ne gre vnaprej povezovati s siceršnjo ekskluzivno ideološko pozicijo marksizma v nekdanji Jugoslaviji. Marx je za Sutlića filozof na prelomnici, *filozof prelomne metafizike* – kar navsezadnje, recimo, »potrjujejo« tudi nedavno izdani Heideggrovi zapiski o Marxu (Heidegger 2025) – in kot takšen določilni, čeprav ne tudi odločilni mislec na presečišču *zgodovine* (*usode biti*), *filozofije* (*sodbe biti*) in *nihilizma* (*obsodbe biti*).

409

Os tega presečišča tvori hkrati *obračališče obrata*, ki terja, če naj ne izpade le kot enostavna konstrukcija, ki jih v filozofiji danes ne manjka – kolikor ni »aktualna filozofija« zgolj ena sama dolga in še postmodernistično podaljšana serijska nadaljevanja takšnih konstrukcij –, *sestop v njegovo izhodišče*. Sutlić se pri tem sestopu, ki vsak filozofski postopek vnaprej naredi za *prestop*, posluži *orientacije sodobnosti* (glej Komel 2006), ki smiselno povzema tako dobroto biti kot dobo zgodovine ter podobo sveta in kot takšen *zgodovinski sklop*³ konstituira *epohalno misljenje* (prim. Barbarić 2016). S tem ko je Sutlić sodobnost postavil kot presečišče zgodovinskosti in bitstva (pri razlagi in

3 »Temeljna naloga sodobne filozofije je miselno dospevanje v nekaj nenavadno enostavnega, toliko enostavnega, da se izmika vsakodnevnemu, na ‚predmete‘ v svetu usmerjeni zavesti – četudi omogoča tako njih kot zavest. To enostavno in najenostavnejše je zgodovinski sklop, v katerega se vključujejo: bistvo človeka, bivajoči [bića] in sama bit. Zgodovina [povijest] ni drugega kot gojenje [zbivanje] odnosa človekovega bivanja, bivajočega [bića] in biti.« (Sutlić 2016, 265; Sutlić 1967, 361.)

prevodu naslova osrednjega Sutličevega dela *Bit i suvremenost* moramo biti previdni, saj lahko hrvaško besedo »bit« razumemo kot »bistvo« v utečenem esencialističnem kontekstu, kar je seveda zavajajoče). Sodobnost je vmesnost, ki izpolnjuje IN v naslovu *Bit in čas*, in tisto, kar zgodnjemu Heideggru »umanjka« in kar kasneje v mislenju bitnozgodovinskega obrata (Času in biti) domisli kot *Ereignis, dogodje* (glede te preveze naj omenimo Sutličevo delo *Kako čitati Heideggra*; 1989). Heidegger je po Sutličevem uvidu zgolj in samo spravil na dan nekaj, kar je bilo v filozofiji *ves njen čas* in kot njen čas *vseskozi pričujoče*, v skladu s čimer je filozofija *bistveno* in ne kakorkoli *zgodovinska*. Ključna priča je tu Platon, ki v *Politikosu* posreduje mit o obratu dveh dob, Kronosove in Zevsove. Ta Sutličev uvid lahko obravnavamo kot mesto stikanja njegove in Barbaričeve misli, začnši s knjigo (doktoratom pri Sutliču) *Politika Platonovih »Zakona«*. *Uvod u studij Platona* iz leta 1986 (druga, izpopolnjena izdaja je bila objavljena leta 2009).

410

Barbarić svojo obravnavo Sutličeve poti k obratu sicer pričinja z obravnavo njegove prisvojitve Heglove spekulativne misli, ki ne predstavlja le ene od historičnih pozicij filozofije, marveč njeno zgodovinsko dovršitev, s katero se hkrati merodajno odpre *položaj sodobnosti*. Brez Hegla ne bi nikoli mogli biti sodobniki! Tudi Marx, Kierkegaard in Nietzsche, pa še kdo, ne bi prišli do besede kot znanilci krize sodobnosti, njihova epohalna ubeseditve dobe ne bi bila možna, kakor se slednja tudi pri Heideggru in pozneje Sutliču ter pri še nekaterih drugih ne bi izkazala za zadevo mislenja v njegovem *stemeljenju*.

Hegel je spravil na dan povezavo misli in zgodovine kot *pojmovno razvitje absolutna*. Absolutno tu najprej pomeni *vrhovno vladajoče, arhontsko*, hkrati pa tisto, kar se skozi lastni proces absolvira in privede filozofijo do njene dopolnitve, zavoljo katere mora ta *absorbirati nič*, da, celo *absurdnost nič*, kot nam predoča filozofija po Heglu, ki je strogo vzeto ni več, saj se ji vsi relevantni misleci drug za drugim odrečejo. V tem pogledu je nujno poudariti, da Sutličev vstop, ne le v Heglovo filozofijo, marveč v filozofijo sploh, obeležuje vpogled, ki merodajno prežema celotno njegovo miselno pot in jo narekuje v obrat: gre za *bistveno trenuten vpogled v prapočetnost (iskonskost) nič*, ki pušča za sabo vse in vsako začetno, vladajoče, izvorno, počelno, načelno, temeljno in bistveno ter kot tako *s-počenja zgodovino, sprošča prostost zgodovinske zgođe*. Kakorkoli skušamo seči k biti in jo vzpostaviti, smo soočeni z ničem, kar vzpostavlja

celotno zgodovino filozofije, kakor tudi zgodovinsko misljenje, kot pot v obrat zgodovine filozofije – vendar šele po izkustvu *brezpotja nihilizma kot izničenja ničā, in sicer v obratu samem*. Opraviti imamo namreč z blokom ničā, ki gradi na blokiranju prapočetnega ničā, njegovi izničitvi, kar Sutlić, kakor poudari Barbarić, navaja kot temeljni izid Heglovega sistema v spekulativno-dialektičnem izvidu:

To izničevanje žive, dejavne moči prapočetnega ničā kot same srži življenjskosti življenja, ki se stopnjevito in progresivno vrši skozi njeno postopno preenačevanje v zgolj negiranje negiranja in doseže vrhunec v glavnih sferah sistema, onto-logike in absolutnega duha, Sutlić prepozna kot središče celotne Heglove filozofije in ključ do njenega zrelega pojmovanja in tolmačenja ter jo označi s slikovitim, hkrati pa nekoliko presenetljivim izrazom »domestikacija« onega ničā. (Barbarić 2026, 23.)

Sutličeva opredelitev *domestikacije in ukrotitve ničā* je morda lažje dojemljiva na podlagi Nietzschejevega zapisa: »Logično zanikanje in nihiliziranje sveta sledi iz tega, da moramo bit postavljati nasproti nebity in da se taji pojem ,nastajanja‘ (s tem da ,postane nekaj‘).« (Nietzsche 1991, 330.)

411

V tem kratkem prikazu osnovnih poudarkov v Barbarićevi razlagi Sutličeve poti k obratu seveda ni mogoče v podrobnostih zajeti njenega hoda, zlasti pa ne *prehodov* v Sutličevi obravnavi Hegla, Marxa, Nietzscheja in Heidegggra, marveč se moramo zadovoljiti s povzemajočim pokazom. Sutlić svojo diagnozo Heglovega sistema kot »domestikacije ničā« aplicira tudi na Marxa:

Kljub vsem zagotovo ne zanemarljivim, včasih pa v podrobnostih študij pomembnejšim razlikam med tema dvema izvedbama sistema, oba temeljita na istem načelu absolutne svobode, pri čemer je Heglova absolutna filozofija dela kot pojmljenja pri Marxu postala absolutna tehnologija, Heglova onto-logika je bila pri Marxu nadomeščena s tehno-logiko dela. In prav tako, kot je prva neustavljivi proces nenehnega pojmljenja kot osvajanja in zaslužnjevanja, postavljanja vsega, kar obstaja, v službo absolutno svobodnega, neskončnega in večnega prevladovanja samega sebe, tako tudi druga, Marxova misel, v svojem bistvu ni nič drugega kot tehnologija posedovanja v najstrožjem pomenu besede, tehnologija osvajanja sveta. Isti totalni proces absolutne

odprave in prevladovanja vsega, s tem pa tudi samega sebe, ki ga je Hegel primerno poimenoval z izrazom »delo pojma«, se pri Marxu v svoji polni resničnosti in resnici razkriva kot absolutno svoboden proces dela oziroma proizvodnje kot svojega lastnega smotra. (Barbarić 2026, 37–38.)

412 Sutlićeva radikalna karakterizacija Marxove misli, ki naj bi vodila v vseobvladovalno totalnost dela v izvedbi tehno-logike, se godi na pragu tega, kar je Nietzsche spraval na dan kot formativ volje do moči in kar je nato Heidegger v svojem bitnozgodovinskem premisleku obravnaval kot *dovršitev* metafizike pri Nietzscheju, ki je sicer drugačna od njene *završitve* pri Heglu in *izvršitve* pri Marxu, vendar je v svoji zasnovi zavezana istemu *vršenju* »pozabe biti«. Sutlić svoje razumevanje Nietzscheja navezuje na Heideggrovo, a se hkrati od njega distancira, saj ne sprejema Heideggrove opredelitve Nietzscheja kot »poslednjega metafizika«. Tu puščamo ob strani, kaj je Heidegger s to karakterizacijo Nietzscheja pravzaprav mislil, je pa vsekakor potrebno poudariti, da je Sutlićevo razumevanje Nietzschejevega miselnega doprinosa povezano z dojemanjem in tudi sprejemanjem lastne filozofske napotnosti:⁴

Prav tu se odvija tisto, kar Sutlić šteje za najgloblje in najpomembnejše v celotni Nietzschejevi misli in kar hkrati zadeva, potrjuje in utrjuje osrednjo misel njegovih lastnih filozofskih prizadevanj glede obrata v samem bistvu dela kot neke vrste »prebolevanja« in »izgorevanja« dosedanje zgodovine. Gre za to, da nadčlovek, s svojo odločitvijo in dejanjem brezpogojnega sprejemanja sveta nihilizma, dospe v točko, ki je hkrati rob in središče tega sveta, namreč v sam nič, ki se tam, presenetljivo in skoraj paradoksalno, odpre in razkrije ne le kot praznota in ničevost, marveč kot prapočetno živa, neizčrpna življenjskost ,zgodovinskega ničā. (Barbarić 2026, 57.)

4 »Ni se mogoče znebiti občutka, da je Sutlić, ko je govoril o Nietzschejevem nadčloveku, vsaj v svojih najglobljih mislih govoril o svoji lastni poti in na najbolj intimen način razkrival samo bistvo svojih prizadevanj, njihove ogromne težave in njihove nikoli zanesljive izide.« (Barbarić 2026, 53.)

Ali »neskončna interpretativnost bivanja«⁵ skozi vrata prapočetnega ničā vrača svetovnost sveta ali pa se tu svet zgolj naprej in naprej obrača v liku večnega vračanja enakega, je mogoče premisliti edino ob upoštevanju Heideggrovega sprostrtja polja *razlike biti in bivajočega*, iz katerega se svetovnost sveta vmes odstira na pragu ničā. Tu ni določilna neskončna interpretativnost bivanja, marveč *končno razumevanje biti*, ki opredeljuje oziroma tvori *predel prebivanja človeka v svetu*.⁶ Svetovnost sveta se podarja pre-bivanju (*Da-sein*) kot *razprostiranje prostosti*, ki je vse kaj drugega od totalne svobode pojma, dela in življenja. Prebivanje je kot svetovno vselej tudi prostor *sobivanja*, ki vključuje tako »nas« kot »druge«, tako »zgodovino« kot »naravo«. Čeprav Heidegger to dovolj jasno opredeli že v *Biti in času*, naj bi po Sutliću pri njem vendar prevladovalo individualistično pojmovanje »bivajočega, ki smo mi sami«, zato predlaga:

5 »Naše novo ‚neskončno‘. – Do koder sega perspektivni karakter bivanja, ali tudi če ima še kakršenkoli drug karakter, mar neko bivanje brez razlage, brez ‚smisla‘ ne postane ravno ‚nesmisel‘, mar ni, po drugi strani, vse bivanje esencično neko razlagajoče bivanje – tega ni mogoče dognati, kar je tudi prav, niti z najbolj marljivo in skrbno-vestno analizo in samopreizkušnjo intelekta: kajti človeški intelekt si pri tej analizi ne more kaj, da sam sebe ne bi videl s svojimi perspektivnimi formami in samo v njih. Ne moremo videti okrog našega ogla. Brezupna zvedavost je, hoteti vedeti, kaj bi se lahko še dajalo za druge vrste intelekta in perspektive: na primer, če bi katerokoli bitje lahko občutilo čas nazaj ali izmenično naprej in nazaj (s čimer bi bila dana druga perspektiva življenja in drugi pojem vzroka in učinka). Vendar mislim, da smo danes vsaj daleč od smešne neskromnosti, da bi dajali dekrete iz našega ogla, da bi smeli imeti perspektive samo iz tega kota. Svet nam je nasprotno še enkrat postal ‚neskončen‘: kolikor ne moremo ovreči možnosti, da vključuje v sebi neskončne interpretacije. Še enkrat nas je navdala velika groza – toda, kdo bi sploh imel veselje, da to neznansko nepoznanega sveta na stari način takoj spet pobožanstvi? In morda to nepoznano v prihodnje časti kot ‚Nepoznanega‘? Ah, preveč nebožjih možnosti interpretacije je sovračunanih v to nepoznano, preveč vragolije, neumnosti, norosti interpretacije, – naša lastna človeška, celo vse prečloveška, ki jo poznamo.« (Nietzsche 1992, 5.) Prim. k temu Barbarić 2011.

6 »Če se mišljenje sploh lahko naseli na tem polju, tako da se naselitev ne razlikuje od odprtosti, ampak da se je vselilo v samo to odprtost, ta Nič, šele potem lahko rečemo, da je in ni nič drugega kot on sam. Preprosto povedano, takrat bo imel običajni govor takšno težo, kot jo ima v današnjem času govor najvišje metafizike.« (Sutlić 2022b, 205.) Glede Sutlićeve orientacije k enostavnemu upovedovanju, ki se mora v svoji nagovorjenosti od ničā predvsem naučiti odpovedovanja, prim.: Jurinić 1999, 13–53; Komel 2017; Barbarić 2026.

Če je človek edino bitje, ki je v svoji biti v odnosu do svoje biti in s tem v sebi nosi možnost odnosnosti, tj. razumevanja biti sploh, ali ni potem bolj primerno ontično-ontološko fundiranje polisa, skupnosti, združbe, naroda (ne le v smislu ljudstva, marveč v smislu nacije, ki ji pripada), kot pa utemeljevanje na antičnem modelu posameznika ali družbe, ki je nadrejena posameznikom ali jih nivelira kot posameznike? (Sutlić 1989, 158–159.)

Tu ne bomo razpravljali, koliko Sutlićeva opazka glede Heideggrovega razumevanja skupnega prebivanja in sobivanja sama po sebi drži; verjetno, da ne. Pomembno je, da Barbarić, potem ko se zadrži pri Sutlićevi filozofski orientaciji glede enostavnosti rekanja, zaključi svojo razpravo z obravnavo njegovega razumevanja *pri-hodnosti naroda v obzorju zgodovinskega mislenja*, ki jemlje iz prazčetnega nič na način, da se *na-rodno spočetka poraja v soizvornosti s pri-rodnim*.

414

Odlomek iz te obravnave, ki je uvodno podana v kontekstu Heglovega svetovnega duha, podajamo posebej v prevodu, skupaj z zadevnim Sutlićevim besedilom iz zapuščine, ki ga je Barbarić priložil k svoji študiji. Pridajamo še kratek odlomek iz razprave Ivana Urbančiča, ki se je v osemdesetih letih prejšnjega stoletja intenzivno posvečal vprašanju naroda (prim. Hrovat 2024). Ivan Urbančič je, tako kot Tine Hribar, doktoriral pri Sutliću in bil dolgo z njim v živem pogovoru, njegovo misel pa je obravnaval tudi še v poosamosvojitvenem času, pri čemer velja zlasti napotiti na njegovo besedilo, objavljeno v zborniku ob osemdesetletnici rojstva Vanje Sutlića, ki ga je uredil Žarko Paić (letos jeseni naj bi izšla tudi njegova knjiga o Sutlićevi misli).⁷

7 Naj omenimo še krajši Urbančičev zapis »Vreme Sutlićeve misli tek dolazi« v zborniku *Sve je samo putovanje. Razgovori s Vanjom Sutlićem*, ki je izšel leta 1999 ob desetletnici Sutlićeve smrti v uredništvu B. Jurinića. Urbančičev osebni izvod zbornika je ves podčrtan in popisan s komentarji, v katerih izstopa njegova kritika Sutlićeve (pre)počasne oddaljitve od revolucionarnega marksizma, skupaj z visokim odobravanjem njegovih temeljnih filozofskih prizadevanj, ki ga odraža tudi naslov njegovega prispevka.

Bibliography | Bibliografija

- Barbarić, Damir. 1986. *Politika Platonovih »Zakona«*. Uvod u studij Platona. Zagreb: Centar za povijesne znanosti Sveučilišta u Zagrebu. [2., dopolnjena izdaja: Zagreb: Demetra, 2009.]
- . 2011. *Im Angesicht des Unendlichen. Zur Metaphysikkritik Nietzsches*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- . (ur.). 2016. *Prema povijesnom mišljenju. Uz djelo Vanje Sutlića*. Zagreb: Matica hrvatska.
- . 2026. *Put u obrat. Uz djelo Vanje Sutlića*. Zagreb: Naklada Breza.
- Heidegger, Martin. 2025. *Raum und Zeit – Stimmung und Grundstimmung – Über Marx. Ergänzungsband I. GA 103*. Ur. P. Trawny. Frankfurt/M.: Klostermann.
- Hrovat, Luka. 2024. »Vprašanje epohalnega obrata. Ob članku Ivana Urbančiča ‚Jugoslovanska ‚nacionalistična kriza‘ in Slovenci v perspektivi konca nacije.« *Phainomena* 33 (128-129): 279–300.
- Jurinić, Boris (ur.). 1999. *Sve je samo putovanje. Razgovori s Vanjom Sutlićem*. Zagreb: Irida.
- Komel, Dean. 2006. »Sutlićevo poimanje biti i suvremenosti. Ivanu Urbančiču prigodom sedamdesetpetgodišnjice.« V *Izgledi povijesnog mišljenja. Zbornik radova povodom osamdesete obljetnice rođenja Vanje Sutlića*, ur. Ž. Paić, 85–97. Zagreb: Antibarbarus. [V slovenščini je prispevek izšel v: *Nova revija* 24/2005 (284): 152–163.]
- . 2017. »Zašto Vanja Sutlić.« *Tvrđa* (1-2): 120–123.
- . 2022. »Spremna beseda. Ob Filozofskih disputacijah Damirja Barbarića.« V D. Barbarić, *Filozofske disputacije*, prev. A. Košar, 199–203. Ljubljana: KUD Apokalipsa.
- . 2026. »Nihilizacija v smiselni dezorijentaciji.« V *Smiselna dezorijentacija in nihilistični precep*, ur. M. Erzetič, 11–36. Ljubljana: Inštitut Nove revije, zavod za humanistiko.
- Nietzsche, Friedrich. 1991. *Volja do moči*. Prev. J. Moder. Spremna beseda I. Urbančič. Ljubljana: Slovenska matica.
- . 1992. »Vesela znanost.« Prev. D. Komel. *Phainomena* 3 (5-6): 1–5.
- Paić, Žarko (ur.). 2006. *Izgledi povijesnog mišljenja. Zbornik radova povodom osamdesete obljetnice rođenja Vanje Sutlića*. Zagreb: Antibarbarus.
- Sutlić, Vanja. 1967. *Bit i suvremenost*. Sarajevo: Veselin Masleša.
- . ²1987. *Praksa rada kao znanstvena povijest. Povijesno mišljenje kao kritika kriptofilozofijskog ustrojstva Marxove misli*. Zagreb: Globus.
- . 1989. *Kako čitati Heideggera*. Zagreb: August Cesarac.
- . 1994. *Uvod u povijesno mišljenje: Hegel – Marx*. Ur. D. Barbarić, B. Drbohlav in D. Savić. Zagreb: Demetra.
- . 2005. »Enostavno življenje – enostavno upovedovanje: pogovor z Vanjo Sutlićem (B. Jurinić).« Prev. M. Mihelič. *Nova revija* 24 (284): 92–125.

- . 2014. »O povijesnom mišljenju.« Ur. D. Barbarić. *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine* 40 (1): 335–342.
- . 2015. »O zgodovinskem mislenju.« Prev. A. Košar. *Phainomena* 24 (94-95): 231–237.
- . 2016a. »Zgodovinski odnos in zgodovinsko misljenje.« Prev. A. Košar. *Phainomena* 25 (96-97): 265–66.
- . 2016b. *Predavanja o Hegelu (1968–1969)*. Ur. D. Barbarić. Zagreb: Institut za filozofiju.
- . 2022a. »Nič ni bolj resnično od nič.« Ur. D. L. Luce. Prev. K. Majerhold. *Apokalipsa* (255-256): 192–203.
- . 2022b. *Predavanja o Nietzscheu (1977)*. Ur. D. Barbarić. Zagreb: Matica hrvatska.
- Urbančič, Ivan. 1999. »Vrijeme Sutlićeve misli tek dolazi.« V *Sve je samo putovanje. Razgovori s Vanjom Sutlićem*, ur. B. Jurinić, 208–212. Zagreb: Irida.
- . 2006. »Problem Sutlićeve povijesnog mišljenja na njegovu putu prema transepohalnosti.« V *Izgledi povijesnog mišljenja. Zbornik radova povodom osamdesete obljetnice rođenja Vanje Sutlića*, ur. Ž. Paić, 11–31. Zagreb: Antibarbarus. [Slovenska različica članka je izšla v: *Nova revija* 24/2005 (284): 126–151.]

MANUSCRIPT SUBMISSION GUIDELINES

The journal *Phainomena* welcomes all submissions of articles and book reviews in the field of phenomenological and hermeneutic philosophy, as well as from related disciplines of the humanities. Manuscripts submitted for the publication in the journal should be addressed to the editorial office, the secretary of the editorial board, or the editor-in-chief.

The journal is published quarterly, usually in two issues. The tentative deadlines for the submission of manuscripts are: March 31, for the June issue; August 31, for the November issue.

The submitted manuscript should preferably be an original paper and should not be concurrently presented for publication consideration elsewhere, until the author receives notification with the editorial decision regarding acceptance, required (minor or major) revision(s), or rejection of the manuscript after the concluded reviewing procedure. After submission, the contributions are initially evaluated by the editorial office and may be immediately rejected if they are considered to be out of the journal's scope or otherwise unfit for consideration. The ensuing process of scientific review, which can—provided that no additional delays occur—take up to 3 months, includes an editorial opinion and a double-blind peer review by at least two external reviewers. The articles that do not report original research (e.g.: editorials or book reviews) are not externally reviewed and are subject to the autonomous decision of the editor-in-chief or the editorial board regarding publication. When republishing the paper in another journal, the author is required to indicate the first publication in the journal *Phainomena*.

The journal publishes original papers predominantly in Slovenian, English, French, and German language, as well as translations from foreign languages into Slovenian. Authors interested in the publication of their work in another language should consult the editors regarding such a possibility prior to the submission of the manuscript. Before publication, the texts are proofread with regard to guidelines and formatting, but the authors are responsible for the quality of language.

The manuscripts submitted in the MS Word compatible format should not exceed 8,000 words (ca. 50,000 characters with spaces) including footnotes. The submission should include a separate title page with the author's full name, academic qualification, institutional affiliation(s), and (email) address(es), bibliography of referenced works at the end of the main body of text, and an abstract of the article (accompanied by up to 5 keywords) in the language of the original as well as in English translation (100–150 words).

418 The contributions should be formatted as follows: Times New Roman font style; 12 pt. font size; 1.5 pt. spacing (footnotes—in 10 pt. font size—should, however, be single spaced); 0 pt. spacing before and after paragraphs; 2.5 cm margins; left justified margins throughout the text. Instead of line breaks please use internal paragraph indentations (1.25 cm) to introduce new paragraphs. Do not apply word division and avoid any special or exceptional text formatting (e.g.: various fonts, framing, pagination, etc.). Footnotes and tables should be embedded using designated MS Word functionalities. Do not use endnotes. Notes should be indicated by consecutive superscript numbers placed in the text immediately after the punctuation mark or the preceding word.

The author should use **boldface** for the title, subtitle, and chapter titles of the manuscript, and *italics* for emphasis and interpolations of foreign words or phrases, as well as for the titles of cited books and journals. Double quotation marks—in the specific typographical format of the text's original language—should be used for the citation of articles published in journals and collective volumes, as well as for the quotations enclosed in the contribution. Single quotation marks should be used only to denote material placed in double quotation marks within the citation. Any block quotation of 40 or more words should be denoted with additional 1.25 cm margin on the left and separated from the main text by a line space above and below the paragraph (without

quotation marks, 10 pt. font size). Omissions, adaptations, or insertions within citations should be indicated with square brackets.

As a general rule, please use the (shorter) lengthened hyphen (the en-dash) to denote a range of numbers (e.g.: 99–115) or a span of time (e.g.: 1920–1970). The (longer) lengthened hyphen (the em-dash) can be used (only) in the English language to indicate an interruption in thought or an interpolated sentence (e.g.: “[...] thus—for instance—Aristotle says [...]”). The standard hyphens (-) can be (in the English language) used for compound nouns, adjectival phrases, or between repeated vowels.

The author of the paper is required to adhere to the author-date source citation system according to the rules of *The Chicago Manual of Style*. Within the in-text parenthetical reference the date of publication immediately follows the quoted author’s name, the indicated page number is separated by a comma, e.g.: (Toulmin 1992, 31); (Held 1989, 23); (Waldenfels 2015, 13). The bibliography list at the end of the text should include all referenced sources in alphabetical order of the authors’ surnames, as in the following example:

419

Held, Klaus. 1989. “Husserls These von der Europäisierung der Menschheit.” In *Phänomenologie im Widerstreit*, edited by Otto Pöggeler, 13–39. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Toulmin, Stephen. 1992. *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity*. Chicago: The University of Chicago Press.

Waldenfels, Bernhard. 2015. “Homo respondens.” *Phainomena* 24 (92-93): 5–17.

Only exceptionally other reference styles can be accepted upon previous agreement with the editor-in-chief or the guest editor of the issue.

The authors are expected to submit a consistent manuscript free of typographical, grammatical, or factual errors. The author bears the responsibility for the content of the contribution submitted for publication consideration within the journal *Phainomena*.

NAVODILA ZA PRIPRAVO ROKOPISA

Revija *Phainomena* sprejema prispevke in recenzije s področja fenomenološke ter hermenevtične filozofije in tudi sorodnih disciplin humanistike. Za objavo predlagane rokopise naj avtorji naslovijo neposredno na uredništvo, tajnika uredniškega odbora ali glavno urednico revije.

Revija izhaja štirikrat letno, navadno v dveh zvezkih. Okvirna roka za oddajo prispevkov sta: za junijsko številko 31. marec, za novembrsko številko 31. avgust.

Predloženi rokopis naj bo (prvenstveno) izvirni znanstveni članek, ki ne sme biti predhodno objavljen ali ponujen v objavo pri drugi reviji, dokler po zaključenem recenzijem postopku avtor ne prejme obvestila z uredniško odločitvijo glede odobritve, zahtevanih (manjših ali večjih) sprememb ali zavrnitve objave rokopisa. Prispevek po oddaji najprej pregleda uredništvo in lahko takoj zavrne njegovo objavo, če ne ustreza programski usmeritvi revije ali na kakšen drugačen način ni primeren za obravnavo. Nadaljnji postopek znanstvene recenzije, ki lahko, če ne pride do dodatne nepredvidene zamude, traja 3 mesece, vključuje uredniško mnenje in »dvojno slepo« strokovno oceno najmanj dveh neodvisnih recenzentov. O objavi rokopisov, ki ne temeljijo na izvirnem znanstvenem raziskovanju in zato niso podvrženi zunanji recenzentski obravnavi (npr. uvodniki ali knjižne ocene), avtonomno odloča glavni urednik ali uredništvo. Ob ponovni priobčitvi članka v drugi reviji mora avtor navesti prvo objavo v okviru revije *Phainomena*.

Revija objavlja izvirne znanstvene avtorske članke zlasti v slovenskem, angleškem, francoskem in nemškem jeziku ter prevode iz tujih jezikov v

slovenski jezik. Avtorji, ki bi svoje delo morebiti želeli objaviti v drugem jeziku, naj se o tem pred oddajo rokopisa posvetujejo z uredništvom. Pred objavo uredništvo besedila sicer lektorsko in korekturno pregleda, vendar je avtor sam odgovoren za kakovost in neoporečnost uporabljenega jezika.

Rokopise je potrebno predložiti v računalniškem formatu, združljivem s programom MS Word. Besedila naj, upoštevajoč opombe, ne presegajo 8000 besed (ca. 50000 znakov s presledki). Oddana datoteka mora biti opremljena s posebno naslovno stranjo z avtorjevim polnim imenom, akademskim nazivom, ustanovo zaposlitve ali delovanja in naslovom (elektronske pošte), bibliografijo navedenih del na koncu osrednjega dela besedila in povzetkom prispevka (s 5 ključnimi besedami) v jeziku izvirnika in v angleškem prevodu (100–150 besed).

Besedila je potrebno oblikovati takole: pisava Times New Roman; velikost 12 pik; razmik med vrsticami 1,5 pik (opombe – velikosti 10 pik – z enojnim razmikom); 0 pik razmika pred in za odstavkom; robovi 2,5 cm; leva poravnava celotnega teksta. Med odstavkoma naj ne bo prazne vrstice, temveč naj bo naslednji odstavek naznačen z zamikom vrstice v desno (za 1,25 cm). Avtorji naj pri pisanju ne uporabljajo deljenja besed in naj se izogibajo posebnemu ali nenavadnemu oblikovanju (npr. rabi različnih pisav, okvirjanja, številčenja ipd.). Opombe in tabele je potrebno v besedilo vnesti s pomočjo ustreznih urejevalnih orodij programa MS Word. Uporabljane naj bodo izključno sprotne opombe, ki naj bodo označene z zapovrstno oštevilčenim nadpisanim indeksom in levostično postavljene takoj za ločilom ali besedo.

Naslov, podnaslov in poglavja rokopisa je potrebno pisati **krepko**, medtem ko se za poudarke in vstavke tujih izrazov ali fraz ter za naslove navedenih knjig in revij uporabljajo *ležeče črke*. Z dvojnimi narekovaji – v tipografski obliki, značilni za izvirni jezik besedila – se označuje naslove člankov, objavljenih znotraj revij ali zbornikov, in dobesedne navedke. Enojni narekovaj naznanja gradivo, znotraj navedka označeno z dvojnimi narekovaji. Daljši navedek (40 ali več besed) je potrebno izločiti v samostojen odstavek z dodatnim desnim zamikom (za 1,25 cm) in s prazno vrstico nad in pod njim (brez narekovajev, velikost pisave 10 pik). Izpuste iz navedkov, njihove prilagoditve ali vrivke vanje označujejo oglati oklepaji.

Obojestransko stični pomišljaj se praviloma uporablja za nakazovanje številskega obsega (npr. 99–115) ali časovnega obdobja (npr. 1920–1970),

medtem ko obojestransko nestični pomišljaj naznanja prekinitve miselnega toka ali vrinjeni stavek (npr.: »[...] tako – denimo – Aristotel pravi [...]«). Podaljšani obojestransko stični pomišljaj (—) je značilen (predvsem) za angleški jezik. Stični vezaj (-) se lahko, v skladu z ustaljeno rabo, zapisuje med sestavnimi deli zložen, pri kraticah ipd.

Avtor prispevka naj pri sklicevanju na vire in literaturo upošteva znotrajbesedilni način navajanja v skladu s pravili Čikaškega stilističnega priročnika (*The Chicago Manual of Style*). Kazalka v okroglem oklepaju neposredno za navedkom prinaša priimek avtorja in letnico objave, ki jima sledi z vejico razloženo napotilo na stran znotraj citiranega dela, npr.: (Toulmin 1992, 31); (Held 1989, 23); (Waldenfels 2015, 13). Bibliografski seznam na koncu besedila naj vsebuje vse navedene enote, urejene po abecednem vrstnem redu priimkov avtorjev, kakor je razvidno iz spodnjega primera:

- Held, Klaus. 1989. »Husserls These von der Europäisierung der Menschheit.« V *Phänomenologie im Widerstreit*, uredil Otto Pöggeler, 13–39. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Toulmin, Stephen. 1992. *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Waldenfels, Bernhard. 2015. »Homo respondens.« *Phainomena* 24 (92-93): 5–17.

423

Samo izjemoma je mogoče, po vnaprejšnjem dogovoru z glavnim ali gostujočim urednikom revije, uporabiti drugačne načine navajanja.

Pričakuje se, da bodo avtorji predložili dosledno in skrbno pripravljen rokopis brez tiskarskih, slovničnih in stvarnih napak. Avtor nosi odgovornost za vsebino besedila, predanega v obravnavo za objavo pri reviji *Phainomena*.

phainomena

REVIJA ZA FENOMENOLOGIJO IN HERMENEVTIKO
JOURNAL OF PHENOMENOLOGY AND HERMENEUTICS

Objavljene številke | Previous Issues

1 Svet življenja
2-3 O resnici
4 Franz Brentano in začetki fenomenologije
5-6 Intencionalnost in jezik
7-8 Nietzsche
9-10 Fenomenologija in teologija
11-12 Platon
13-14 Heidegger
15-16 Aristotel
17-18 Descartes
19-20 Subjekt in eksistenca
21-22 Krog razumevanja
23-24 Okrožja smisla
25-26 Etika-poetika
27-28 Tradicija in prestop
29-30 Metapolitika
31-32 Nihilizem
33-34 Fenomeni in pomeni
35-36 Izvornosti
37-38 Horizonti in perspektive
39-40 Risbe, razrisi
41-42 Bivanje v interpretaciji
43-44 Začetki
45-46 Evropsko sporazumevanje – filozofsko razumevanje
47-48 Signature
49-50 Kulturnost – slikovnost – pojmovnost
51-52 Filozofska narečja
53-54 Hermenevtika in humanistika I

425

55-56	Hermenevtika in humanistika II
57-58	Globalizacija: svetovni etos in svetovni mir
59	Humanism in Culture
60-61	Europe, World and Humanity in the 21st Century
62-63	Evropa, svet in humanost v 21. stoletju
64-65	Dedukcije
66-67	Kunst und Form
68-69	The Faces of Europe
70-71	Ponovitev
72-73	Analogije
74-75	Outlook
76-77-78	Horizonti svobode
79	Diapositiva
80-81	Umetnost razumevanja
82-83	Selected Essays in Contemporary Italian Philosophy
84-85	Geneologies
86-87	Prizma
88-89	Virtualities
90-91	Notice
92-93	Open Forms
94-95	Respondenca
96-97	Naznake
98-99	The Horizons of Embodiment
100-101	
102-103	One Hundred per Cent
104-105	Protomoderna
106-107	Philosophy & Values
110-111	Addresses : Naslovi
112-113	Eo ipso
114-115	Transfiguracije Transfigurations
116-117	The COVID-19 Crisis
118-119	Approachments Pristopanja
120-121	Hermeneutics and Literature
122-123	Eugen Fink
124-125	Passages Prehodi
126-127	Demarcations Razmejitve
128-129	Marcations Zaznačbe
130-131	Human Existence and Coexistence in the Epoch of Nihilism
132-133	Transitions Prehajanja
134-135	The Thought of Leopold Blaustein in Context. Critical Essays and Materials



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

