

*phenomena*

ONE HUNDRED  
PER CENT

# Phainomena XXVI, 102-103, November 2017

## One hundred per cent

- 5 Michael Marder  
**Revolutionary Categories**
- 19 Andrzej Gniazdowski  
**The Anthropology of Sovietisation. Leszek Kołakowski and Czesław Miłosz about the Roads to Mental Captivity**
- 31 Babette Babich  
**Auf dem Weg zur Großen Politik. „Der europäische Mensch und die Vernichtung der Nationen“**
- 51 Virgilio Cesarone  
**Revolution und seinsgeschichtliches Denken**
- 63 Jesús Adrián Escudero  
**Eigentlichkeit and Agency in Sein und Zeit**
- 79 Trong Hieu Truong  
**Differenz und Revolution**
- 95 Victor Molchanov  
**History and Space. Destruction of Temporal Historicity**
- 115 Cathrin Nielsen  
**Verwandte des Lebens. „Inklusion“ nach Fink**
- 131 James Mensch  
**Social Change and Embodiment**
- 141 Massimo De Carolis  
**The Neoliberal (Counter)Revolution: Its Parabola and Decline**
- 153 Lubica Učník  
**Neoliberalism and Jan Patočka on Supercivilization and Education**
- 177 Urszula Zbrzeźniak  
**Equality and Emancipation in Education and Politics**
- 191 **Report**  
Andrej Božič  
**Hospitable Dwelling**
- 197 Abstracts/Povzetki
- 213 Addresses of Contributors
- 217 Instructions for Authors

# **ONE HUNDRED PER CENT**

Ljubljana, 2017

---

**Michael Marder**

## REVOLUTIONARY CATEGORIES

5

More than any other political term, *revolution* eschews conceptual grasp. Like many kindred entries in our political lexicon, it boasts an “impure” origin, spanning Christian theology and astronomy.<sup>1</sup> In keeping with its provenance, *revolution* semantically returns (indeed, rolls back) to the rotary movement of a return, of cyclicity or circularity. But, while its prehistory displays a steady trajectory backtracking to the recovery of a preceding state or position, its politicization empties the word of all determinate content and diverts it from any particular direction. Political revolutions can be past- or future-oriented, conservative or progressive, impelled top-down or bottom-up. Their theorization is admittedly still concerned with the issue of necessity, but it also opens unto the other modal categories of possibility and actuality: the possibility of a qualitatively different actuality (“another world is possible”) or the reactivation of an actuality deemed lost, buried under or perverted by subsequent historical developments. Heard in a political tonality, revolutions problematize spa-

---

1 I will not sum up here the history of the uses of “revolution”. For a useful overview, consult Artemy Magun, *Negative Revolution* (New York & London: Bloomsbury, 2013), pp. 4–11 and Göran Therborn, “Forward: Roads to Modernity, Revolutionary and Other,” in *Revolution in the Making of the Modern World: Social Identities*, edited by John Foran, David Lane, and Andreja Zivkovic (Oxon & New York: Routledge, 2007), p. xiv–xvii.

tial representations of temporality without, however, deciding whether time is a continually rotating wheel, an arrow flying on a predetermined arch from the past of misery to the future of freedom, or a jugged line full of ruptures, discontinuities, and contingent breaks. Nor does a uniquely political revolution prescribe a definite change of position to the *body politic* that undergoes it: lateral or vertical, turning around (front-to-back) or overturning (upside-down). As changeable as the change it promises, it dodges the logic of the concept and invites a meticulous categorial analysis.

### Positionality

6

In *On Revolution*, Arendt writes: “Modern revolutions have little in common with the *mutatio rerum* of Roman history or the στάσις, the civil strife which disturbed the Greek *polis*.”<sup>2</sup> Yet, it is futile, to say the least, to try and understand revolution, even in modernity, by making its meaning aloof to *stasis*, which includes not only “civil strife” but the very thing strife “disturbs”. Lenin titled one of his books *The State and Revolution*,<sup>3</sup> and we, too, must begin with this coupling that fleshes out the modern duality of *stasis*. On the one hand, there is the actual state with a manner of standing, a post, a position it defends as the entrenched status quo; on the other hand, there is a possible revolution, the thunderbird (the Russian *burevestnik*) of change, a different manner of standing, or another position altogether, which might not be standing. The two “hands” belong to the same creature, namely *stasis*, situating revolution at the core of the state. In what way? First, insofar as where we stand itself does not stand still but imperceptibly turns and dramatically overturns depending on the precarious balance of power, intensities of political affect, degree of discontent, etc. Second, to the extent that the spatiotemporal horizon of how it stands presupposes that it may stand differently than it does at the moment. Seeing that no status or state is homogeneous but, divided against itself (covering over these divisions in the task of ideology), oscillates between mutually contradictory positions, revolution sheds light on and deepens the cracks in

2 Hannah Arendt, *On Revolution* (New York & London: Penguin, 1990), p. 21.

3 V. I. Lenin, *The State and Revolution*, translated by Robert Service (London & New York: Penguin, 1992), p. 45.

the façade of established institutions, pushing a given state to a position incompatible with the status quo.

I am certainly mindful of the fierce debates around the scale and scope of a desirable revolution in the early Soviet context, with Stalin and Trotsky for the main antagonists. Should the workers' revolution be confined to one country, or should it be worldwide? Should it be followed by a period of normalization or should it become permanent? A prototype of the October Revolution, the French Revolution similarly espoused universal ideals, used as a justification for the Napoleonic conquests that purported to project them beyond the boundaries of the French polity. That said, a political state is but one instantiation of *stasis* at rest, embroiled with the revolutionary *stasis* of tumult. Revolutions that are not mere revolts set their sights on both micro- and macro-levels, the subjective world of psychological states and the objective state of the world, judged to be out of sorts, whether imperfect or unjust, whether too chaotic or structured in excessively rigid hierarchies. They aim to shake up and remold the historical shape of the human who will become a true *citoyen*, or an entirely new species of *Homo sovieticus*, even as they strive to overthrow the predominant framing and division of the world in terms of class or a mechanistic society where all differences are leveled, the *Gesellschaft* that was the target of the German Conservative Revolution following World War I.

In the interplay of state and revolution, then, *stasis* includes the senses of positing and de-posing (in Reiner Schürmann's vernacular, the *institution* and *destitution* of hegemonies). Besides the political positions running the horizontal gamut from left to right and vertical (hierarchical) power relations, state and revolution are the meta-positions, with respect to which these realities make sense or stop making sense. Revolution is the position of positional negation, adopted by the entire *body politic*. When it turns the relations of rule and authority upside-down, revolutionary upheaval dispenses power to the previously powerless. When it rotates front-to-back, it is moved by a desire to return to a romanticized past and is, essentially, a conservative revolution. Successive changes in position amount to movement, expressed in the mobilization of the population for the revolutionary cause and in the shifts of the *body politic* on the vertical and horizontal axes of power distribution, all the way to a dislocation of that system of coordinates as such. At the crest of their

utopianism, revolutions equate deposing the “old” regime with the total undoing of positionality, represented in a coherent synecdoche by the standing position. So, for example, once implemented, the revolutionary demand for radical equality results in the flatness of *body politic*, now assuming a horizontal, lying position, in the wake of the standing one. In Hegel’s interpretation of the French Revolution, this flatness or leveling down in “an actual upheaval of actuality [*die wirkliche Umwälzung der Wirklichkeit*]”<sup>4</sup> connotes death, historically mediated by Robespierre’s Terror.

There is no deposing of something or someone that or who is not already posited or positioned with relative stability and durability. So long as a state (of mind, of the nation, or of the world) exists and is readily discernible, revolution remains possible. But if everything is in flux, which for Arendt is a telltale sign of totalitarianism that erases the experiential boundaries between a movement and a state,<sup>5</sup> then there is nothing to turn around or upend, to revolt against and depose. Movement without rest, pertaining to the workings not only of totalitarianism but also of capitalism, exacerbates one aspect of *stasis* at the expense of the other, contriving the most stagnant state of affairs out of perpetual mutability. A permanent revolution, of the kind Trotsky imagined *via* Marx and Ryazanov, is not communist utopia but capitalist reality, undercutting its own condition of possibility.

8

### Substance

But what exactly is revolutionized in revolutions? Regardless of the answer to this question, it is important to remember that in matters of revolution, as in those of the state, accidents precede substance: what is positioned or deposited is secondary vis-à-vis the *how* of positioning or deposing. I have already hinted at the *body politic* as the substance of revolutions, which is to say that their substance is the political subject in the making and, above all, the ontology of power relations. It is this subject that alters positions, deposes or is deposed,

4 G. W. F. Hegel, *Hegel’s Phenomenology of Spirit*, translated by A.V. Miller (Oxford: Oxford University Press, 1977), p. 356.

5 Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism* (San Diego, London, New York: Harcourt, Brace & Co., 1979), p. 412.

and, through all the twists, turns, and returns is transformed in its very subjectivity (hence, the priority of accidents over substance). Now, as we know, Aristotle distinguished between the first substance (*ousia*) that presents itself as an atomic and autistic *this*, τὸδε τι, and the second, where *as-what the thing is present or presents itself* is not a simple One but the many, πολλῶν, *this as that* (*Cat.*, 3b, 10–17). On this view, a revolution in political substance is the turning from the merely given, handed down way of being to a consciously chosen mode of existence. The hermeneutical step, interpreting the impenetrable *this* of the first substance as *that* (the *what* becoming *as-what*), is a revolution before revolution, rendering the subject's position explicit and deciding whether to accept or reject it. The second substance always *eo ipso* contains the subject as a point of access to *what is*.

According to its own discourse, what the revolution bends and deposes is the old “regime”, the hegemonic rule, guidance, direction or directedness lending the polity its form and calibrating its political-phenomenological intentionality. In the immediate aftermath of the revolution, a sense of anomie reigns supreme, precisely because still glancing back at what it has deposed, revolution prohibits positionality in general. But, as soon as a new regime succeeds the old and a novel set of coordinates guaranteeing a meaningful orientation is in place, order is restored. This restoration is a source of disappointment to fervently committed revolutionaries who realize that, despite having been turned around or upside-down, the same thing – the political *what*, substance – remains, unscathed in its substantive identity. They then see perpetual change as a panacea to the stagnations of substance, which is why, like Trotsky's comrade Ryazanov, they proclaim: “Our motto must be the revolution *in Permanenz* (uninterrupted revolution),” which will not be “order’ in place of revolution, but revolution in place of order”.<sup>6</sup>

Although the intuition of revolutionaries such as Ryazanov is correct, their solution is nonviable, for reasons I have already outlined. The problem is not the stabilization of the “revolutionary” *regime per se* but the fact that what hasn't yet happened (or perhaps has happened innumerable times without cementing

---

6 Quoted in *Witnesses to Permanent Revolution: The Documentary Record*, edited by Richard B. Day and Daniel Gaido (Leiden: Brill, 2009), p. 450.



itself) is a revolution in power, in the categories of power rather than a simple rearrangement of its relations. Historically, when revolutionaries come to power, they repeat the worst violent excesses of their predecessors. It is not enough to give power to the previously powerless, rotating those who are *in* power, without turning around the meaning and practice of power itself. To do so in thinking one would need to explore its connections to mastery and dominance behind its experienced oppressiveness. One would also be well advised to consider how it is linked to energy through the concepts of potency, potentiality, or possibility, and how it is diverted toward actuality.<sup>7</sup> And, once power is plugged into the modal category of possibility, one should not stop until it is illuminated by all the other categories and revolutionized in theory, if not in practice.

10

The political *what*, the substance wherein revolution sets itself to work is a *who*, the subject; the *as-what* is articulated in a *who*. With this overused, threadbare word – subject – I do not mean either a loose collection of utility-maximizing individuals, whose calculations of their best interest has brought them together, or nodes in a network of the micro-relations of power that, *per definitionem*, is not prone to being revolutionized. I contend, instead, that the revolutionary substance-as-subject recovers something of the ancient psychopolitics, with parts of the soul (*psukhê*) corresponding to aspects of the *polis*. The relevant portion of the psyche here is the Platonic *thymos*, which, as I write in *Pyropolitics*, “can bring our blood to boil at the sight of injustice, is much more than the political affect of anger, rage, or indignation. It is the site of an inflammation in the soul and a breeding ground for the highly mobile revolutionary sparks that can instantaneously jump from one soul to another.”<sup>8</sup> No revolution can afford to sidestep *thymos*, animating the *body politic* and acting as a barometer for the intensities and qualitative transformations triggered by the revolutionary project. Positively formulated, every effective revolution is a return to and a turning around of the soul that tips the balance of psychic positionality (“mental state”).

7 I have begun such a consideration in my *Energy Dreams: Of Actuality* (New York: Columbia University Press, 2017), cf. Chapter 5, titled “Political Fantasies”.

8 Michael Marder, *Pyropolitics: When the World Is Ablaze* (London: Rowman & Littlefield Int’l, 2015), p. 46.

## Quality/Quantity

In line with my categorial analysis, a useful distinction between revolts and revolutions is that the former attempt to adjust the standing, status, or current position of the *body politic*, whereas, uncompromising, the latter do not rest until the previous state or status is overturned or turned around in its entirety. Revolts are local reactions to pressing social, economic, or political circumstances; revolutions are products of a global vision of the common good. What is, then, responsible for the upending of *stasis* in its static determination? When does an intervention pass from a local adjustment of position to its overturning and overhaul?

Quantitatively, it is necessary to reach a critical mass of discontent and desire for radical change for a revolution to receive popular support. These aspirations must be gathered together, taken and held together, in a literal interpretation of Aristotle's "continuous quantity", *συνεχές* (*Cat.* 4b, 20–1). Nonetheless, 11 oppressed as it may be, the population is not (yet) a political subject; it belongs to the atomistic "first substance" of politics. Hence, as Kautsky, Lenin, and Castro among others have recognized, revolutionary change requires a catalyst, the vanguard, or a small group of revolutionaries capable of turning the situation around and passing from the impenetrable *this* of the first substance to the *this as that* of the second.

The gathering together of political affect can be accomplished on the condition that a part is subtracted from the whole it calls into being. That part is the vanguard, apropos of which Kautsky writes: "The vanguard of the proletariat today forms the strongest, the most far-sighted, most selfless, boldest stratum [...]. And the proletariat will, in and through struggle, take up into itself the unselfish and far-sighted elements of all classes [...]. It will place its vanguard at the head of civilization and make it capable of guiding the immense economic transformation that will finally, over the entire globe, put an end to all the misery arising out of subjection, exploitation, and ignorance."<sup>9</sup> In Kautsky's revolutionary arithmetic, the "selflessness" of the proletarian vanguard is what

---

9 Karl Kautsky, *The Road to Power: Political Reflections on Growing into the Revolution* (Humanities Books, 1996), pp. 90–1.

allows this small part to step into the place of the whole, of the universal. The continuous quantity to be held together must, in other words, go through a mediation by discrete quantity – Aristotle’s *διωρισμένον* – that faces it with a mirror, facilitating its recognition as a political subject.

If revolutionary quantities measure the increasing intensities of political affect, engagement, and energy, then the quality this affect exhibits is the heating up of the *body politic*. The fire of revolution spreads by contagion, from the spark of the vanguard to population at large, as Castro confirms in the long tradition of a theologico-political “pyro-discourse”: “We are sure that only a handful of men can launch the struggle [...]; that revolutionary movement, group, following the rules that guerrillas have to follow, we are absolutely sure that is the spark that would start the fire.”<sup>10</sup> Curiously, the source of this blaze, of flaming revolutionary desire, entails a kind of cold detachment, to which Kautsky has drawn our attention, of a selfless group that cuts the vanguard off from the *body politic*, initiating the universalization of its singularity and the subjectivization of political substance. The detachment in question was crucial to Castro’s revolutionary practice, as well: “as far as we are concerned, we base ourselves on mathematical calculations, on numbers of men, on the volume of fire, and on a fire that burns hotter than that of arms: the fire in the hearts and the fire of the valour of an entire people!”<sup>11</sup> “Mathematical calculations” of “numbers” and “the volume of fire” entangle the quantitative and qualitative dimensions of the revolution, where recourse to quantitative operations bespeaks a quality (“coolness”) opposed to the one revolutionaries foster (“ardency”). Having nothing in common with the utilitarian computation of self-interest, this self-disinterested calculus is immersed tactically and directly in the political categories of radical change.

The movement involved in the dynamic aspects of *stasis* is not limited to physical dislocation, assuming another position or leaping to another place. Another Aristotelian type of movement is a change of state, metamorphosis, for which fire is a sure catalyst. Be it physical or political, metamorphosis is

10 Fidel Castro, *Selected Speeches of Fidel Castro* (New York: Pathfinder Press, 1979), p. 17.

11 Castro, *Selected Speeches*, p. 107.

invariably qualitative. But the cohesiveness that fire promises, melting together diverse elements, ought to be understood quantitatively. Forging a revolutionary subject out of the dispersed masses of the oppressed is arriving in political practice at the Kantian category of “allness or totality”, *Allheit oder Totalität*, which is “plurality regarded as a unity [*Vielheit als Einheit betrachtet*]” (CPR B111). The word to be highlighted here is “regarded”, “observed” or “considered”: *betrachtet*. The plurality of the oppressed has always been objectively or substantively united by their very oppression; a revolution prompts the masses to turn around and redirects their regards to that unity, interpreting it for and as what it is. Instead of actively gathering the scattered plurality of emancipatory projects, expressions of discontent, experiences of suffering, and so forth, it behooves the revolutionary vanguard to show how they are, and have always been, gathered together before any conscious decision on the part of those who bear the brunt of the status quo.

As for Kant’s category of quality, its three ingredients (reality, negation, limitation) lend themselves to politicization through their correlation with the different senses of *stasis*. The reality of a status, or a state, is its positing and the position it occupies; revolution is the negation, deposing the status; and limitation is the adumbrated combination of statist and revolutionary tendencies that give a political unit its quality. The binding together of reality and its negation in limitation is not a matter of balancing contradictory impulses; in effect, the stronger the asserted reality of the state, the more avid the revolutionary desire to overthrow it. Those regimes, like democracy with its rotation of people in power, where the positing of the status quo is constitutively lax and admits of a circumscribed “revolt”, are in a better position to control their own total revolutionary negation than absolutist, autocratic, or tyrannical rule.

### **Modality**

Articulated in modal categories, revolution is the possibility of overturning, overthrowing, or otherwise deposing the status quo. Far from abstract, the possibility of a change in position, of deposing state authorities and questioning the authority of the state, is engrained into the current position of the *body politic*: stabilization into one state signifies a real chance of future destabiliza-

---

tion and transition to another. Within the framework of a crudely deterministic historical materialism, the “real chance” of destabilization is understood as the historical necessity of actualizing revolutionary possibilities. The trouble with this thesis is not that it introduces “a contradiction between the revolutionary activity of the Marxist parties and their teaching on historical necessity, particularly the inevitable collapse of capitalism”;<sup>12</sup> it is, rather, the havoc such an interpretation wreaks in the category of modality.

Kantian schematism qualifies necessity as “the existence of an object at all times [*das Dasein eines Gegenstandes zu aller Zeit*]”; while actuality “is existence at a determinate time [*das Dasein in einer bestimmten Zeit*]” (CPR A145). The necessity of an actual, empirical event (revolution) is a contradiction in terms, in that the same object cannot exist at all times and at a determinate time only. Actuality cannot be subsumed under necessity without giving up on what makes it actual. Needless to say, historical materialism excoriates Kant’s transcendentalism, but the categories it adopts as its own grow incoherent outside their philosophical home-turf. On the one hand, necessity entails a modicum of idealization over and above the threshold of what materialism can tolerate. Kantian schematism, on the other hand, is a thinking of categories in time, mitigating the transcendental condition of pure understanding and warranting an approximation of the critique of reason to a dialectical or historical materialism. We might say, then, that “at all times,” revolution remains possible and is even necessary in this possibility, in the sense that it shadows the actuality of the state’s position. But the actualization or nonactualization (the existence or nonexistence) of a revolution cannot be deduced from this possibility, just as one cannot infer from the actual failure of a revolution (say, the October Revolution of 1917) that revolution as such has become unviable at the level of the possible.

With his theory of “overdetermined contradiction,” Louis Althusser takes historical materialism to its logical, totally materialist, and utterly de-transcendental extreme. If there is a necessity to the revolutionary event, it is unknowable, because “the Capital-Labour contradiction is never simple, but always specified by the historically concrete forms and circumstances in which it

12 Doug Lorimer, *Fundamentals of Historical Materialism: The Marxist View of History and Politics* (Sydney: Resistance Books, 1992), p. 32.

is exercised.”<sup>13</sup> “I should like to suggest,” Althusser goes on, “that an ‘*overdetermined contradiction*’ may either be *overdetermined* in the direction of a *historical inhibition*, a real ‘block’ for the contradiction (for example, Wilhelmine Germany), or in the direction of *revolutionary rupture* (Russia in 1917), but in neither condition *is it ever found in the ‘pure’ state*.”<sup>14</sup> Overdetermination is a slippery slope to causal indeterminacy that leaves no foundations for deciding on the necessity or contingency, possibility or impossibility, of revolution in a given historical situation. It is as likely that a revolution would irrupt into existence as that it would be “inhibited”, “blocked” and left in the Kantian modality of non-existence, *Nichtsein*.

The infinitely complex context of Capital-Labour, or, indeed, of any other contradiction, might make sense to someone eager to analyse the “circumstances in which it is exercised”, though not to those engaged in the exercise itself. The simplicity and “purity” of the contradiction, for which Althusser reprimands Hegel, is a *sine qua non* of revolutionary activity, focused on disinhibiting and unblocking the event and pushing for “rupture”. Inherent in intense political practice is a purity that is not transcendental and that gives birth to its own conditions of possibility (performativity), as well as its own *necessity*, as Lenin taught in his writings and, above all, in his revolutionary speeches. This, however, is not a classic case of divergence between theory and practice, between the contradictions rendered more complex in understanding and simplified in political combat. Revolutions are actualized and come into existence when revolutionaries create a revolutionary situation with all its modal determinations of necessity, possibility, etc., out of an overdetermined context. Knowing and doing, understanding and action, reciprocally shape each other on this *ur*-stage of political categories.

Yet, time and again, the actuality of a “successful” revolution bitterly disappoints the revolutionary subject. The pretext for this disappointment is twofold: 1) an actualized revolution ceases to be revolutionary, no longer turning, returning, or overturning anything; and 2) it fails to live up to the impossible

---

13 Louis Althusser, *For Marx*, translated by Ben Brewster (London & New York: Verso, 2005), p. 106.

14 Althusser, *For Marx*, p. 106.

ideal (e.g., absolute justice or equality) that has animated it. If the Trotskyite permanent revolution redresses the slowdown and stoppage in the turnings of the event, it meddles with the revolutionary possibility itself, endeavouring to revive it in actuality with implacable necessity (Kant's existence "at all times"). In its turn, revolutionary Terror – first unleashed by Robespierre in France; then under Stalin in the Soviet Union – responds to the disappointment of post-revolutionary reality not measuring up to the ideal it was supposed to implement. The purges that ensue exacerbate the negative-qualitative dimension of the revolution by destroying its actuality so as to liberate its pure possibility, the desired ideality of the revolutionary object determined, according to Kant's definition, exactly according to its idea. In the spirit of this unfettered possibility, Robespierre decried what he called "corruption", or "the excess of human corruption [*l'excès de la corruption humaine*]", his preferred turn of phrase for the materiality of existence,<sup>15</sup> and Stalin denounced the "defects" (*nedostatki*) in party work, which he blamed on "Trotskyite wreckers" and which had to be "liquidated".<sup>16</sup>

16

### Space/Time

An authentic revolution revolutionizes space and time, that is to say, the phenomenological experience of spatiality and temporality in a *body politic* that lets go of its previous status or standing. Neither the deposing of the old status nor the new position fit on the grid of prerevolutionary political spatiality, much in the same way as the legitimacy and legitimation of the emergent regime has no legitimate bases on the terms of the one it supplants. Initially, the outbreak of a revolution signals such a drastic change in the space of politics that none of the familiar orientational markers apply and one no longer intuitively has any degree of certainty where left and right are, what or who is above and below, what is ahead and what behind. Another difference from revolt comes through here, in the discussion of revolutionary spatiality: however popular, revolt signifies a massive shift to one of the sides of the political spectrum that

15 Maximilian Robespierre, *Textes choisis*, Vol. III (Paris: Éditions Sociales, 1958), p. 60.

16 Joseph Stalin, *Mastering Bolshevism* (New York: Workers Library, 1937), pp. 35–6.

does not upend that spectrum as such. On the contrary, a revolution is such a vigorous turning around in a place that it makes rotate and alters its surroundings beyond recognition.

With respect to the categories of space and time, revolution reveals the trans-transcendental (i.e., historical, phenomenological) conditions of transcendental aesthetics. A meaningful context for action, the revolutionary “world” broadens or narrows along with the scope of the revolution: national, international, transnational, global... The methods and signposts for subjective orientation within this context are similarly at the mercy of the revolutionary turn. The French Republican Calendar and the shift from the Julian to the Gregorian calendar in the Soviet Russia of 1918 are the vivid illustrations for how political temporality leverages the established ways of keeping track of time. The dawn of a new age, era or epoch is felt more acutely when the revolutionary subject breaks with the previous formalization of time as a symptom of a deeper rupture in the political time-consciousness. In an instant, a revolution overhauls the way we string instants together, modifying the temporal horizon for experience.

In the course of a revolution, time is extracted from continuous quantity, upon which Aristotle insisted in his *Categories*, in that pre- and postrevolutionary temporalities cannot be held or had together (*suneché*). The temporalizing factor here is the revolution itself, or, better yet, revolutionary intermittences in the otherwise continuous change of political positions. Analogous to the vanguard interventions that, having split off from the whole and switched to discrete quantity, reframe the totality they have splintered from, revolutionary temporalization authorizes continuity exclusively across its hiatus. It draws out the power of the instant (surreptitiously connected to *stasis*) that punctuates the line of temporality consisting in an infinity of such instants and dilutes the conceptual contrast between being at a standstill and rapid movement. That is why a revolutionary break with the past is actually a re-turn, harking back to the intermittences veiled by the illusion of continuity.

At the same time, to concede that revolutions follow a certain rhythm with a periodicity of their own is to retrieve the word’s original astronomical meaning, to do with the regular rotations of celestial bodies. A revolutionary rhythm hinges on the buildup of pressure and irruption of contradictions that

---



cut across a *body politic*. Obviating the need to refer to “a new beginning”, the intermittences of political temporality are embedded in a circle, where what makes its comeback is not the normalcy associated with the status quo, but crisis, exception, revolution. In fact, what we are dealing with are two circles, one of them giving the impression of a pure cut or a break: a self-reproducing repetition of the dominant position that, like everything finite in Plato’s philosophy, is able to maintain itself only by deviating from and then reverting to its static stance; and a revolutionary circle woven of ruptures and radical shifts in position, of political time from the perspective of crises peppered with periods of apparent stability, the perspective of the interrupting recurrence, rather than of that which is interrupted. The dream of a permanent revolution, for its part, rebels against time in time, aspires to make the hiatus continuous, and proposes to turn the revolution into a novel status.

# THE ANTHROPOLOGY OF SOVIETISATION.

## LESZEK KOŁAKOWSKI AND CZESŁAW MIŁOSZ ABOUT THE ROADS TO MENTAL CAPTIVITY

Alain Besançon wrote in his article *Adieu à Kołakowski*, published in the “Commentaire” directly after death of Polish thinker and historian of ideas, that if it is necessary to place Leszek Kołakowski in some philosophical tradition, it seems to be the skeptical one.<sup>1</sup> As the author of *Main Currents of Marxism*, everything but a scientifically oriented philosopher or philosophizing scientist, Kołakowski didn't leave any complete anthropological theory behind. Most of his historical writings, as noticed Besançon in the over mentioned article, deal with the problem of religion and its relationships with the ideologies of the twentieth century, hence »the philosophical anthropology of Leszek Kołakowski« has first to be reconstructed on the basis of critical reading of his texts.

In the paper presented here I will interpret the anthropology of Kołakowski as at the same time philosophical and political one. Like Helmuth Plessner, who wrote his book *The Levels of the Organic and Man* to some extent as an answer to the naturalist as well as racist tendencies in the German anthropology

---

1 Alain Besançon, »Adieu a Kołakowski«, *Commentaire* 127 (2009), p. 760.

of his time,<sup>2</sup> Kołakowski developed his implicit philosophy of man in a specific historical and political context. As the most important factor, that determined the main directions of his philosophical reflection, I will point out in my paper, on the one hand, his initial engagement in the communist movement, followed by his active participation in installing system of »real socialism« in Poland. On the other hand, I will regard as such a determining factor the final abandonment by Kołakowski of Marxist ideology, that enabled him – in the words of Besançon – to »analyse retrospectively its perversion«.<sup>3</sup>

The central anthropological problem, faced by Kołakowski in result of those experiences, was – according to the subtitle of his dissertation *Individuum and Infinity* from 1959 about the philosophy of Spinoza – the antinomies of human freedom.<sup>4</sup> As I will argue below, it became for him such a problem the willingness of man to what the French philosopher of sixteen century, Étienne la Boétie called »voluntary servitude«<sup>5</sup> or, speaking with Erich Fromm, to »escape from freedom«.<sup>6</sup> In reference to Czesław Miłosz, who analyzed few years earlier in his book *The Captive Mind* both moral and socio-psychological premises of the identification of Polish intellectuals with communist state and described them from his part by using the metaphor of »Hegelian bite«,<sup>7</sup> I will attempt in my paper to reconstruct the answer given by Kołakowski to that question. Today, while facing contemporary national and social populism, being rampant on both sides of Atlantic, his anthropology of mental captivity seems to me by no means out of date.

20

2 Helmuth Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, Walter de Gruyter, Berlin und Leipzig 1928; cf. Sebastian Edinger, *Das Politische in der Ontologie der Person. Helmuth Plessners Philosophische Anthropologie im Verhältnis zu den Substanzontologien von Aristoteles und Edith Stein*, De Gruyter, Berlin/Boston 2017, S. 326–391.

3 Besançon, op. cit., p. 760.

4 Leszek Kołakowski, *Jednostka i nieskończoność. Wolność i antynomie wolności w filozofii Spinozy (The Individual and Infinity: Freedom and Antinomies of Freedom in the Philosophy of Spinoza)*, PWN, Warsaw 1959.

5 Etienne de La Boétie, *Discours de la servitude volontiere*, Petite Bibliothèque Payot, Paris 2002.

6 Erich Fromm, *Escape from freedom*, Farrar & Rinehart, Inc., New York 1941.

7 Czesław Miłosz, *The Captive Mind*, transl. by Jane Zielonko, Vintage Books, New York 1955.

## *Homo Sovieticus: How One Becomes What One Is*

That the human willingness to be submissive and to obey can be regarded as not just moral or psychological, but also anthropological problem, must not be obvious to someone, who identifies himself with a skeptical tradition. The well-known expression »homo sovieticus«, adopted by Alexandre Zinoviev as a title of his novel,<sup>8</sup> referred to the Soviet attempt to create a new man, a loyal to the communist state human identity, that had to be constructed, and not identified as some characteristic of human nature. As wrote Czesław Miłosz in his book from 1953, »The 'new man' is not merely a postulate. He is beginning to become a reality«. <sup>9</sup> Popularized in Poland by the religious and philosophical celebrity, the priest Józef Tischner,<sup>10</sup> the term »homo sovieticus« referred also in the Polish context rather to the historically shaped social and political attitude than to a human constant, some metaphysical or at least psycho-physical essence of that specific being. The referring by Tischner to that term aimed at explaining the unwillingness of the significant part of Polish population to accept the liberal-democratic change after 1989 by pointing out its socio-historical, and not natural or metaphysical determination.

21

In so far as the liberal oriented, so called open priest Józef Tischner focused by using the term »homo sovieticus« on the problem of liberating the Polish society from the historically determined, ideological captivity, Czesław Miłosz analyzed in his *Captive Mind* the reverse problem: he attempted to explain the possibility of sovietisation of man. As Polish poet and descendant of Lithuanian gentry, who served voluntary for several years directly after war as a cultural attaché the Polish state of workers and peasants, Miłosz made of his book a kind of political confession or political lyric. Besides confiding the reasons, why he himself, in his own words, »in spite of being distant from the Marxist orthodoxy, agreed to be a part of the administrative and propaganda

---

8 Alexandre Zinoviev, *Homo Sovieticus*, trans. par Jacques Michaut, Iulliard/L'Age d'Homme, Paris 1982.

9 Miłosz, *The Captive Mind*, p. 73.

10 Józef Tischner, *Etyka solidarności oraz Homo sovieticus (Ethics of Solidarity and Homo sovieticus)*, Znak, Kraków 1992.

---

machine«,<sup>11</sup> he tried to explain how the human mind functions in the people's democracies, while portraying four other Polish poets and writers, who also had capitulated, in some fashions, to the demands of the Communist state. Even though Miłosz didn't portray among them the political attitude taken by Leszek Kołakowski, at that time student of the Warsaw University,<sup>12</sup> his confessions seem to be not irrelevant also in regard to him, i.e. in regard to the motifs of both, captivating him and liberating him from the ideology of the so called Polish Workers Party. As Miłosz wrote in the preface to his book, he sought »to create afresh the stages by which the mind gives way to compulsion from without, and to trace the road along which men in people's democracies are led on to orthodoxy.«<sup>13</sup>

### The Captivating of the Polish Mind

22

Like Étienne la Boétie, who four hundred years earlier pointed out in his *Discours sur la servitude volontier*, that every tyranny must necessarily be grounded upon general popular acceptance,<sup>14</sup> Czesław Miłosz noticed in his book: »people in the West are often inclined to consider the lot of converted countries in terms of might and coercion. That is wrong. There is an internal longing for harmony and happiness that lies deeper than ordinary fear or the desire to escape misery or physical destruction.«<sup>15</sup> He stated about himself: »I agreed to serve, not for material reasons, but through conviction.«<sup>16</sup> While trying to grasp those profound human longings, that have enabled Polish intellectuals to adapt themselves and to convert not only to Marxist, but also Stalinist orthodoxy, Miłosz mentioned four key words, which should have shed at the

11 Czesław Miłosz, „Od autora”, in: *Zniewolony umysł*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2011.

12 Cf. W. Chudoba, *Leszek Kołakowski. Kronika życia i dzieła (Leszek Kołakowski. A Chronicle of His Life and Work)*, Warsaw 2014, IFiS PAN Publishers, p. 37 ff.

13 Miłosz, *The Captive Mind*, p. XI.

14 Cf. Murray N. Rothbard, *The Political Thought of Étienne de La Boétie*, in: É. de La Boétie, *The Politics of Obedience, The Discourse of Voluntary Servitude*, trans. by Harry Kurz, Ludwig von Mises Institute, Auburn/Alabama 2008, p. 12.

15 Miłosz, *The Captive Mind*, p. 5–6.

16 *Ibid.*, p. VII.

same time some light on the stages of the process of their acceptance and even approval of what he perceived as a modern form of tyranny.

The first such a key word was »the void«, an ideological emptiness, that arose in the Polish society after both moral and political bankruptcy of the Polish inter-war state, in Miłosz opinion, only completed by the outbreak of World War Two. He meant by that the lack of not only political religion, but also religion as such, understood as »the way of thinking of the whole social organism«. <sup>17</sup> The second key word mentioned by Miłosz was »the absurd«, the metaphysical feeling of the meaninglessness and inauthenticity of human existence prevailing at the postwar time. It resulted, as he wrote, in »an aversion to an atomized vision of life, to the mentality that isolates every phenomenon, such as eating, drinking, dressing, earning money, fornicating«, an aversion almost synonymous, as he noticed, »with what is known as hatred of the bourgeoisie«. <sup>18</sup> The third key word, aimed at explaining the conditions, that prepared Polish intellectuals to the voluntary servitude the communist state, was »the necessity«. As its chief characteristics Miłosz presented the fear of thinking for himself in the face of what Marx called »misery of philosophy«. It was the fear, wrote Miłosz, of sterility of thinking and writing »outside that one real stream whose vitality springs from its harmony with historical laws and the dynamics of reality«, the fear of disregarding the fact, presented by the Party orthodoxy as obvious, that »a man is no more than an instrument in an orchestra directed by the muse of History.« <sup>19</sup> As the fourth such a key word Miłosz presented the »success« and meant by that the growing conviction, that the whole world will be conquered by the communism in the role of New Faith. It resulted in historical fatalism, best expressed by Hegel in his dialectical statement on the rationality of all what is real. <sup>20</sup>

### Hegelian Bite

After 1989 Czesław Miłosz reduced all those four key words to the one and wrote, that the subject of his *Captive Mind* was »Hegelian bite, that the human

---

17 Ibid., p. 7.

18 Ibid, p. 10.

19 Ibid., p. 11.

20 Ibid., p. 16.

minds in our century are exposed to, as soon as they elevate themselves above the level of blessed naivety.«<sup>21</sup> He meant by that, that the philosophy of History emanating from Moscow was in the Polish context not just an abstract theory. As he wrote in the chapter of his book, entitled *Man, this enemy*, »it is a material force that uses guns, tanks, planes, and all the machines of war and oppression. All the crushing might of an armed state is hurled against any man who refuses to accept the New Faith. At the same time, Stalinism attacks him from within, saying his opposition is caused by his 'class consciousness', just as psychoanalysts accuse their foes of wanting to preserve their complexes.«<sup>22</sup>

24

Even if Miłosz didn't use the expression of so understood »Hegelian bite« in his book explicitly, the metaphorical meaning of the »bite« he exploited there to the full extent. The process of captivating of minds by the new faith and their subordinating to orthodoxy Miłosz described as follows: »there is a species of insect which injects its venom into a caterpillar; thus inoculated, the caterpillar lives on though it is paralyzed. The poisonous insect then lays its eggs in it, and the body of the caterpillar serves as a living larder for the young brood. Just so (though Marx and Engels never foresaw this use for their doctrine), the anaesthetic of dialectical materialism is injected into the mind of a man in the people's democracies. When his brain is duly paralyzed, the eggs of Stalinism are laid in it. As soon as you are a Marxist, the Party says to the patient, you must be a Stalinist, for there is no Marxism outside of Stalinism.«<sup>23</sup>

It is worth to notice, that the both components of the expression mentioned above, not only »bite«, but also »Hegelianism«, were understood by Miłosz metaphorically. »It has been said, he wrote in his book, that the twentieth century is notable for its synthetic products – synthetic rubber, synthetic gasoline, etc. Not to be outdone, the Party has processed an artificial dialectic whose only resemblance to Hegel's philosophy is purely superficial.«<sup>24</sup> Miłosz didn't hesitate to rewrite that sentence and to refer it to the Marxism itself: »let us not forget, he wrote, that the connection between the New Faith and Marx is rather superficial.«<sup>25</sup>

21 Czesław Miłosz, „Biesy”, in: *Ogród nauk, Norbertinum*, Lublin 1991, s. 120.

22 Miłosz, *The Captive Mind*, p. 211.

23 *Ibid.*, p. 210.

24 *Ibid.*

25 *Ibid.*, p. 70.

In so far as he regarded dialectical materialism, Russian-style, as nothing more than »nineteenth-century science vulgarized to the second power«,<sup>26</sup> Miłosz presented the voluntary servitude of the Polish intellectuals caused by such a bite as also something artificial, synthesized in the process of social conditioning, rather than rooted in the human nature. Even if he tried to grasp those »profound human longings« for harmony and happiness, which made the captivity of mind possible, even if he attempted to speak about them »as if one really could analyze what is the warm blood and the flesh, itself, of man«, he considered the functioning of human mind in the people's democracies to be everything but human. As he wrote, »the inhabitants of Western countries little realize that millions of their fellow-men, who seem superficially more or less similar to them, live in a world as fantastic as that of the men from Mars.«<sup>27</sup>

### **The Social Monkey**

**25**

There is no doubt, that both, the diagnosis of captivity of mind and the metaphor of »Hegelian bite« presuppose a kind of »philosophical anthropology«. Nevertheless, like in the writings of Leszek Kołakowski, it remains in the book of Czesław Miłosz rather implicit. He agrees ironically, that »the life in constant internal tension develops talents which are latent in man«, as well as that »the survival of those best adapted to mental acrobatics creates a human type that has been rare until now.«<sup>28</sup> The anthropology presupposed in *The Captive Mind* became not much more explicit when Miłosz attempts to describe the motifs of his decision to break up with the Party orthodoxy. »From outside, he wrote, it is easy to think of such a decision as an elementary consequence of one's hatred of tyranny. But in fact, it may spring from a number of motives, not all of them equally high-minded. My own decision, Miłosz confessed, proceeded not from the functioning of the reasoning mind, but from a revolt of the stomach. A man may persuade himself, by the most logical reasoning, that he will greatly benefit his health by swallowing live frogs; and, thus rationally

---

26 Ibid., p. 192.

27 Ibid., p. 74.

28 Ibid.



convinced, he may swallow a first frog, then the second; but at the third his stomach will revolt. In the same way, the growing influence of the doctrine on my way of thinking came up against the resistance of my whole nature.«<sup>29</sup>

The implicit anthropology of Czesław Miłosz, which his revolt against »Hegelian bite« resulted from, even though by no means synonym with that of the »natural human rights«, deeply contrasts with Kołakowski position. While trying to reconstruct the philosophy of man, that stood behind the retrospective analysis of the »perversity« of Marxist ideology delivered by him, one has to remember, that unlike Czesław Miłosz, who published *The Captive Mind* as a Polish refugee in America, Kołakowski wrote his *Individuum and Infinity* under censorship in Warsaw. It explains to some extent, why his main field of research became history of ideas and why his philosophical anthropology has to be first reconstructed. The Party, as Miłosz informed his reader from the West, fought in the early fifties in Poland »any tendency to delve into the depths of a human being, especially in literature and art. Whoever reflects on «man» in general, on his inner needs and longings, he wrote, is accused of bourgeois sentimentality.«<sup>30</sup> The censorship against any anthropology, that gone beyond the description of man's behavior as a member of a social group, Miłosz explained by pointing out, that the Party, treating man exclusively as the by-product of social forces, believed that he becomes the type of being he pictures himself to be, that he is nothing but a »social monkey.«<sup>31</sup> Therefore, in the opinion of Party's authorities, reported Miłosz, »if one forbids men to explore the depths of human nature, one destroys in them the urge to make such explorations; and the depths in themselves slowly become unreal.«<sup>32</sup>

26

### The History of Ideas as a Political Anthropology

The methodological standpoint, taken by Kołakowski in his book on the antinomies of freedom in the philosophy of Spinoza, turns out to be in that context not only philosophical, but also political declaration. He described it as an at-

29 Ibid., p. 10.

30 Ibid., p. 206.

31 Ibid.

32 Ibid.

tempt to present philosophy as a »science of man« and defined its ends as follows: »To interpret classical problems of philosophy as problems of moral nature, to translate metaphysical, anthropological and epistemological questions into the language suitable for expressing moral problems, to reveal their hidden human content; in other words, to present the problem of God as a problem of man, the problem of heaven and earth as a problem of human freedom, the problem of nature as a problem concerning the value of human life, and the problem of human nature as the problem of inter-human relationships.«<sup>33</sup>

As opposed to Czesław Miłosz, Kołakowski's decision to break up with the Stalinist orthodoxy thus didn't proceed from a revolt of stomach. As an insider of the Party, he attempted to overcome dialectical materialism Russian style in the process of reasoning, to defeat it on its own field, so to say from within, by the means of its immanent critique. What Kołakowski aimed at, was to create afresh an old opposition of *fides et ratio* and to set against the New Faith what could be called the New Reason. Especially in his 1950s articles he countered the party's, as he called it, »obsolete« Marxism with its »valid« version.<sup>34</sup> In the article *Intellectuals and the Communist Movement* he pointed out, that the ideology of the Party, that he belonged to, had taken on religious forms, complete with »revelation in the sphere of cognition, a system of magic and taboos, the existence of a caste of priests who monopolise the right to proclaim truths, a desire to absorb absolutely all forms of human life by ideology.«<sup>35</sup> Considered by the party's authorities as a »revisionist«, Kołakowski presented his revolted philosophical standpoint at that time rather in terms of »Marxist Protestantism«. He concluded his critique of party dogmatism by stating that, »in the currently prevailing situation in Marxist theory, one could truly wish for Karl Marx's resurrection.«<sup>36</sup>

---

33 Kołakowski, *Jednostka i nieskończoność*, p. 7.

34 Leszek Kołakowski, *Aktualne i nieaktualne pojęcie marksizmu (The Valid and Obsolete Conception of Marxism)*, in: *idem, Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone z lat 1955–1968*, t. 2, NOWA, Warszawa 1989, pp. 5–14.

35 Leszek Kołakowski, „Intelektualiści a ruch komunistyczny” (*Intellectuals and the communist movement*), in: *idem, Pochwała niekonsekwencji, op. cit.*, p. 95.

36 *Ibid.*, p. 97.

---

It is hard to say, to what extent the philosophical standpoint of »Marxist humanism« held by Leszek Kołakowski in the fifties as well as his attempt to overcome Marxist determinist approach to man as a »social monkey« on the way of history of ideas, has been taken by him so to say *bona fide*. On the one hand, one could try to understand his standpoint rather as a kind of political mimicry, that what Czesław Miłosz called in *The Captive Mind* »ketman«. <sup>37</sup> In so far as Miłosz defined ketman, in short, as self-realization against something, that in the people's democracies couldn't occur otherwise as by becoming an »actor«, the Marxism humanism of Kołakowski, from multiple points of view an oxymoron, one can interpret as a kind of masked philosophical anthropology, that to reconstruct would mean to break through to its esoteric »core«. On the other hand, in so far as for Marx the whole what is called the world history is nothing but the creation of man, it is nothing but history of ideas that has to be interpreted as *the* philosophical anthropology of Leszek Kołakowski in the proper sense. As he wrote in his essay *Karl Marx and the Classical Definition of Truth*, »there is in the entire universe no well so deep that a man could not, leaning over it, find his own face in the bottom«. <sup>38</sup>

37 "What is Ketman? I found its description in a book by Gobineau entitled *Religions and Philosophies of Central Asia*. (...) In trying to describe these new mores, we happen across a striking analogy in the Islamic civilization of the Middle East. Not only was the game played in defense of one's thoughts and feelings well-known there, but indeed it was transformed into a permanent institution and graced with the name of Ketman", Miłosz, *The Captive Mind*, p. 54.

38 Leszek Kołakowski, *Kultura i fetysze (Culture and Fetishes)*, PWN, Warszawa, 1967.

## References

Besançon, Alain (2009): »Adieu a Kołakowski«, *Commentaire* 127, (p.) 759–761.

La Boétie, Etienne de (2002): *Discours de la servitude volontiere*, Paris, Petite Bibliothèque Payot.

Edinger, Sebastian (2017): *Das Politische in der Ontologie der Person. Helmhuth Plessners Philosophische Anthropologie im Verhältnis zu den Substanzontologien von Aristoteles und Edith Stein*, Berlin/Boston, De Gruyter.

Fromm, Erich (1941): *Escape from freedom*, New York, Farrar & Rinehart, Inc.

Kołakowski, Leszek (1959): *Jednostka i nieskończoność. Wolność i antynomie wolności w filozofii Spinozy*, Warszawa, PWN.

Kołakowski, Leszek (1867): *Kultura i fetysze (Culture and Fetishes)*, Warszawa, PWN.

Kołakowski, Leszek (1989): „Intelektualiści a ruch komunistyczny” (*Intellectuals and the communist movement*), in: idem, *Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone z lat 1955–1968*, t. 2, Warszawa, NOWA, p. 92–102.

Miłosz, Czesław (1955): *The Captive Mind*, translated from the Polish by Jane Zielonko, New York, Vintage Books.

Plessner, Helmuth (1928), *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, Berlin und Leipzig, Walter de Gruyter.



# AUF DEM WEG ZUR GROSSEN POLITIK: „DER EUROPÄISCHE MENSCH UND DIE VERNICHTUNG DER NATIONEN“

### Nietzsches Kritik des Sozialismus. Die Welt verwandeln wollen

31

Sowohl Kritiker von Nietzsche, die sich einer demokratischen oder auf Gleichheit beruhenden Politik verpflichtet fühlen als auch Nietzscheleser, die die eine entgegen gesetzte Lesart verteidigen würden, nehmen ihren Ausgangspunkt bei Nietzsches Kritik des Sozialismus. Und doch übersehen beide Standpunkte Nietzsches umfassendere Perspektive und daher kümmern sich sowohl seine Kritiker als auch seine Bewunderer im Blick auf den Sozialismus ausschließlich um das, was sie für Nietzsches Aufmerksamkeit gegenüber den menschlichen Ungleichheiten halten, eben Nietzsches Aufmerksamkeit gegenüber Rangordnung, seine elitären Ansprüche, was dasselbe heißt wie: seine Perspektive des Perspektivischen. Statt Gleichheit zu fordern, ruft Nietzsche nach dem, was er für „die wahre Rede der Gerechtigkeit“ hält, nämlich: »Den Gleichen Gleiches, den Ungleichen Ungleiches,« und weiter: »Ungleiches niemals gleich machen« (GD, Streifzüge eines Unzeitgemäßen §48).

Nietzsches radikal-kritisches Konzept der Kritischen Theorie lange vor der Frankfurter Schule (obwohl und zwar von entscheidender Bedeutung für

---

Adorno und Horkheimer im Gegensatz zu Habermas)<sup>1</sup> fordert uns also dazu auf, den Ruf nach Gerechtigkeit zu überprüfen, ganz so wie er auch die ‚Moral‘ der Moral einer Prüfung unterzieht – also: Genealogie. In der Vermutung, die „Lehre von der Gleichheit!...“ sei ein erstrebenswertes Ziel oder Projekt, gehen wir davon aus, es bedürfe dazu einer unter dem Banner eben dieser Doktrin durchgeführten Veränderung der Welt eben dazu. So argumentieren Nietzsche-Transhumanisten, dass Nietzsche uns ermutigt, über alle anderen zu triumphieren, ein Thema, das neue technologische Entwicklungen nur verstärken werden. Und wenn Nietzsche wahrscheinlich nicht meinte, man solle eine Reihe von kybernetischen und Nutrazeutik-Tricks verwenden, um diesen Triumph zu sichern – das ist nichts anderes als die heutige jüngste Manifestation des asketischen Ideals – so kann man doch ihre Begeisterung verstehen.

32

Doch die Dinge sind stets komplizierter als man denkt und die Tatsache, dass eine bestimmte Umkehrung von Werten über ein früheres Ideal endlich gesiegt hat, kann eine Reihe versteckter Motive und Taktiken umfassen. Wir lieben Hacks und geheime Techniken, weil der beste Kandidat nicht immer gewinnt. Warum also nicht die Quoten kippen? Wie Nietzsche zeigt, gleicht die Gefahr der Ideologie hier eben jener Inversion des Denkens, wie wir sie auch in der geheimen oder maskierten Selbstbehauptung, die dem modernen Ideal von Moral innewohnt, wiederfinden.

Sein Heilmittel dagegen ist die Umwertung, die den kritischen Denker zu der Frage *cui bono* auffordert, das heißt dazu, nach dem absoluten Wert dieses Wertes zu fragen, nach dem also, der davon profitiert, ein ursprünglich Gutes zu benennen und den eigentlich völlig unzureichenden Gegensatz von „Gut“ und „Böse“ aufzureißen.

Wir reden hier wohlbemerkt einzig und allein von der Gesellschaft, in der angeblich Männer und Frauen gleich sind, die Klassen nivilliert, ähnlich

---

1 Siehe weiter dazu Babich, “Towards Nietzsche’s ‘Critical’ Theory — Science, Art, Life and Creative Economics” in: Helmut Heit u. Sigga Thorgeirsdottir (Hg.), *Nietzsche als Kritiker und Denker der Transformation* (Berlin: de Gruyter, 2016), S. 112–133 und, neben den anderen aufschlussreichen Beiträgen zu diesem Sammelband als ganzes, “Habermas, Nietzsche, and the Future of Critique: Irrationality, The Will to Power, and War” in: Babich (Hg.) *Nietzsche, Habermas, and Critical Theory* (Amherst, NY: Humanity Books, 2004), pp. 13–46.

die Gegensätze von Reich und Arm, Gesund und Krank, Schwach und Stark, Christ und Jude, Europäer und Nichteuropäer und, nicht zu vergessen, Abendländer und Nicht-Abendländer, wenn auch nur weil schon dies, Abend- und Morgenland, und vielleicht mehr noch Nord und Süd von zentraler, ja entscheidende Wichtigkeit sind, um von Bruno Latours quasi-hermeneutischer Existenzweisen auszugehen. Eine Anthropologie der Modernen hier Abstand zu nehmen, nicht etwa, weil das, was er in diesem ‚Projekt‘ schreibt ist falsch, sondern weil noch mehr Überlegungen dazu erforderlich ist.

In Bezug auf die „Lehre von der Gleichheit“ sollten wir, laut Nietzsche, eigentlich auf der Hut sein, denn sie steht nicht nur maskiert sondern in einen vielfarbigen Mantel gehüllt im besten Licht einer ‚Regenbogenpolitik‘: „... Aber es giebt gar kein giftigeres Gift: denn sie scheint von der Gerechtigkeit selbst gepredigt, während sie das Ende der Gerechtigkeit ist. ...“ (GD, Streifzüge eines Unzeitgemäßen, §48). Nietzsche argumentiert nicht gegen Gleichheit als solche sondern gegen die Gleichheit an sich denn es gibt keine Gleichheit und insofern wäre die Behauptung der Gerechtigkeit selbst unmöglich und würde lediglich unserer beschränkten Sichtweise entsprechen. Einer Kurzsichtigkeit.. die wir aus ideologischen Gründen gerne willkommen heißen. Doch wozu?

Was Nietzsche in seiner Götzendämmerung als das Dionysische bezeichnet, lässt sich auch im Vokabular der Architektur wiedergeben, im Sinne einer dionysischen Architektur (wenn auch nicht als Anleitung für Kapitalisten, die sich für Ayn Rands Der ewige Quell begeistern), wenn man ihrem Einfluss und Stil nachspürt in Nietzsches Rede von Größe in Stil und Politik.

Der folgende Satz lässt uns straucheln und ausscheren, sofern wir den Begriff der Größe im Fahrwasser der ‚großen Politik‘ und der „Nietzscheschen Kriege“ lesen, wie die Journalisten des Ersten Weltkrieges sie wohl genannt hätten, wenn wir also den Zusammenhang vergessen, als hätte Nietzsche seinen Aphorismus nicht eng, nicht klein genug für uns gestrickt: „Das höchste Gefühl von Macht und Sicherheit kommt in Dem zum Ausdruck, was großen Stil hat.“ (Ebd.) Der musikalische Zusammenklang, nach dem Nietzsche sucht, findet sich in der gefrorenen Musik der Architektur wieder: „die Macht, die keinen Beweis mehr nöthig hat... die ohne Bewußtsein davon lebt, daß es Widerspruch gegen sie giebt; die in sich ruht, fatalistisch, ein Gesetz unter Gesetzen: Das redet als großer Stil von sich.“ (GD, Streifzüge eines Unzeit-



gemäß 11) Der Interpret, der dem im Blick auf Nietzsches große Politik Gerechtigkeit widerfahren lassen könnte, müsste über Musik sprechen – Nietzsches Antipoden Rousseau ausgenommen, das heißt Beethoven (und dies würde uns zu Adorno führen).

Am Ende, in der Mitte wie zu Beginn seiner intellektuellen Arbeit, die mit der Geburt der Tragödie einsetzt, untersuchte Nietzsche die Naturgeschichte von Leben und Macht in den Individuen, den Kulturen und der Geschichte. Ohne die Verheißungen des Christentums, ohne das Ideal der Erlösung gibt es hier nur Aufstieg und Untergang, Überfluss und Mangel oder Verfall. Diese Dinge für gleich zu erklären, bedeutet, die Optik des Lebens auszublenden, wobei diese Aussage nicht bedeutet, Nietzsche zu einem Verteidiger des Risiko- oder Aasgeier-Kapitalismus zu machen.

**34**

Nietzsche blickt stattdessen auf die Kunst, denn was ihn vor allem interessiert, ist das Leben. Die Wissenschaft (dies bildet die Schwachstelle des dialektischen Materialismus und wir können hier Bezug nehmen auf die Kritik der Dialektik, ihrer Genese und Entwicklung hin zur Dekadenz, wie Nietzsches sie am ‚Problem Sokrates‘ entfaltet), die Wissenschaft wurde, wie Nietzsche immer wieder behauptet, als solche nur möglich durch ihre Vorformen in Magie, Alchemie und Religion. Heute, in ihrer vollendeten Form ist sie eine Erbin, vielleicht die einzige, der Religion – das wollte schon zu Nietzsches Zeiten niemand glauben, selbst nachdem er in seiner Unzeitgemäßen Betrachtung die aufgeklärte Theologie eines David Friedrich Strauß, Schriftsteller und Theologe, ins Visier nahm, was nur eine andere Form der Beschreibung dessen ist, wie man ein aufgeklärter Reformtheologe (und was sind evangelische Theologen anderes) werden kann zur Erbauung und zum Vergnügen und nicht zuletzt zum höchst-persönlichen Vorteil, sozusagen ein Deepak Chopra des 21. Jahrhunderts oder ein Dale Carnegie des 20. Jahrhunderts, der einen lehrt, wie man dabei zu ‚Freunden‘, medial-digitalem Einfluss und zu schnellem Geld kommt.

Das ist der härteste Teil von Nietzsches Kritik dieser aufgeklärten Theologie, Psychologie, Biologie (das betrifft Darwin und Malthus), Ökonomie (Carlyle und Malthus) – vergesst Malthus nicht, sagt uns Nietzsche, und verwechselt niemals Malthus‘ Visionen mit irgendetwas in der Realität! Das bedeutet nicht, dass wir die Welt nicht durch Malthus’sche Augen betrachten. Doch, wir

tun genau das und daher sehen wir überall Mangel und Verknappung, die uns dazu zwingen, anzuhäufen oder zu zerstören, zum Beispiel Wälder abzuholzen mittels Agent Orange und seinen Derivaten in Afrika, Asien oder Südamerika, alles Grüne zu vernichten mitsamt dem, was einst hier lebte, unseres mehr als nur hochtechnisierten, motorisierten, sondern Monsanto-getreuen Ackerbaus wegen oder auch nur, um zu den Bergen zu gelangen, deren wir meinen zu unserer eigenen Zerstörung zu bedürfen, seltene Erden (schöne, aber faktisch ironische Benennung!), nach Gas fracken, nicht, weil wir keine Ölreserven mehr hätten (haben wir vorrätig), sondern um ausreichend sicherzustellen, dass es sich dabei nicht möglicherweise um ein Mangel handelt (man denkt nicht an das Grundwasser). Geologen im Auftrag von irgendwelchen Gesellschaften lügen, alle Wissenschaftler leben für nichts als Fördergelder. Auf diese Weise schaffen wir eine Welt nach unserem eigenen Malthus'schen Bilde.

Wenn Nietzsche nie abließ von seinem eigenen Unterfangen, die kritische Frage nach der Wissenschaft aufzuwerfen, sie gewissermaßen selbst infrage zu stellen, die Wissenschaft selbst, wie er sagt, als eine Frage, so dass wir schließlich, wie er immer wieder betont, dahin gelangen können, uns selbst, wie wir es noch keineswegs tun, zu kennen – „Man muß wissen, wer man ist...“ (GD, Streifzüge eines Unzeitgemäßen, §7) –, dann liegt hier der Grund, warum seine kritische Theorie letztlich gesellschaftlicher Natur ist.

### ***Menschliches, Allzumenschliches lesen. Nietzsches ‚guten Europäer‘***

Etliche Forscher haben über Nietzsches ‚guten Europäer‘ geschrieben, über dieses Ideal jenseits des guten Deutschen, des guten Franzosen oder Engländers. Nimmt man den Begriff „gut“ über den europäischen Kontext hinaus, könnte man auch vom guten Amerikaner, vom guten Asiaten oder vom guten „Nah-Ostler“ sprechen – und damit wären wir bei der gegenwärtigen Flüchtlingskrise angelangt.

Hier möchte ich mich mit diesem Begriff im Zusammenhang von *Menschliches, Allzumenschliches* beschäftigen, einem Buch, das vor allem Leserinnen und Leser anlockt, die sich in den Kapitelanordnungen und -sprüngen des ersten Bandes (1878) verlieren, und denen es oft nicht gelingt, sich auch nur

---

ansatzweise zu dem fortzubewegen, was dann den zweiten Band ausmachen wird, nämlich die *Vermischten Meinungen und Sprüche* (1879). Und nur die Wenigsten unter den Nietzscheforscher haben sich mit dem reflexiven Diskurs als solchem zwischen dem *Wanderer und seinem Schatten* (1880) befasst. So lässt Nietzsche seine Vorrede zum zweiten Band mit einer nützlichen Überlegung à la Wittgenstein beginnen: „Man soll nur reden, wo man nicht schweigen darf; und nur von dem reden, was man überwunden hat, – alles Andere ist Geschwätz, ‚Litteratur‘, Mangel an Zucht.“

Ein Buch, das als ein Buch für „freie Geister“ erklärt wird, scheint ein überaus freies Buch zu sein, sogar eines, das einem wenig abverlangt. Doch hier handelt es sich um ein (aus verschiedenen Gründen) schwieriges Buch, und zwar für Nietzsche-Spezialisten wie für Laien gleichermaßen.<sup>2</sup>

36

Allgemein neigt die Forschung allesamt Nietzsches Denken in drei Phasen aufzuteilen. Man spricht gerne von einer „frühen Periode“ – das heißt, irgendwie „noch nicht“ Nietzsche –, einer zweiten Periode – für vielen fängt das an mit die Phase des „freien Geistes“, zu der *Menschliches, Allzumenschliches* gehört, sowie auch die *Morgenröthe* und der erste Teil von *Die fröhliche Wissenschaft*, die daher eine Art Schichtkuchen-Buch darstellt, da die ersten vier Teile der Ausgabe von 1882 gipfeln in Zarathustras Prolog als der letzte Abschnitt „*Incipit tragoedia*,“ §342. Dies ist ein entscheidenes Detail und Nietzsche fährt fort, als einzelne Bücher nacheinander zu veröffentlichen, die einzelnen Teile, 1-3 von Zarathustra, bevor er das fünfte und letzte Buch zur 1887er Ausgabe von *Die fröhliche Wissenschaft* hinzufügt.

Die Frage, die mich hier beschäftigt, ist allerdings ausschließlich die, wie wir *Menschliches, Allzumenschliches* eigentlich zu lesen haben. Als Akademiker wissen wir aber bereits im Voraus, wie es sich gehört ein Buch zu lesen: ganz einfach. Man macht mit der ersten Seite den Anfang und liest es dann bis zu Ende durch. Und schon hier stoßen wir auf die Schwierigkeit, diesen „An-

2 Wenn man es Studierenden in einem Einführungsseminar an der Uni nahebringen muss, wie es mir obliegt, wird man sich dieser Schwierigkeiten vielleicht eindringlicher bewusst. Siehe weiter, Babich, “Nietzsche’s Influence and Meaning Today,” in: Ekaterina Polyakova und Yulia Sineokayau, *Фридрих Ницше: наследие и проект*. М.: Культурная революция./*Friedrich Nietzsche: Heritage and Prospects*, Moscow, Cultural Revolution, 2018), S. 391–406.

fang“ bei Nietzsche zu finden, der seine Bücher stets wiederkehrend, ja scheinbar so oft wie möglich veröffentlicht hat. Er hatte zudem den Hang, exemplarisch der Regel zu folgen, dass ein Autor die Einführung zu einem Text jeweils erst ganz am Schluss hinzufügt, so dass er seine Vorreden oft erst viele Jahre nach der Niederschrift des Buches selbst verfasste.<sup>3</sup> Demzufolge schrieb er die Vorrede zu *Menschliches, Allzumenschliches* auch erst, nachdem er 1886 alle drei Bände gemeinsam veröffentlicht hatte. In der ursprünglichen Erstausgabe von 1878 hatte er dem Leser noch eine Art epigraphisches Motto an die Hand gegeben, in dem er auf der linken Seite einen örtlichen, zeitlichen und auf eine elliptische Weise affektiven Hinweis anbrachte<sup>4</sup> und auf der gegenüberliegenden rechten Seite – „An Stelle einer Vorrede“ – eine „aus dem Lateinischen des *Cartesius*“ übersetzte Passage zitiert, die von Descartes' eigener Suche nach ganz bestimmten Lesern zeugt. Die von Nietzsche 1886 hinzugefügte einführende „Vorrede“ fungiert somit nicht zuletzt als Teil der Publikationsgeschichte seines Buches.

Es ist mir oft genug und immer mit grossem Befremden ausgedrückt worden, dass es etwas Gemeinsames und Auszeichnendes an allen meinen Schriften gäbe, von der „Geburt der Tragödie“ an bis zum letztthin veröffentlichten „Vorspiel einer Philosophie der Zukunft“: sie enthielten allesammt, hat man mir gesagt, Schlingen und Netze für unvorsichtige Vögel und beinahe eine beständige unvermerkte Aufforderung zur Umkehrung gewohnter Werthschätzungen und geschätzter Gewohnheiten. Wie? *Alles* nur – menschlich-allzumenschlich? [...] Man

---

3 Dem Problem der zeitlichen Nachbarschaft muss man jenes hinzufügen, dass Nietzsche seine Vorreden direkt an den Leser adressierte, was die Texte nicht unbedingt zugänglicher macht. Deshalb möchte ich eine der problematischsten Vorreden in Erinnerung rufen, in welcher der berüchtigte und noch immer nicht geknackte Satz formuliert wird: „Vorausgesetzt das die Wahrheit ein Weib ist –, wie?“ (GM *Vorrede*)

4 Erstmals 1878 richtete sich Nietzsche mit der folgenden kleinen Bemerkung unmittelbar an den Leser: „Dieses monologische Buch, welches in Sorrent während eines Winteraufenthaltes (1876 auf 1877) entstand, würde jetzt der Oeffentlichkeit nicht übergeben werden, wenn nicht die Nähe des 30 Mai 1878 den Wunsch aller lebhaft erregt hätte, einem der der grössten Befreier des Geistes zur rechten Stunde eine persönliche Huldigung darzubringen.“

---

hat meine Schriften eine Schule des Verdachts genannt, noch mehr der Verachtung, glücklicherweise auch des Muthes, ja der Verwegenheit. (MM, *Vorrede*; KSA 2, 13)

Es ist bekannt, wie nachhaltig sich Nietzsche mit der ausbleibenden Rezeption seiner Bücher selber beschäftigt hat. Wir sollten das Projekt dieses Buches daher als eines begreifen, in dem sämtliche Hauptstücke – vom ersten, überschrieben mit *Von den ersten und letzten Dingen*, bis zum abschließenden neunten Hauptstück *Der Mensch mit sich allein* – miteinander korrespondieren.

Angesichts der gescheiterten Rezeption seines ersten Buches, für wen schreibt Nietzsche sein faszinierend betitelt *Menschliches, Allzumenschliches*? Aber sobald wir diese Frage stellen, glauben wir, dass wir die Antwort haben: Es müssen wir selbst sein, seine Leser. Also glauben viele von uns gerne als dafür auserkoren, zu Nietzsches ernanntem Weggefährten „in Blindheit“, wie er sagt, zu werden, frei von Verdacht und Fragezeichen, die unsere Geselligkeit mit Nietzsche empfindlich stören könnten. Infolgedessen, und dies erklärt das zunehmende Interesse an Nietzsches sogenannter Mittelperiode, besonders für englischsprachige Gelehrte, aber auch für französischsprachige Experten, betrachten sich viele von Nietzsches Lesern als „Freigeister“. Nietzsche jedoch verwendet diesen Begriff in Anführungszeichen, denn der „freie Geist“ entspricht zugleich einer reinen Konvention. In der Tat, Nietzsche ihn, wie er sagt, in Ermangelung von Besserem schliesslich „*erfunden*“, denn

38

[...] dergleichen „freie Geister“ giebt es nicht, gab es nicht, — aber ich hatte sie damals, wie gesagt, zur Gesellschaft nöthig, um guter Dinge zu bleiben inmitten schlimmer Dinge (Krankheit, Vereinsamung, Fremde, Acedia, Unthätigkeit): als tapfere Gesellen und Gespenster, mit denen man schwätzt und lacht, wenn man Lust hat zu schwätzen und zu lachen, und die man zum Teufel schickt, wenn sie langweilig werden, — als ein Schadenersatz für mangelnde Freunde. (Ibid., §ii; KSA 2, 15)

Wenn nun solche freien Geister schon *nicht* als wirklich existent behauptet werden können, so sind wir doch (wie Nietzsche selbst) frei, so zu tun, *als ob* es sie gäbe: sie hervorzuzaubern, wenn man sie braucht, und abblitzen zu las-

sen, wenn man sie nicht haben will. Und tatsächlich haben wir ja heute solche Virtuelle-freien Geister an der Hand, auf Facebook oder Twitter, Freunde, die nur solche sind, wenn wir sie brauchen – und deren Nachrichten weggedrückt bzw. stummgeschaltet werden, wenn wir sie nicht gebrauchen können. Man kann Nietzsche aber heute nicht nur als einen Wahrsager lesen, der in seinem Schreiben das gegenwärtige digitale Zeitalter vorausgesehen hat, sondern auch als jemanden, der nichts Geringeres und Zeitgemäßeres im Blick hatte als einen Begriff von Europa.<sup>5</sup>

### **„Der gute Europäer“ oder: Nietzsche und die EU. Der Brexit-Effekt**

In unserem durchaus unhistorischen Begeisterung, Nietzsche als unseren eigenen Zeitgenossen zu lesen, riskieren wir allerdings, zu vergessen, ihn zugleich im Zusammenhang *seiner eigenen Epoche* und unter seinen eigenen Zeitgenossen zu verstehen. Wir sollten also Überlegungen zu Nietzsche und der Geschichte, wie sie etwa von Christian Emden oder Manuel Dries oder Thomas Brobjer angestellt werden, im Kopf behalten, ebenso wie die anderer Forscher, die über Nietzsches Reisen schreiben oder über seine Verflechtungen mit der Disziplin der Geschichte als solcher, wobei man sich hier meiner Ansicht nach nicht ausschließlich auf die zweite der *Unzeitgemäßen Betrachtungen* beschränken sollte. Folglich gibt es unter den Nietzsche-Lesern zum einen Forscher im buchstäblich Sinne, während sich andere (wie man im Blick auf Emden und Dies festhalten sollte) mit dem beschäftigen, was die analytische Philosophie als „Geschichte der Philosophie“ benennt.

Dennoch scheint gerade diese Unzeitgemäßheit zugleich das eigentliche Ziel Nietzsches zu sein, vor allem in dem Abschnitt, den man als den *locus*

---

5 „Dass es dergleichen freie Geister einmal geben könnte, dass unser Europa unter seinen Söhnen von Morgen und Uebermorgen solche muntere und verwegene Gesellen haben wird, leibhaft und handgreiflich und nicht nur, wie in meinem Falle, als Schemen und Einsiedler-Schattenspiel: daran möchte ich am wenigsten zweifeln. Ich sehe sie bereits kommen, langsam, langsam; und vielleicht thue ich etwas, um ihr Kommen zu beschleunigen, wenn ich zum Voraus beschreibe, unter welchen Schicksalen ich sie entstehn, auf welchen Wegen ich sie kommen sehe? –, (Ibid.)

*classicus* des „guten Europäers“<sup>6</sup> bezeichnen könnte, eben in der folgenden unzeitgemäßen Annahme, man solle

sich nur ungescheut als *guten Europäer* ausgeben und durch die That an der Verschmelzung der Nationen arbeiten: wobei die Deutschen durch ihre alte bewährte Eigenschaft, *Dolmetscher und Vermittler der Völker* zu sein, mitzuhelfen vermögen. (MM §475)

„Beiläufig“, so fährt Nietzsche fort, sei „das ganze Problem der Juden“ nur innerhalb der nationalen Staaten vorhanden, insofern hier überall ihre Thatkräftigkeit und höhere Intelligenz, ihr in langer Leidenschule von Geschlecht zu Geschlecht angehäuften Geist- und Willens-Capital, in einem neid- und hasserweckenden Maasse zum Uebergewicht kommen muss, so dass die litterarische Unart fast in allen jetzigen Nationen überhand nimmt – und zwar je mehr diese sich wieder national gebärden –, die Juden als Sündenböcke aller möglichen öffentlichen und inneren Uebelstände zur Schlachtbank zu führen. (Ibid.)

40

Nietzsche versichert hier, dass wir, wenn wir nur zu der durchaus wörtlich gemeinten „Vernichtung der Nationen“ und dem Ideal der „Erzeugung einer möglichst kräftigen europäischen Mischrasse“ gelangen würden, zugleich eine Lösung des ‚Judenproblems‘ hätten. Dann nämlich wäre „der Jude als Ingredienz ebenso brauchbar und erwünscht, als irgend ein anderer nationaler Rest“ – und man könnte sich eine solche Lösung (auch wenn dies eine andere Argumentation verlangen würde, um die Sache voranzutreiben) ebenso für das ‚islamische Problem‘ vorstellen.

<sup>6</sup> Um sicherzugehen greift Nietzsche diesen Punkt in FW §357, in einem Abschnitt, der mit „Zum alten Probleme: „was ist deutsch?“ überschrieben ist, erneut auf, und wieder in FW §377 „Wir Heimatlosen“ sowie am Ende von *Zur Genealogie der Moral* III:27; und er schließt seine einleitenden Worte zu *Jenseits von Gut und Böse* mit den Worten: „Aber wir, die wir weder Jesuiten, noch Demokraten, noch selbst Deutsche genug sind, wir guten Europäer und freien, sehr freien Geister –“ (JGB, *Preface*). Eine Nachlassnotiz fasst diese Reihe von Überlegungen wie folgt zusammen: „der Unstäte, Heimatlose, Wanderer – der sein Volk verlernt hat zu lieben, weil er viele Völker liebt, der gute Europäer.“ KSA 11, 31 [10], 362.

Der Hinweis auf die Rasse ist entscheidend, da Nietzsche diesbezüglich auch von den Deutschen und anderen Nationalitäten auf die gleiche Weise spricht wie von den Juden, insofern es letztlich die Religion sein soll, die hier die Schlüsselfunktion hat. Diese führt ihn sodann zu einer Reflexion über die Verbindung von Orient und Okzident, Athen und Jerusalem, die ich im Blick auf meine eigenen Überlegungen zur Betrachtung der Religion im Achten Hauptstück später aufgreifen werde.

Hier hilft es zunächst weiter, sich das Erste Hauptstück *Von den ersten und letzten Dingen* als einen ebenso strategischen wie zweckmäßigen Wegweiser in Erinnerung zu rufen. Um uns also den Beginn des Achten Hauptstücks zu vergegenwärtigen, sehen wir uns den Titel des ersten Aphorismus an: „*Um das Wort bitten.*“ (MM § 438; KSA 2, 285) „Um das Wort zu bitten“ – diese Art zu sprechen erinnert an jemanden, der sich (wenn er sich auch nicht gerade im Sinne von Hölderlins Scardanelli als *Unterthan* versteht) gegenüber einem *Befehl* verhält. Es ist die Sprache der „militärischen Schule des Lebens“, will sagen: der „Kriegsschule des Lebens,“ die eine so starke Wirkung auf Nietzsche hatte, dass er diese Miliärschule beschwört, um sie seinem ersten Buch bei seiner Wiederveröffentlichung „zum Geleit“ zu geben.

Wir haben oben schon angemerkt, dass Nietzsche es sich zur Gewohnheit machte, seine Bücher immer wieder zu überarbeiten, etwa in dem ebenso berühmten wie entschiedenen „Versuch einer Selbstkritik“, den er im Spätsommer 1886 in Sils Maria niederschrieb. Dieser „Versuch einer Selbstkritik“ schwankt zwischen dem modernen, selbstbezogenen Sinn einer Selbsteinschätzung oder -überprüfung bewusster Absichten und Intentionen, und der kantischen Kritik, die Nietzsche ja ebenfalls in seinem ersten Buch beschäftigt hat. Hier hatte Nietzsche ja keinesweg verkündet, der erste zu sein, der die jüdische Frage benennt oder die katholische oder, wenn wir so wollen, das *deutsche Problem*, auch nicht der erste, der das griechische Problem als solche (unter Altphilologen betrachtet) in Angriff nimmt, sondern vielmehr der erste zu sein, die „Wissenschaft zum ersten Male als problematisch, als fragwürdig gefasst“ hat (GT §ii). Ich erwähne das nicht nur, weil mir die Fragen nach der Wissenschaft, nach Wahrheit, Vernunft und Logik ohnehin dauernd präsent sind, sondern auch, weil Nietzsche in den neun Hauptstücken von *Menschliches, Allzumenschliches* durchaus mehr macht, als einfach nur verschiedene



Abhandlungen aneinanderzureihen. Es ist das Problem der Wissenschaft, das ihn beschäftigt, eines, das für Nietzsche, der sich ja letztlich um die unwissenschaftliche Gefahr eines Triumphes der Methode über die Wissenschaft sorgte, als solches nicht unbedingt eine methodologische Reflexion verlangt. Man sollte daher daran erinnern, dass der „Versuch einer Selbstkritik“ von 1886 erneut den ganzen Kontext seines ersten Buches beschwört, das während der seelischen Schlachten um das verfasst wurde, was dann zum Geist des „guten Europäers“ werden sollte, nocheinmal, nämlich zur Zeit „des deutsch-französischen Krieges von 1870/71“, in dem, wie Nietzsche schreibt, „die Donner der Schlacht von Wörth über Europa weggingen.“ (GT §i) In seinem Einführungsparagrafen bringt Nietzsche zudem ein persönliches Detail ein – er spricht davon, er sei, „als man in Versailles über den Frieden berieth“, „langsam von einer aus dem Felde heimgebrachten Krankheit genesend“ (ibid.) gewesen und habe „unter den Mauern von Metz“ über das „Kunstwerk des Pessimismus“ nachgedacht und sich gefragt, ob dieser insbesondere „bei uns, den ‚modernen‘ Menschen und Europäern“, tatsächlich „*nothwendig* das Zeichen des Niedergangs, Verfalls, des Missrathenseins, der ermüdeten und geschwächten Instinkte“ sei.

Ich zitiere all das, um die Überlegungen zu diesem ersten Buches mit dem vorletzten Abschnitt des ersten Bandes von *Menschliches, Allzumenschliches* zusammenzubringen, wo Nietzsche folgende Beobachtung formuliert: „Der demagogische Charakter und die Absicht, auf die Massen zu wirken, ist gegenwärtig allen politischen Parteien gemeinsam [...]“. Was er dabei im Blick hat, ist die Vermutung, dass dies zwingend für *alle* politischen Prinzipien gilt, die mit der Masse umgehen. Wenn wir diese Einsicht auf die Parteien von Donald Trump und Theresa May bzw. Jeremy Corbin und Angela Merkel – ganz zu schweigen von der AfD usw. – übertragen, gewinnt man den Eindruck, dass Nietzsche uns wirklich auf eine sozusagen übersinnliche Art in die Karten guckt ist, als würde er tatsächlich unmittelbar zu uns, seinen Lesern, sprechen, und zwar über unsere heutigen Belange, bis hin zu den brandaktuellen, sprichwörtlich an die Wand gemalten „Alfresco-Dummheiten“.

Nietzsche fährt dann Schritt für Schritt fort, erst vom „Geblüt“ zu sprechen (*Menschliches, Allzumenschliches*, §440), dann von der bereits erwähnten „Subordination“ (§441) und dem „Volksheere“ (§442). Er nimmt in die-

sen Überlegungen Abstand von irgendwelchen Idealvorstellungen und zieht vielmehr Parallelen zu jener Geschichte, die ihm zugleich als Philologen am Herzen lag: „Aber wie die Griechen in Griechenblut wütheten, so [wüten jetzt] die Europäer jetzt in Europäerblut [...]“. Und indem er das Herzstück seiner späteren Überlegungen zu dem geistigen und seelischen Tribut dessen antizipiert, was er als „Große Politik“ bezeichnen wird, hält er fest, dass dabei

relativ am meisten immer die Höchstgebildeten zum Opfer gebracht [werden], Die, welche eine reichliche und gute Nachkommenschaft verbürgen; Solche nämlich stehen im Kampfe voran, als Befehlende, und setzen sich überdiess, ihres höheren Ehrgeizes wegen, den Gefahren am meisten aus. (§442)

Dieser Aspekt sedimentiert Nietzsches Analyse der Umwertung aller Werte als Schachzug und Triumph der sogenannten Sklavenmoral, und zwar weniger im Sinne einer Schlussfolgerung als eines Motors, etwa wenn er schreibt: „Zu Ungunsten des Krieges kann man sagen: er macht den Sieger dumm, den Besiegten boshaft.“ (§444) Denn weil Nietzsche eine längerfristige historische Perspektive einnimmt, ist er in der Lage, auf eine unmittelbar zerstörerische und doch auf provozierende Weise verheißungsvolle Wirkung des Krieges hinzuweisen: „er barbarisirt in beiden eben genannten Wirkungen und macht dadurch natürlicher; er ist für die Cultur Schlaf oder Winterszeit, der Mensch kommt kräftiger zum Guten und Bösen aus ihm heraus.“

Es ist hier die in sich einkehrende Verbindung „gut *und* böse“, die zählt: Die Menschlichkeit wird, wie er in *Zur Genealogie der Moral* schreibt, „zum ersten Mal interessant“.

Hier erfahren wir etwas von Nietzsches Kritik sowohl der Fürsten und Politiker als auch des Sozialismus und der Revolution — und in erster Linie interessiert natürlich immer das Geschäft. Was den Sozialismus betrifft, funktioniert der Scharfsinn der Kritik Nietzsches üblicherweise ohne Erläuterungen, ohne irgendeine Begründung, auf die wir immer so versessen sind, wenn wir Nietzsche für den Faschismus oder Kapitalismus — ganz gleich, ob in denunziatorischer oder verteidigender Hinsicht — tauglich machen wollen. Das Problem des Sozialismus hängt nämlich mit der grundsätzlichen Frage

---

zusammen, ob er „*wirklich* die Erhebung der Jahrtausende lang Gedrückten, Niedergehaltenen gegen ihre Unterdrücker ist“ (MM §446) oder nicht vielmehr etwas ganz anderes.

Wenn Nietzsche das übliche marxistische Argument wiederholt, der Sozialismus werde „Rechte“ erst dann durchsetzen können, wenn Krieg drohe, dann zielt dies auf eine andere Form von Empfindlichkeit, denn hier geht es jeweils um das, was Nietzsche als persönliche „Nutzen-Kalkulation“ bezeichnet. Es ist dieses Kalkül, was den Sklavenaufstand einer Umwertung der Werte wie auch weltweit jede andere Revolution vorangetrieben hat, und aus diesem Grund kommt es auch niemals zum Sozialismus. Was an seiner statt auftaucht, entspringt viel eher der Macht als der Gerechtigkeit, wie es ja auch der Titel des entsprechenden Aphorismus nahelegt: „wenn aber dann das kluge Rechnen auf möglichste Erhaltung und Zuträglichkeit auf Seiten beider Parteien das Verlangen nach einem Vertrag entstehen lässt. Ohne Vertrag kein Recht.“ (MM § 446) Und eben auch keinen Sozialismus. Wenn Nietzsche also in einem späteren Aphorismus über *Besitz und Gerechtigkeit* (§452) nachdenkt, ist seine Behauptung nur konsequent, dass das, was wirklich not tut, niemals eintreten wird. Der Wille zur Macht findet sich auf jeder Stufe; er haust unter den Schwächsten, die nichts weniger zu erben hoffen als die Erde oder wenigstens die ewige Glückseligkeit im Jenseits, aber ebenso unter den Stärksten, er beherrscht die Herren ebenso wie die Sklaven. Daher steckt „die ungerechte Gesinnung [...] in den Seelen der Nicht-Besitzenden auch, sie sind nicht besser als die Besitzenden und haben kein moralisches Vorrecht.“ (§452) Das, worum es Nietzsche geht, hat daher im Grunde bis heute keinen Widerklang gefunden: dass „die Gerechtigkeit [...] in Allen grösser werden [muss], der gewalthätige Instinct schwächer“. (Ibid.) Das Problem besteht darin, dass gerade die *Gerechtigkeit* ein Schwafel-Wort ist, das für den einen dieses, für den anderen jenes bedeutet, weshalb auch der Ruf nach dem, was Nietzsche später „den äussersten Terrorismus“ (§473) im Namen des Sozialen nennen wird, in eklatantem Widerspruch steht zum Schwächerwerden des gewalthätigen Instinks und *vice versa* dem Stärkerwerden eines Sinns für „Gerechtigkeit“.

Nietzsches konträre Überlegungen zur Revolution würden den Rahmen dieses Beitrages sprengen. Es reicht vielleicht zu sagen, dass er über die Genealogie einer Geisteshaltung wider das Phantasma (bzw. den politischen Aber-

glauben) nachdenkt, indem er an Rousseau erinnert, „welcher an eine wundergliche, ursprüngliche, aber gleichsam verschüttete Güte der menschlichen Natur glaubt und den Institutionen der Cultur, in Gesellschaft, Staat, Erziehung, alle Schuld jener Verschüttung beimisst“. (§463, vgl. die Schlussfolgerung in §452)

Wenn das eigentlich Problem im Streben nach Glückseligkeit (als der allzu-amerikanischen Nutzenkalkulation) besteht, dann geht es letztlich um das Mysterium des Glücks. Und hier gemahnt uns Nietzsche daran, dass ein glückliches Zeitalter „gar nicht möglich [ist], weil die Menschen es nur wünschen wollen, aber nicht haben wollen.“ (§471) Das „Schicksal der Menschen ist auf glückliche Augenblicke eingerichtet —jedes Leben hat solche –, aber nicht auf glückliche Zeiten.“

Auch eine Besinnung auf *Religion und Regierung* (§472) würde mehr als einen Vortrag in Anspruch nehmen; Nietzsche widmet dieser Verbindung ja ein ganzes, wenn auch ausdrücklich polemisches Buch: *Zur Genealogie der Moral*. Es reicht hier also, lediglich darauf hinzuweisen.

All diese Überlegungen erlauben es jedoch, einen Blick auf den europäischen Menschen und die Vernichtung der Nationen zu werfen, da Nietzsche die menschlichen Bedingungen des modernden europäischen Staates Punkt für Punkt auflistet: „Der Handel und die Industrie, der Bücher- und Briefverkehr, die Gemeinsamkeit aller höheren Cultur“. Und er fügt auch das Reisen hinzu – wir können hier an die Eisenbahn und andere neue Formen des Transportes denken, die uns „das schnelle Wechseln von Ort und Landschaft“ erlauben, gefolgt von ihren unmittelbaren Begleitumständen: Umherziehenden Arbeitskräften auf der Suche nach einer lukrativen Beschäftigung, eben „das jetzige Nomadenleben aller Nicht-Landbesitzer“ (§475).

Nach Nietzsche kann und soll all dies als eine der vielen Voraussetzungen der EU *avant la lettre* betrachtet werden:

- diese Umstände bringen nothwendig eine Schwächung und zuletzt eine Vernichtung der Nationen, mindestens der europäischen, mit sich: so dass aus ihnen allen, in Folge fortwährender Kreuzungen, eine Mischrasse, die des europäischen Menschen, entstehen muss. (Ibid.)
-

Der „gute Europäer“ ist eine Konsequenz sowohl der ökonomischen wie der technologischen Politik, die letztlich die eigentlichen Kräfte der Rassenmischung bilden. Deshalb argumentiert er auch wieder konträr zu dem, was man anderweitig sagen würde (nämlich gut deutsch zu sein und die Idee des Deutschen verkörpern): „so soll man sich nur ungescheut als *guten Europäer* ausgeben und durch die That an der Verschmelzung der Nationen arbeiten“. (Ebd.)

46 Wir haben oben auf die unmittelbare Verbindung zu dem „ganzen Problem der Juden“ hingewiesen sowie zu dem Thema, das Nietzsche selbst am meisten am Herzen lag, nämlich „der Ring der Cultur, welcher uns jetzt mit der Aufklärung des griechisch-römischen Alterthums zusammenknüpft“. Diese Verbindung erlaubt es Nietzsche, zu behaupten, dass es letztlich die dynamische Arbeit des Judentums zwischen Orientalisierung und Okzidentalisation sei, die das erzwingt, was nach ihm zugleich „in einem bestimmten Sinne so viel heisst als Europa's Aufgabe und Geschichte einer *Fortsetzung der griechischen* zu machen“.

Ginge es Nietzsche lediglich um eine solche ideale Verknüpfung zwischen Athen und Jerusalem, könnte man darin schlicht eine Renaissance desjenigen Geistes vermuten, der ein neues Deutschland im Sinne eines neuen Griechenland ausruft. Die verwickelte Wahrheit des Krieges, mit der Nietzsche dieses Hauptstück begonnen hatte – noch einmal: „Um das Wort bitten“ –, erfordert es jedoch zugleich, zu verfolgen, wie er dieses Achte Hauptstück zu einem Ende bringt. Wir fahren also fort, indem wir einen Blick auf die „*Grosse Politik und ihre Einbussen*“ (§481) werfen.

Als Leser unterstellen wir gerne, Nietzsche sei ein Verteidiger der ‚großen Politik‘ gewesen.<sup>7</sup> Doch was soll das eigentlich bedeuten? Denn diese Auffassung erweist sich als mehr als zweideutig, vor allem wenn wir diesen abschließenden Aphorismus von *Ein Blick auf dem Staat*: §481, „Grosse Politik und ihre Einbussen“ lesen. Worum es Nietzsche hier geht, weist weit über eine Aufzählung der ökonomischen Kosten des Krieges hinaus, der Schäden an Körper und Geist, welche jene Individuen davontragen, die in die oben erwähnten „Volksheere“ zwangseingezogen werden, und nicht zuletzt des schrecklichen Tributes, welcher „dieser groben und buntschillernden Blume der Nation“ gezahlt wird, die nichts anderes ist als die Obsession des Nationalismus und seiner Interessen. Worum es Nietzsche geht, ist, dass im Griff des Nationalismus nicht die Interessen des *Lebens* in unseren Köpfen ihren Ort haben dürfen, die Leidenschaften der in Talent, Gesinnung und Liebe unterschiedenen Individuen, sondern ausschließlich die „neuen Fragen und Sorgen des öffentlichen Wohles“. Dies zieht, so Nietzsche, „eine geistige Verarmung und Ermattung, eine geringere Leistungsfähigkeit zu Werken, welche grosse Concentration und Einseitigkeit verlangen, fast mit Nothwendigkeit nach sich.“ Anstatt über Philosophie oder den Sinn des Lebens zu reden, über die Sterne sowie Himmel und Erde, Liebe und Tod, über den Geist der Philologie, der Musik, über die antike Riten, sprechen wir über Politik. Nietzsche fragt demnach, ob es das eigentlich *wert* ist, diese und andere Lebensbelange zu opfern, er stellt also die Frage, derzufolge das Hauptanliegen eines jeden Einzelnen in einer Nation in nichts anderem mehr besteht als den Belangen dieser Nation und ihrer Ambition, zur Top-Nation zu werden. Im Grunde stellt das Nietzsches Version der

7 Siehe dazu die Bücher von Henning Ottman, v.a., *Philosophie und Politik bei Nietzsche* (Berlin: de Gruyter, 1999), S. 249ff sowie Hugo Drochon, *Nietzsche Great Politics* (Princeton: Princeton University Press, 2016) und Gary Shapiro, *Nietzsche's Earth: Great Events, Great Politics* (Chicago: University of Chicago Press, 2016) sowie William H. F. Altman, *Friedrich Wilhelm Nietzsche: The Philosopher of the Second Reich* (Lanham, VA: Rowman & Littlefield, 2013) und vielleicht am wichtigsten, m.E., die Beiträge zu Jürgen Backhaus u. Wolfgang Drechsler (Hg.) *Friedrich Nietzsche (1844–1900): Economy and Society* (Frankfurt a/M: Springer, 2006). Vgl. dazu Babich, „Towards Nietzsche's 'Critical' Theory — Science, Art, Life and Creative Economics“ sowie Babich, „Tools for Sub-version: Illich and Žižek on Changing the World“ in: Sylvie Mazzinie u. Owen Glyn-Williams (Hg.) *Making Communism Hermeneutical: Reading Vattimo and Zabala* (Frankfurt am Main: Metzler, 2017), S. 95–111.

*Brexitfrage* dar, „welche [nämlich] ja doch nur als Furcht der anderen Staaten vor dem neuen Coloss und als dem Auslande abgerungene Begünstigung der nationalen Handels- und Verkehrs-Wohlfahrt zu Tage tritt.“ (§481)

Hier sind wir nach Nietzsche, der den genannten Sinn für Gerechtigkeit und für das räuberische Verhalten des gewalttätigen Instinktes sehr wohl im Auge behält, keinen Schritt über Platon hinaus, der Sokrates am Anfang der *Politeia* sagen lässt, dass man, wenn man nach Luxus und Reichtum verlange, nach dem Überfluss einer begünstigten Kultur, Krieg führen müsse, um und auf Kosten seine Nachbarn, diese Annehmlichkeiten auf Dauer sicherzustellen.

### **Hin zum Übermenschen: Über die letzten Dinge und das Genie des Herzens**

48

Wenn wir uns an Nietzsche wenden, sollten wir uns immer auch mit der Frage beschäftigen, was sein Schreiben mit uns anstellt. Ich habe mich diesbezüglich an anderer Stelle auch auf Heidegger und weniger kontrovers und zweifellos populärer auf Leonard Cohens Wort vom kalten und zerbrochenen *Hallelujah* bezogen, nur um Nietzsches eigene Metapher für genau diese Art des *Zerbrechens* lesen zu können.

Am Schluss der bereits oben erwähnten „Vorrede“ von 1886 zu *Menschliches, Allzumenschliches*, seinem *Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*, schreibt Nietzsche vom „Genie des Herzens“. Es ist dies ein Genie, „wie es jener grosse Verborgene hat, der Versucher-Gott und geborene Rattenfänger der Gewissen, dessen Stimme bis in die Unterwelt jeder Seele hinabzusteigen weiss“. (JGB §295, und erneut in EH).

Nietzsches Anspruch lautet, dass „jeder“, der von dieser Stimme berührt wird, „reicher fortgeht“, bereichert um ein alchemistisches, spirituelles Gold, und zwar (genauer) „nicht begnadet und überrascht, nicht wie von fremdem Gute beglückt und bedrückt,<sup>8</sup> sondern reicher an sich

8 Dies ist grundsätzlich ein wichtiger Punkt für Nietzsche, von dem man sagen kann, dass er, wenn er überhaupt gegen etwas war, dann gegen das Lebensideal des Angestellten, gegen das Ideal dessen, der gegen Bezahlung arbeitet.

selber, sich neuer als zuvor, aufgebrochen...“ (Ibid.) *Aufgebrochen* zu werden eröffnet somit einen Weg, sich auszuloten und neue Möglichkeiten zu entdecken, „zärtlicher zerbrechlicher zerbrochener.“

Die Rede von Alchimie klingt seltsam doch Nietzsche nennt seinen „Versucher-Gott und geborene Rattenfänger der Gewissen“ beim Namen: „Dionysos“.<sup>9</sup> Seinen Namen nennend, fügt er zugleich hinzu, „dass Dionysos ein Philosoph ist“, und dass es von Bedeutung sei für eine Sprache der Geister (wie für die Sprache der Blumen oder das Gewisper der Bäume), dass „also auch Götter philosophieren“. Hier stellt das Menschliche, das „Menschlich, Allzumenschliche“ grundsätzlich ein Verhängnis dar, vor allem für die zerbrechlichen und empfindlichen Möglichkeiten, denen das Genie des Herzens nachhört.

Für den von Nietzsche verkündeten Übermenschen zumindest bedeutet jede Form der Verbindung mit dem Menschlich-Allzumenschlichen eine fatale und nicht wieder gut zu machende Kontaminierung. Wenn der kommende Übermensch an der Seite des letzten Menschen, jenes blinzelnden und selbstsüchtig auf der Erde herumhüpfenden Wesens, überhaupt zu überleben vermag, dann ist der Mensch nicht „mit sich allein“, sondern, und zwar unentbehrlich, in Gemeinschaft mit anderen Übermenschen. Gleiches wird eben nur durch Gleiches erkannt (wie die Griechen sagen), aber, wie Nietzsche hinzufügt, der Übermensch kann nur in der Gemeinschaft mit seinesgleichen das überwinden, was in ihm oder ihr selbst bzw. in der Gesellschaft und zum Wohle der Erde überwunden werden muss. Deshalb (aber nicht nur deshalb) muss es – ihrer Verletzlichkeit und Brechbarkeit wegen – *viele* Übermenschen geben.<sup>10</sup>

Ich kann das hier nicht weiter entwickeln, da man zugleich näher auf das Thema der Parodie eingehen müsste, auf die Frage nach dem Leben, der zukünftigen Welt unser eigene Zukunft, der beißenden Bejahung, der Transfiguration und Wandlung. Vielleicht reicht es anzumerken, dass Nietzsches Feier

---

9 Babich, “Nietzsche’s göttliche Eidechse: ‘Divine Lizards,’ ‘Greene Lyons’ and Music” in: Ralph u. Christa Davis Acampora (Hg.) *Nietzsche’s Bestiary* (Lanham, VA: Rowman & Littlefield, 2004), S. 264–283.

10 Nietzsche, KSA 11, S. 541.



---

des Genies des Herzens seine Sympathie für die Möglichkeit als solche aufzeigt. Überall schlummern Möglichkeiten, in jedem, und Nietzsche wusste, dass man *aufgebrochen* werden muss, und zwar in einem anderen und weiteren Sinne als in dem der sklavenähnlichen, moralinen Selbst-Suche, die Nietzsche ebenfalls in jedem Menschen wiedererkennt. Er schließt den ersten Band von *Menschliches, Allzumenschliches* auf jeden Fall damit, dass er die freien Geister identifiziert, von denen er immer „als Entgelt“ gesprochen hatte, „die wonnevollen Morgen anderer Gegenden und Tage“, wo der Wanderer

50

schon im Grauen des Lichtes die Musenschwärme im Nebel des Gebirges nahe an sich vorüber tanzen sieht, wo ihm nachher, wenn er still, in dem Gleichmaass der Vormittagsseele, unter Bäumen sich ergeht, aus deren Wipfeln und Laubverstecken heraus lauter gute und helle Dinge zugeworfen werden, die Geschenke aller jener freien Geister, die in Berg, Wald und Einsamkeit zu Hause sind und welche, gleich ihm, in ihrer bald fröhlichen bald nachdenklichen Weise, Wanderer und Philosophen sind. Geboren aus den Geheimnissen der Frühe, sinnen sie darüber nach, wie der Tag zwischen dem zehnten und zwölften Glockenschlage ein so reines, durchleuchtetes, verklärt-heiteres Gesicht haben könne: – sie suchen die Philosophie des Vormittages. (MM §638)

---

# REVOLUTION UND SEINSGESCHICHTLICHES DENKEN

Was bedeutet Revolution von einem seinsgeschichtlichen Gesichtspunkt her? Auf diese Frage möchte mein Beitrag versuchen zu antworten, aber es ist mir sehr wohl bewusst, dass die Antwort nur umrissen und fragmentarisch sein wird. Das Wort „Revolution“ taucht selten im heideggerschen Lexikon auf, trotzdem glaube ich nicht, dass mein Ansatz ohne Berechtigung ist, denn Heidegger selbst interpretiert die Vorkommnisse der ersten Hälfte des XX. Jahrhunderts durch ein Revolutionskonzept, das gewiss einen anderen Sinn – *ça va sans dire* – als den allgemeinen annimmt. Weiteres Ziel meines Textes ist dann, die Tragweite dieser Revolution zu untersuchen, um ihre politische Bedeutung zu verstehen, und das scheint mir heute mehr denn je besonders wichtig, nachdem mit der Veröffentlichung der sogenannten „Schwarzen Hefen“ die schon umstrittene politische Dimension Heideggers noch fragwürdiger geworden ist.

Nun hat das Wort Revolution, das in Europa vor allem aus dem französischen *révolution* widerhallt, einen lateinischen Ursprung und kommt vom Partizip Perfekt des Verb *revolvere*, das ‚umkehren‘, ‚zurückgehen‘, ‚zukehren‘ bedeutet. Das Wort zeigt also die Rückkehr einer Runde, die Bewegung, die einer Kehre folgt; das Suffix *re-* kennzeichnet einen Gegensatz, einen Kurswechsel, z.B. gegen die Rechtsordnung, oder bei Heidegger einen Wechsel des Registers in der Interpretation des Seins des Seienden.

---

Wenn diese Etymologie bedeutungsvoll ist, dann scheint der hermeneutische Horizont, den Heideggers Denken eröffnet hat, in der Tat revolutionär, und dies nicht nur, weil dieses Denken sich gegen die allgemeine philosophische Interpretation des Seins des Seienden wendet, d.h. gegen die Metaphysik der Subjektivität der Moderne, sondern auch weil sein Denken in dieser Kritik versucht, sich dem Ursprung der ganzen geschichtlichen Bewegung anzunähern. Außerdem vollendet sich diese revolutionäre Bewegung nicht durch eine Ersetzung eines vorherigen Gesichtspunkts, sondern vollzieht ein ständiges, beharrendes und schöpferisches Fortgehen, in einer „geistlichen Bewegung“ (Schlüsselwort in den Rektoratsjahren), die sich als Kampf bewerkstelligt.<sup>1</sup>

52

Gegen meine Interpretation könnte man einwenden, dass Heidegger seit langem den Teilnehmern der sogenannten konservativen Revolution zugeordnet wurde,<sup>2</sup> und dass mein Vorschlag durchaus originell scheint. Aber wenn wir Ernst Noltes Definition der Revolution zustimmen – und diejenige von Bourdieu vernachlässigen, nach dem die konservative Revolution vor allem »Restauration, comme dénégation de la révolution« sei –<sup>3</sup> können wir eine deutliche Sinnabweichung zu der Heideggers wahrnehmen. Nolte behauptet nämlich, das Wort ‚Revolution‘ deute auf den ersten Blick auf einen vernichtenden Willen, der strebt, die gegenwärtige Situation zu überwinden, so dass die Wendung „konservative Revolution“ widersinnig scheine. Trotzdem beziehe sich diese Revolutionsauffassung auf eine Reinheit, die es in der Geschichte Europas niemals gegeben hat. Deswegen manifestiere sich die konservative Revolution als Paradox: als Aufstand der Bürgerlichen gegen die Bourgeoisie, als Kritik des Marxismus, die sich aus marxistischen Interpretationen der Wirklichkeit speist, als Konservativismus, der sowohl den Liberalismus als auch den alten Konservativismus ablehne. Nun möchte ich nicht verneinen, dass in Heideggers Schriften auch die kulturelle Stimmung der Werke von

1 Das ist sehr deutlich auf den Seiten der Schwarze Heften, wo Heidegger die Verbürgerlichung des Nationalsozialismus verabscheut, als ob hätte er schon seine Ziele erreicht: »Als sei der Nationalsozialismus ein Anstrich, der allem jetzt aufgetragen wird« (HGA94, S. 133).

2 Vgl. E.Nolte, *Heidegger e la rivoluzione conservatrice*, Sugarco, Milano 1997.

3 Vgl. P.Bourdieu, *L'ontologie politique de Martin Heidegger*, Les Édition de Minuit, Paris 1988, S. 30.

Spengler oder Jünger empfunden werden können,<sup>4</sup> aber ohne Zweifel scheint die spekulative Tragweite des Philosophen revolutionär: Vor allem durchbricht er das höchste Paradox der konservativen Revolution, nämlich die Meinung, die lineare Zeitlichkeit der Moderne mit einem Kurswechsel zu unterbrechen. Die Interpretation der Metaphysik vom seinsgeschichtlichen Denken her kann niemals ein einfaches Zurückkehren bedeuten, sondern nimmt in Angriff, die Aufmerksamkeit auf den Anfang zu erwecken, der die Geschichte des Abendlandes gekennzeichnet hat.

Damit will ich auch nicht verneinen, dass in der Position Heideggers eine Zweideutigkeit bleibt,<sup>5</sup> welche dann auch widersprüchliche Interpretationen über sein politisches engagement zulässt. Aber auch die letzten Publikationen der Gesamtausgabe zeigen, dass er in der Zeit der größten Annäherung an die nationalsozialistische Regierung mit wichtigen Unterscheidungen – zumindest konzeptuell – operierte, so dass sein Nationalsozialismus tatsächlich als ein «privater» erscheinen konnte.<sup>6</sup> Ein Beispiel ist eben die personale Deutung von Revolution, die so evident in den Rektoratsjahren auftaucht und die wahrscheinlich als typisch für Heideggers Unterscheidung zwischen geistlichem und vulgären Nationalsozialismus gelten kann. Wie die Überlegungen beweisen, unterschied Heidegger bereits 1932 „seine“ von einer anderen Revolution: »die Anweisung und Bereitschaft« zu dieser letzten ist »als solche zur „Produktion“« (HGA94, S. 112). Nicht diese Revolution benötigte Deutschland, sondern eine ursprüngliche und aufgreifende Umwälzung, die auf einem notwendigen vor-bauenden Wissen gründet (Vgl. HGA94, S. 127). Diese eigentliche Revolution ist eine «»Umwälzung zum Da-sein als Erwirkung des

---

4 Nolte findet in diesem kulturellen Kontext Stellungnahmen, die das Judentum für den Marxismus verantwortlich machten und insgesamt die ganze jüdisch-christliche Zivilisation verurteilten (vgl. Nolte, S. 30).

5 Vgl. A.Fabris, *Heidegger: l'ambiguità della decisione tra filosofia e politica*, in A.Fabris (Hg), *Metafisica e antisemitismo – I Quaderni neri di Heidegger tra filosofia e politica*, ETS, Pisa 2014, S. 109–128.

6 Dieser Ausdruck, den Heidegger selbst in seiner Verteidigungsschrift erwähnt, wurde ihm als Kritik von Kulturminister Wackers ausgelegt, nachdem er die Rektoratsrede gehört hatte, die als Ergebnis eines Privatnationalsozialismus beurteilt wurde, denn darin wurden die Programmaussichten der Partei umgegangen, vor allem diejenigen, die die Theorie der Rasse betrafen (vgl. HGA16, S. 381).

---

Wahrheit des Seins«, schreibt Heidegger, nachdem er das Rektorat hinter sich gelassen hat (HGA94, S. 259).

Diese Umwälzung lässt mich an eine analogische Bewegung denken, die Heidegger selbst Ende der 20. Jahre skizziert hat, diejenige, die von der Fundamentalontologie zur Metaphysik des Daseins führt. Ich berufe mich auf die letzte Marburger Vorlesung, in der Heidegger von einem Umschlag, μεταβολή, der Fundamentalontologie spricht, die sich in der Entfaltung der Grundlegung der Ontologie überhaupt in drei Schritten artikuliert:

Die aufweisende Begründung der inneren Möglichkeit der Seinsfrage als des Grundproblems der Metaphysik – die Interpretation des Da-seins als Zeitlichkeit; 2. die Auseinanderlegung der in der Seinsfrage beschlossenen Grundprobleme – die temporale Exposition des Seinsproblems; 3. die Entwicklung des Selbst-verständnisses dieser Problematik, ihre Aufgabe und Grenze – der Umschlag. (HGA26, S. 196)

**54**

Diese Bewegung der Fundamentalontologie lässt eine Metontologie auftreten, in der es sich den Boden für eine Metaphysik der Existenz (bzw. des Daseins) bereitet. Wie die Metaphysik des Daseins dank eines Umschlags der Fundamentalontologie gewonnen wird, wird die Politik „Metapolitik“ – wie die Ontologie „Metontologie“ –, eben dank eines „vor-gebauten Wissens“, d.h. demjenigen der ontologischen Differenz und der Wahrheit des Seins. Die Metaphysik des Daseins fokussiert nämlich das Geschehen der Metaphysik im Seinsverständnis des Daseins, und in diesem Sinne ist der Genitiv „des Daseins“ subjektiv und objektiv: die Metaphysik geschieht aufgrund des Seinsverständnis des Daseins und nur in diesem Seienden; aber sie hat auch das Dasein und seine Zeitlichkeit jetzt, nach dem Umschlag, im Zentrum. Ich denke, wir können derselben Spur folgen, um ein Wort als Metapolitik zu deuten, das meines Wissens ein apax bei Heidegger ist und dieses Zitat scheint diese Verflechtung zu beweisen: »Die Metaphysik des Daseins muß sich nach ihrem innersten Gefüge vertiefen und ausweiten zur Metapolitik „des“ geschichtlichen Volkes« (HGA94, S. 124). Der Genitiv muss vertieft und ausgeweitet werden, d.h. nicht nur auf das Dasein, sondern auch auf das Volk bezogen, doch darf man die Zeitlichkeit, d.h. die Geschichtlichkeit

dieses Volkes, nicht „ideologisch“ verstehen, denn die Parusie wird erlebt in der wachen Erwartung (ἀναμενεῖν) und in dem geistlichen Gewordensein (γένεσθαι).<sup>7</sup>

Ich gebe zu, kein Argument gegen den Einwand von Dean Komel<sup>8</sup> zu haben, wonach die geistliche Revolution Heideggers (und sein »metaphysischer Antisemitismus«) noch gefährlicher als die offizielle der nationalsozialistischen Partei sei (aber wenn überhaupt, warum?); vielmehr vertrete ich die Meinung, dass die Überlegungen oder die Winke der schwarzen Hefte nicht dasselbe spekulative Gewicht der zeitgleichen Abhandlungen besitzen, wie kürzlich F.-W. von Herrmann und F. Alfieri uns gezeigt haben.<sup>9</sup>

Deswegen, um angemessen den Sinn dieser revolutionären seinsgeschichtlichen Einstellung zu begreifen, halte ich es sinnvoller zu versuchen, das Politische bei Heidegger vor allem aus den Werken bzw. „Wegen“ zu verstehen, die zum Zyklus der Beiträge gehören. Heidegger hat nämlich in der Einsamkeit seiner Werkstatt seine expliziteste und wahrscheinlich mühseligste Überlegung über das Politische herausgearbeitet, nämlich in der Abhandlung *Koinon – Aus der Geschichte des Seyns* (HGA69, S. 177–212), die zwischen 1939 und 1940 geschrieben wurde. In diesem Manuskript versucht Heidegger, das Wesen der Geschichte seiner Zeit vom Ereignis der Seinsgeschichte, d.h. von der Metaphysik der Subjektivität her zu interpretieren, indem er nüchtern die Grundzüge des gekämpften Kriegs und die darauffolgenden totalitären Systeme analysiert. Nur auf Grundlage einer Aufmerksamkeit auf die Situation, die der Weltkrieg eröffnet hat, lässt sich das Neuartige im Vergleich zu der Vergangenheit recht besinnen. Heidegger wirft einen seinsgeschichtlichen Blick auf die Geschichte des Jahrhunderts und findet einen wesentlichen, bzw. metaphysischen Zusammenhang zwischen Metaphysik der Subjektivität und Krieg. Worin besteht die Subjektivität? In der Ermächtigung der Macht, die sich als Machenschaft behauptet, d.h. als Wille, das Seiende aufgrund seiner

---

7 Den paulinischen Ursprung dieser Interpretation der Zeitlichkeit kann ich hier nur andeuten aber nicht vertiefen (vgl. HGA60).

8 Vgl. Dean Komel, *Bianco-nero e chiaro-scuro nei Quaderni neri di Heidegger*, in A. Fabris (Hg), *Metafisica e antisemitismo*, S. 78.

9 Vgl. F.-W. von Herrmann – F. Alfieri, *Martin Heidegger. La verità sui quaderni neri*, Morcelliana, Brescia 2016.

---

Manipulierbarkeit und seiner Kalkulierbarkeit zu erklären. Früchte der Subjektivität sind Nationalismus und Sozialismus des Volkes, aber vor allem «die grenzenlosen Kriege» (HGA69, S. 44). Heidegger liest also die verschiedenen Formen, mit denen der Krieg in den europäischen Staaten ausdekliniert wird, als Konturen einer einheitlichen seinsgeschichtlichen Figur. Die Vermutung ist üblich, eine kulturelle Epoche könnte einfach dank einer „Revolution“ überwunden werden, aber das wäre nach Heidegger eben eine vulgäre „revolutionäre“ Interpretation, die im Grunde nur als «Widerspiel» innerhalb der Machenschaft selbst auftritt; die Revolution kann erst beginnen mit der Besinnung auf die Geschichte des Seins.

56

Welchen Sinn hat also die Wendung „Totaler Krieg“? Nach einem ersten offensichtlichen Blick scheinen die Waffenkämpfe dieses totalen Kriegs Züge einer geplanten Operation zu besitzen. Aber diese Schlachten zeigen sich bei genauerer Betrachtung wie Scharmützel im Bezug zum echten Krieg, der in seinem „wie“ unentzifferbar bleibt. Schon im letzten Jahr des Ersten Weltkriegs wurde der Ausdruck Totaler Krieg verwendet, um den Zugriff des Kriegs auf alles Menschliches zu beschreiben. Aber Heidegger ist der Ansicht, eine solche Auffassung beinhalte nur zum Teil das, was wirklich geschieht. Zunächst aber ist es sinnvoll von der Bedeutung des Ausdrucks „Weltkrieg“ auszugehen. Die Welt, d.h. das Bezugsgefüge, in dem geschichtliche Entwürfe vollzogen werden, wird kriegerisch, denn «der Krieg erkämpft nicht mehr einen Friedenszustand, sondern setzt das Wesen des Friedens neu fest». Der Friede wird also «die übermächtige Beherrschung aller Kriegsmöglichkeiten und die Sicherung der Mittel ihres Vollzugs» (HGA69, S. 180–1). Unter dieser Hinsicht fallen alle Unterschiede zwischen Krieg und Friede, wie dieses lange Zitat entwickelt:

Der „totale“ Krieg schließt den Frieden ein und solcher „Friede“ schließt den „Krieg“ aus. Die Unterscheidung von Krieg und Frieden wird hinfällig, weil beide mit wachsender Aufdringlichkeit sich als gleich-gültige Erscheinungen einer „Totalität“ verraten. Die „Totalität“ des „totalen“ Krieges kann daher auch nicht als der nachträgliche Zusammenschluss des Kriegerischen und Friedlichen gelten. Hier stellt sich vielmehr dunkel ein Anderes vor die Besinnung. Das noch Ungreifliche und doch in Deutungslosen überall Sich-auf-und-ein-Drängende

ist das Schwinden des Unterschieds von Krieg und Frieden. Nichts bleibt mehr, wohin die bisher gewohnte Welt des Menschentums noch zu retten wäre, nichts bietet sich aus dem bisherigen an, was noch als ein Ziel der gewohnten Selbstsicherung des Menschen zu errichten wäre (HGA69, S. 181).<sup>10</sup>

Gerade dagegen versucht Heidegger, das Verschwinden vom Unterschied zwischen Krieg und Friede zu durchleuchten: es genügt nämlich nicht die kriegerischen Taten „politisch“ zu lesen, weil das Wesen der Politik von einem besinnlichen Ansatz zugänglich gemacht werden muss: d.h. das, was der totale Krieg offenbart, muss in der Geschichte des abendländischen Menschen situiert werden, bzw. in seinem wesentlichen Bezug zum Sein. Die Besinnung ist eben die Haltung zur Seinsgeschichte jenseits jeder historisierenden Absicht (vgl. HGA66, S. 15), und die Besinnung muss auch eine neue Auseinandersetzung mit der Politik kennzeichnen. Unter dem kriegerischen Umstand wird das Seiende ins Ungewöhnliche gedrängt, und das ereignet sich durch den Umgang damit, was gewöhnlich ist. Dieser Bezug zum Seienden erweist sich nicht als die Frucht des Kriegs, sondern der Krieg selbst manifestiert sich als die Folge dieses Zwangs, im alltäglichen Umgang gerade auf Ungewöhnliches verwiesen zu sein.

Der Schlüsselbegriff, um dieses Verschwinden des Unterschieds zwischen Frieden und Krieg zu verstehen, ist das Wort ‚Macht‘. Heidegger nennt es als den Namen des Seins des Seienden. Die Macht ist die Weise, nach der das Seiende bestimmt wird, die Macht ergreift Besitz von allem, damit ihre Abso-  
luteit verstärkt wird. Die Macht ist der Grund für jeden Kriegsausbruch mit dem Ziel, die Welt zu beherrschen, d.h. Macht auszuüben. »Die Macht offenbart sich – freilich nur der zureichenden Besinnung – als Jenes, was nicht nur keine Ziele hat, sondern gegen jede Zielsetzung in der reinen Ermächtigung ihrer selbst sich behauptet« (HGA69, S. 182). Das telos-Sein der Macht an sich gliedert sich unter der Sphäre der Öffentlichkeit in einen Appell zur Mora-

---

10 In dieser Lektüre des totalen Kriegs als Nicht-Unterscheidung kann man auch eine Art Vorwarnung auf den späteren „kalten Krieg“ finden (vgl. P. De Vitiis, *Prospettive heideggeriane*, Morcelliana, Brescia 2006, S. 231).



lität und der Sittenverteidigung, also paradoxerweise übernimmt die Macht die Stelle der Moralität und ihre Verteidigung. Ein Beispiel dieser Haltung der Macht ist das Hüten des nationalen Charakters und der Schutz des „rassischen Bestandes“.<sup>11</sup>

Noch einmal haben wir hier eine hermeneutische Aufnahme und Herausarbeitung der tiefen Ansichten Nietzsches. Einerseits stellt sich die Macht wie jenes Wort dar, das den Sinn des Seins in diesem Zeitalter aussagt, und in diesem Sinne wird auch die Mannigfaltigkeit der Weisen, in denen das Seiende verstanden wird, angekündigt. Aber die Interpretation der Macht aufgrund eines Willens (ebenso bei Nietzsche) wäre nicht nur eine Verminderung, sondern ein Irrtum: Das metaphysische Geschehen manifestiert sich als Wille, aber es ist nicht ein solcher von Grund auf. In einer anderen späteren Vorlesung sagte Heidegger seinen Studenten:

58

Politische Zustände, Wirtschaftslagen, Bevölkerungswachstum und dergleichen können die nächste Anlässe und Bezirke der neuzeitlichen Willensgeschichte sein, sie sind aber niemals ihr Grund und daher auch nicht ihr „Ziel“. (HGA51, S. 18)

Es scheint mir dann einsichtig, dass Heidegger versucht, die historischen Vorkommnisse dieser Jahre aufgrund einer meta-politischen Aufmerksamkeit zu interpretieren, d.h. aufgrund einer Überlegung über die Gründe der Moderne, die ein Sinngefüge stiften, in dem die Politik sich als die Verflechtung und die Lösung bestimmter Probleme manifestiert, deren Ursprung aber anderswo liegt. Das

11 In einem Anhang an *Koinon* spezifiziert Heidegger, dass Rasse ein Begriff ist, der die Subjektivität voraussetzt. Die Rasse findet dann Wert eben dort, wo das Sein des Seienden (auch in unausdrücklicher Weise) als Macht verstanden wird. Es gebe einen Zusammenhang zwischen der Selbstbehauptung eines Volkes und dem Biologismus, der das Leben im Kampf um die Existenz hält. Das Rassendenken scheint Heidegger ein Zeichen zu sein, das die Vollendung der Metaphysik beweist und «die Rassenpflege ist eine notwendige Maßnahme, zu der das Ende der Neuzeit drängt» (HGA69, S. 223). Nicht vom Biologismus her interpretiert also Heidegger den Rassenbegriff, sondern für ihn stammen beide aus der Seinsverlassenheit, die das Ende der Metaphysik charakterisiert. Wie diese Behauptungen mit dem vermuteten Antisemitismus Heideggers zusammenhängen, kann hier nicht behandelt werden.

Schlüsselwort um diesen Zusammenhang zu verstehen, ist das Wort Macht. Das Sich-Durchsetzen der Macht besteht in der Tilgung dessen, was die Macht selbst von Außen bedingt. In dieser Hinsicht gäbe es eine Art Erosion jedes Raums, der den Widerstandsanspruch dieser Macht ermöglichen kann. An das Recht zu appellieren, scheint leichtsinnig, da im Sinn der Macht das Recht nunmehr ein »Titel für in einer Machtverteilung gewährte Forderungen und benötigte ‚Freiheiten‘« (HGA69, S. 186) ist.<sup>12</sup> Aber der tiefe Grund für dieses ständige Wachsen liegt im Verständnis des Seienden als machbarem, in dem Sinne, dass es nur von seiner Produzierbarkeit aufgefasst wird. Das „wie“ des Seienden bezieht sich auf den Menschen selbst, so dass er aufgrund seiner Nutzbarkeit in eine ausgemachte Ordnung gestellt wird. Der Mensch wird „menschliches Material“, so dass der Einzelne in jedem Augenblick ersetzt werden kann.

Mit der ‚Machsamkeit‘ taucht der wesentlichen Charakter der Macht auf: aber solange man sie nur durch das Verfügen über Mittel zur Erweiterung ihrer Herrschaft ansieht, wird die Macht bloß von Außen betrachtet. In sich selbst jedoch entfaltet sich die Macht als die unbedingte Mache der Übermächtigung ihrer selbst und ihrer Machsamkeit, wie dieses Zitat erklärt:

Das Wesende dieser Mache ist die Machenschaft: das Sicheinrichten auf die Ermächtigung der Macht und die von dieser vorgerichtete weil aus der Übermächtigung vorgeforderte Machsamkeit alles Seienden (HGA69, S. 186).

Machenschaft wird von Heidegger in seinen Beiträgen die letzte Epoche genannt, wo sich die Seinsverlassenheit in der Geschichte des Seins entfaltet. Die Machenschaft wäre also die letzte der Figuren, die das Seiende in der Metaphysik annimmt, wenn das Sein sich entzieht, um nur mehr das Seiende in seinen metaphysischen Interpretationen erscheinen zu lassen.

---

12 Ich frage mich, ob in dieser Hinsicht sich Heidegger nicht sogar als der einzige eigentliche Gegner der totalitären Regierungssysteme versteht. Doch welche Art Gegnerschaft ist eine solche, die ausschliesslich innerhalb eines Gewissens lebt (Heidegger behielt die Mitgliedschaft an NSDAP bis zum Ende des Krieges), wenn auch in einem Gewissen eines Professors, der an der Universität doziert?

Wenn nun der begriffliche Rahmen, innerhalb dessen die kriegerischen Ereignisse verstanden werden müssen, die schicksalhafte Epoche der Metaphysik ist, dann hat der Krieg selbst, an sich gesehen, keinen Sinn mehr, sondern verweist immer auf etwas Anderes. Der Krieg wird für Heidegger fast zu einem zufälligen Ereignis innerhalb des Vorgangs, der um des weltlichen Machtbesitzes willen unter dem Schlüsselbegriff „Interesse“ geschieht. Trotzdem dürfen das Interesse und der weltliche Machtbesitz an sich nicht als Endzweck gedeutet werden, denn diese sind nur untergeordnete Zwecke zur Ermächtigung der Macht und erst aus dieser Sicht muss der systematische Zusammenhang zwischen den zwei Weltkriegen verstanden werden. Unter derselben Perspektive sind die Ereignisse und die Situationen zu lesen, die für gewöhnlich als „politisch“ verstanden werden. Aber was steckt hinter dieser Definition? Nochmals manifestiert sich die Konzeption als unzulänglich, bei der sich der wesentliche Charakter der „politischen“ Ereignisse ausschließlich unter einer „politischen“ Hinsicht demonstriert, d.h. in einem Blick, der das Verständnis weder der Menschheit noch des Seienden überhaupt in Anspruch nimmt. Heidegger deutet im Gegenteil das Politische als die Deklination der *polis*, die als der Ort gilt, der jedes Seiende als solches und auch jeden menschlichen Bezug um sich versammelt. Aus einem solchen *polis*-Denken ergibt sich also kein Unterschied zwischen einer autoritären und einer parlamentarischen staatlichen Form, denn auch in dieser letzteren wird um die Entfaltung der Macht gespielt, obwohl die Gewaltenteilung die Sittlichkeit gegenüber dem Autoritarismus garantieren müsste; wenn die grundlegende metaphysische Selbigkeit dieser beiden Verfassungen erhellt wird, so wird klar: beide politische Gestaltungen berufen sich auf ein Ideal, das man in der Öffentlichkeit gelten lässt, d.h. dass die Macht „dem Volke“ zugeteilt wird. Nun besteht der Betrug nach Heidegger eben darin, dass keine staatliche Form ihre Macht teilen kann, weil die Macht ihrem Wesen nach niemandem gehört. Diejenigen, die glauben, Besitzer der Macht zu sein, sind nämlich nur ihre Funktionäre und mit ihnen kündigt sich eine verborgene Machthabe an.

Die Verschleierung der eigentlichen Machthabe in der Ermächtigung der Macht ist daher erst dort anzutreffen, wo die Machtentfaltung nicht mehr nur politischen, sondern unmittelbar metaphysischen

Charakter hat, im Despotismus und in der Diktatur. [...] Ja „Despoten“ und „Diktatoren“ können am wenigsten die Machthaber sein, [...] denn die Ermächtigung fordert ein Zwiefaches. Einmal die im voraus jede Ausnahme unterbindende Sammlung aller Machtverfügung auf eine machtmäßig diese Verfügung in der möglichen Steigerung haltende Einheit. Das sagt: die Machthaberschaft muss aus sich selbst die Möglichkeit der Übermächtigung immer neu entfalten. Diese Möglichkeit aber untergräbt die Diktatur, weil sie die Erstarrung in einer Machstufe mit sich bringt und sich von Offenen des Unbedingten selbst ausschließt. (HGA69, S. 190).

Wie aus dem Gesagten deutlich wird, sind alle Gewaltformen nur eine Deklination dieser Ermächtigung der Macht, die diese verschiedenen Gestaltungen in eine Art metaphysischer Einförmigkeit stellt. Eben auf dieser Einförmigkeit baut sich ein Phänomen des Politischen auf, das „revolutionär“ im Vergleich mit den anderen staatlichen Formen erscheint: nämlich der Kommunismus. Doch wäre es oberflächlich, die Rede vom kommunistischen Aufstieg als „historisches“ und kontingentes Vorkommnis zu betrachten, ohne ihn an seine metaphysische Herkunft zu binden. So müssen alle revolutionären Ansprüche des Kommunismus (Verstaatlichung von Industrien und Banken, Beseitigung der Klassenunterschiede und Befreiung des Proletariats) auf eine ontologische Auffassung zurückgeführt werden, die erst seine Wirklichkeit bestimmt.

Wenn schließlich Heideggers Denken über das Politische als revolutionär beurteilt werden kann, dann ist es ohne Zweifel wirkungslos. Für eine solche Haltung scheint die eigentliche Revolution nur die geistige zu sein, d.h. diejenige, die zum Herzen gehört. Noch einmal kann uns vielleicht ein Bezug auf die Paulus-Briefe, auf das  $\acute{\omega}\varsigma\ \mu\eta$ , das als ob, die klärende Richtung geben, um diesen begrifflichen und revolutionären Horizont, bzw. diese Stimmung zu verstehen: metapolitisch die Welt zu verstehen bedeutet, der Verrücktheit dieser Welt nicht anzugehören. Aber die wesentliche Frage bleibt von einer seinsgeschichtlichen Einstellung nicht einmal berührt: unde malum?

---

Zitierte Bibliographie aus der Gesamtausgabe Martin Heideggers bei V. Klostermann Verlag:

HGA16: Das Rektorat 1933/34. Tatsachen und Gedanken [1945], in Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges [1919–1976], herausgegeben von H. Heidegger, 2000.

HGA26: Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz, herausgegeben von K. Held, 1978.

HGA51: Grundbegriffe, herausgegeben von P. Jaeger, 1991.

HGA60: Phänomenologie des religiösen Lebens, herausgegeben von M. Jung/T. Regehly und C. Strube, 1995.

HGA66: Besinnung, herausgegeben von W.-F. von Herrmann, 1997.

HGA69: Die Geschichte des Seins (1938/40), herausgegeben von P. Trawny, 1998.

HGA94: Überlegungen II-IV (Scharze Hefte 1931–1938), herausgegeben von P. Trawny, 2014.

## EIGENTLICHKEIT UND AGENCY IN *SEIN UND ZEIT*<sup>1</sup>

Heideggers Begriff der Eigentlichkeit hat unendliche existenzialistische, ethische und politische Diskussionen verursacht. In diesem Beitrag möchten wir aber die phänomenologische Dimension dieses Begriffs erläutern und sie produktiv mit dem ontologischen Sinn der Agency verkoppeln. Heideggers Formalisierung des Eigentlichkeitsbegriffs in *Sein und Zeit* hat keinen ethischen Sinn. Dort wird eine klare kritische Stellung zum modernen Begriff der Autonomie und Freiheit eingenommen. Eigentlichkeit und Freiheit werden in Heidegger nicht als Eigenschaften eines moralischen und vernünftigen Subjekts verstanden. Von einer strikt formalen und phänomenologischen Perspektive aus betrachtet, weist die Eigentlichkeit auf die direkte und unmittelbare Beziehung, die das Dasein jeweils mit sich selbst hat. “Eigentlich” sein, bedeutet hauptsächlich zwei zusammenhängende Dinge: sowohl einen bestimmten Standpunkt gegenüber den Normen und Gründen, in denen wir schon immer leben, einzunehmen als auch die Verantwortung für solche Gründe und Normen zu übernehmen. Im ersten Teil unseres Beitrags erklären wir den Begriff der Eigentlichkeit von dieser phänomenologischen Perspektive. Im zweiten Teil entfalten wir den ontologischen Charakter der Agency, welcher

---

<sup>1</sup> Dieser Beitrag wurde zuerst im folgenden Sammelband veröffentlicht: Massa, M., Thompson, J., Knauss, S., u. Kaufmann, M. (Hg.) (2018): “Regelfolgen, Regelschaffen, Regeländern. Die Herausforderung für Autonomie und Universalismus durch Ludwig Wittgenstein, Martin Heidegger und Carl Schmitt”. Frankfurt/Main: Peter Lang. Wir bedanken den Herausgeber für die Genehmigung der Reproduktionsrechte.

---

sich im Horizont einer vertrauten Alltagspraxis bewegt. Der eigentliche und entschlossene Agent ist in der Lage die Verantwortung seiner Handlungen und Überlegungen jeweils als seine zu akzeptieren. Die Agency ist also nicht Ergebnis der freischwebenden Handlung eines automen und reflektierenden Subjekts, sondern eine aktive Modifikation der Praktiken, denen das Dasein schon immer geworfen worden ist.

### Der phänomenologische Sinn von Eigentlichkeit

Der Begriff "Eigentlichkeit", der in Verbindung mit Uneigentlichkeit verstanden werden soll, spielt eine zentrale Rolle in der argumentativen Struktur von *Sein und Zeit*. Der veröffentlichte Teil von *Sein und Zeit* entfaltet eine reiche und dichte Beschreibung der verschiedenen Seinsmodalitäten des Daseins. Seine Existenz vollzieht sich innerhalb einer ständigen Oszillation zwischen Uneigentlichkeit und Eigentlichkeit, einer Schwankung zwischen anonymer Alltäglichkeit und aktiver Entschlossenheit, einer Spannung zwischen Selbstverlorenheit und Selbstaneignung, einer Fluktuation zwischen dem Man-Selbst und dem Dasein-Selbst.

64

*Sein und Zeit* bietet eine detaillierte Untersuchung dieser beiden konstitutiven Seinsweisen jener Person. Die *erste* Hälfte arbeitet eine *Hermeneutik der Alltäglichkeit* aus, in welcher die ontologischen Strukturen unseres durchschnittlichen Lebens phänomenologisch aufgezeigt werden. Unsere primäre Beziehung zu den Sachen (Umwelt), zu den Anderen (Mitwelt) und zu uns selbst (Selbstwelt) wird jeweils im Rahmen einer vertrauten bzw. athematischen Öffentlichkeit erfasst. Die anonyme Kollektivität des sogenannten Man bestimmt zunächst und zumeist den Gang unserer Entscheidungen, Handlungen und Überlegungen, bis zu dem Punkt, dass wir uns oft in der homogenen Masse der Leute auflösen. Die *zweite* Hälfte dagegen entwickelt, was wir gerne mit einer *Hermeneutik des Selbst* identifizieren. Diese Hermeneutik wirft die Möglichkeit einer eigentlichen Existenz auf; eine Möglichkeit, die als *Gegenbewegung* zur Verlorenheit in Alltagsparametern zu verstehen ist. Letzten Endes handelt es sich um einen Kampf gegen unsere Verfallenheitstendenz in das unpersönliche und uneigentliche Man. Dieser Kampf öffnet die Möglichkeit einer aktiven

Selbsttransformation, einer kreativen Selbstmodifikation, einer performativen Umwandlung des Daseins.<sup>2</sup>

Was meint nun Heidegger mit Eigentlichkeit? Von einer streng formalen und phänomenologischen Perspektive gesehen, stehen wir vor einer direkten und unmittelbaren Beziehung, die das Dasein jeweils mit sich selbst hat oder, wie Taylor Carman es ausdrückt, “a direct first-person relation to itself, in contrast to the third-person relation of the Man” (Carman, 2005: 287). Anknüpfend an Carman kann man sagen, dass die erste Hälfte von *Sein und Zeit* eine phänomenologische Beschreibung der uneigentlichen Seinsweisen des Daseins bietet; eine Beschreibung, die vom Prisma der dritten Person des Man vollbracht wird und die wir als Hermeneutik der Alltäglichkeit bezeichnen. Stattdessen finden wir in der zweiten Hälfte eine phänomenologische Analyse der eigentlichen Seinsweisen, die jeweils von der Perspektive der ersten Person durchgeführt wird und die wir als Hermeneutik des Selbst kennzeichnen.

Die Unterscheidung Uneigentlichkeit-Eigentlichkeit beinhaltet also keinen ethischen Sinn. Rein phänomenologisch betrachtet, geht es um den Unterschied zwischen der unmittelbaren Beziehung zu sich selbst (first-person givenness) und der vermittelten Beziehung zu den Anderen (third-person givenness).<sup>3</sup> Heidegger koppelt den Unterschied Uneigentlichkeit und Eigentlichkeit mit zwei ontologisch verschiedenen Seinsweisen zusammen – nämlich diejenigen, in denen das Dasein ein direktes Verhältnis zu sich selbst hat

---

2 In diesem Sinn kann man eine fruchtbare Verbindung mit dem Begriff der griechischen *epimeleia heautou* bzw. römischen *cura sui* aufbauen. Neulich haben wir eine Interpretation von *Sein und Zeit* entwickelt, die sich am Leitfaden der klassischen Tradition der Selbstsorge hält (siehe Escudero 2013, 196–202 und besonders Escudero 2015, 19–30). Dieser Interpretationsansatz erlaubt uns nicht nur eine Alternative zu den textimmanenten, existenzialistischen, ontologischen, pragmatischen, theologischen und anthropologischen Interpretationen zu bieten, sondern auch ein produktives Gespräch mit Autoren wie Pierre Hadot, Martha Nussbaum und vor allem Michel Foucault zu schaffen. Es erlaubt auch eine fruchtbare Annäherung zu anderen Themenbereichen – wie Freiheit, Eigentlichkeit, Selbstheit, Körperlichkeit oder Agency.

3 Doch man muss jene Substantivierung dieser first-person givenness vermeiden. Andererseits läuft man das Risiko der modernen Subjektphilosophie, die Heidegger so stark kritisiert. Das Dasein ist keine Substanz, keine selbsterkennende Subjektivität, sondern geworfener Entwurf. Zum Thema der first-person givenness in *Sein und Zeit*, siehe Crowell, 2001: 433–454, Carman, 2003: 299–313 und Zimmerman, 1981: 24–42.

---



und diejenigen, in denen das Dasein ein Verhältnis zu den Anderen hat (Carman 2005, 287–88).

Das Dasein ist durch eine strukturelle Ambivalenz geprägt: einerseits durch die Uneigentlichkeit, sich selbst begründen zu können (Geworfenheit), andererseits aber durch die eigentliche Möglichkeit frei zu sein (Entwurf). Eigentlichkeit hat also primär keinen normativen, moralen, ethischen oder evaluativen Sinn. Eigentlichkeit bestimmt nicht, was gut oder schlecht ist, was gerecht oder ungerecht ist. Eigentlichkeit ist ein Modalbegriff – inhaltlich leer und ohne gehaltliche Bestimmungen. Sie offenbart den eigentümlichen Charakter unserer Jemeinigkeit. In *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (1927) schreibt Heidegger: “Wir verstehen uns alltäglich nicht eigentlich, im strengen Wortsinne nicht ständig aus den eigensten und äussersten Möglichkeiten unserer eigenen Existenz, sondern uneigentlich so wie wir uns selbst in der Alltäglichkeit des Existierens an die Dinge und Menschen verloren haben. (...) Das Verlorensein hat aber *keine negative* abschätzige Bedeutung, sondern meint etwas *Positives*, zum Dasein selbst gehöriges.” (GA 24, 228; kursiv von uns). Man sollte diese Neutralität der Alltäglichkeit im Blick halten, um nicht zu schnell in moral-ethische Bewertungen einzuspringen.<sup>4</sup>

66

Eigentlichkeit enthüllt also die eigentümliche Jemeinigkeit des Daseins, die nicht zur Perspektive der dritten Person (Man) reduzierbar ist. Unabhängig der Beschreibung, die ein Anderer von mir selbst macht, diese kann niemals die Gegebenheit der ersten Person ersetzen – sei es der eigenen Erlebnisse (Husserl), sei es der eigenen Verhaltensweisen (Heidegger). Die Meinheit (Husserl) bzw. die Jemeinigkeit (Heidegger) hat keine Qualitäten wie süß, weich oder

4 Etwas ähnliches geschieht im Fall des Gewissens. Gewissen hat nichts mit dem guten oder schlechten Gewissen zu tun; es handelt sich primär um eine direkte Apellation zum Dasein selbst. Das Gewissen ist gleichsam ein abruptes Phänomen, das direkt auf unserer stillschweigenden Selbstverlorenheit in der Alltäglichkeit des Man beruht. Dadurch öffnet sich die Möglichkeit einer Wiederereignung, d.h. ein “Nachholen der Wahl“ (GA 2, 356) Die Stimme des Gewissens bietet gerade diese Möglichkeit einer eigentlichen Existenz, sie bezeugt die Möglichkeit eines Selbstseinkönnens. Anders gesagt: Die Stimme des Gewissens ruft für eine Umwendung aus der alltäglichen Selbstverlorenheit, erzeugt eine Selbsttransformation des Daseins, provoziert eine Modifikation in der Weise wie das Dasein sich üblicher Weise versteht, lädt ihm zu einem Rückgang zu sich selbst ein. Ricouer spricht in diesem Kontext von einer unmittelbaren und eigentümlichen Selbstbezeugung (1990, 401ff).

grün; sie haben keinen spezifischen Gehalt, kein konkretes *Was*. Sie beziehen sich eher darauf, *wie* sich die Erlebnisse geben (im Fall von Husserl) und *wie* sich das Dasein jeweils mit der Welt verhält (im Fall Heidegger). Sie spielen auf die Tatsache an, dass ich jeweils meine Erlebnisse bzw. meine Verhaltensweise anders – wenn auch nicht unbedingt besser – als eine andere Person erfahre (Zahavi 2008: 120ff und Escudero 2015: 227–228). Ein Sport-kommentator kann die Ermüdungssymptome einer Marathonläuferin sehr gut und präzise beschreiben, sogar viel besser als die Marathonläuferin selbst. Doch das unmittelbare Erlebnis des Muskelkrampfs, der Hitze, der Feuchtigkeit, des Durstes usw. kann nur von der Sportlerin direkt in der ersten Person erlebt werden. Wir stehen vor einer eigentümlichen und unverwechselbaren Selbstgegebenheit.

Diese Art von Unverwechselbarkeit bzw. Unvertretbarkeit drückt sich besonders im Todesphänomen aus. Niemand kann meinen eigenen Tod tragen, niemand kann ihn an meiner Stelle erleben: »Keiner kann dem Anderen sein Sterben abnehmen.« (GA 2: 319) Ich kann mich für einen Anderen opfern, ich kann mein Herz liefern (im figurativen oder wörtlichen Sinn), aber ich kann nicht an Stelle eines Anderen sterben, ich kann ihm nicht mein Leben für seinen Tod geben. Ich kann einer Person alles geben, außer für sie sterben. Der eigene Tod ist unvertretbar. Jeder muss diese eigene Unvertretbarkeit auf sich selbst nehmen. Der eigene Tod kennzeichnet sich durch die Übernahme dieser unvertretbaren Singularität aus, dank der das Dasein ein volles Gewissen von sich selbst erhält. Wir müssen also den eigenen Tod verantwortlich akzeptieren. Bedeutet dies eine Verwicklung des Todes? Auf keinen Fall! Es geht eher um das Vorlaufen zum Tode, um eine existenziale Antizipation dieser unbezüglichen, unüberholbaren, unbestimmten, gewissen und eigensten Möglichkeit unseres Daseins (GA 2: 348–350). In der vorlaufenden Entschlossenheit unseres eigenen Todes entdecken wir unsere radikale Endlichkeit. Die vorlaufende Entschlossenheit erzeugt damit eine feine Sensibilität gegenüber unseren alltäglichen Verpflichtungen, sie hilft uns, auf die konkreten Situationen mit Aufmerksamkeit und Klugheit zu achten. Wie Carman bemerkt, die vorlaufende Entschlossenheit ist nicht nur eng mit unserem Selbstverständnis in der ersten Person verknüpft, sondern sie leistet auch Widerstand gegen die anonyme Assimilationstendenz der Öffentlichkeit (Carman 2003: 291).

Viele Interpreten von *Sein und Zeit* nehmen an, dass das alltägliche Verständnis, dass wir von uns selbst haben, einer entfremdenden Lebensform entspreche, es ein Zeichen von Konformismus sei. Es gibt natürlich viele Passagen, die einen klaren Unterschied zwischen dem uneigentlichen Bereich des Man und der eigentlichen Selbstheit herstellen. Die Idee, dass “das Selbst des alltäglichen Dasein das *Man-Selbst* (ist), welcher sich von dem *eigentlichen Selbst* unterscheidet” (GA 2: 172), wiederholt sich mehrmals in *Sein und Zeit*. Sogar die innere Struktur dieses Werkes, in welchem ein klarer Unterschied zwischen einer Hermeneutik der Alltäglichkeit und einer Hermeneutik des Selbst eingeführt wird, spricht für eine solche abwertende und negative Interpretation des Man.

68

Heidegger unterstreicht, dass unsere Existenz zunächst und zumeist durch die öffentlichen Normen unseres alltäglichen Verständnisses bestimmt wird: “Das Man-Selbst artikuliert unseren Bedeutungshorizont” (GA 2: 172). Doch die Tatsache, dass wir primär in der Normativität und Autorität des Man geworfen sind, bedeutet nicht, dass wir uns passiv in die Arme dieser Normen hinwerfen. Soziologen wie Berger und Luckmann und Phänomenologen wie Schütz haben auf die positive Seite des Man hingedeutet. Das Man ist ein wertvolles Kenntnislager (stock of knowledge). Angleichung und Anpassungsfähigkeit bedeuten nicht unbedingt Entfremdung und Passivität. Sich eigentlich mit diesem Alltagswissen zu verhalten, bedeutet, sich nicht einfach von den Fesseln der Konventionen zu lösen, sondern aktive und kreative Beziehungen zu denselben zu eröffnen. Dementsprechend: “Eigentlich selbst sein, ist nicht eine ausgezeichnete Bedingung des Subjekts, sondern eine existenziale Modifikation des Man.” (GA 2: 173) Modifizieren bedeutet die Funktionsweise von Etwas zu wechseln, den Lauf der gewöhnliche Ereignisse oder die Gewohnheiten zu verändern. Eigentlich sein bedeutet nicht unbedingt das Man aufzulösen, sondern es genuin aufzunehmen, neue Möglichkeiten zu öffnen. Originale Kunstwerke, wichtige politische und persönliche Entscheidungen hängen irgendwie von dem Horizont unserer Kultur und Tradition ab. Wir können uns deren Einfluss nicht einfach entbehren, aber wir können zugleich verschiedene Haltungen zur unserer Kultur und Tradition nehmen – d.h. wir können sie im Lichte neuer Situationen und Fakten andersartig deuten.

Wie verhält sich nun das Dasein in Bezug zum Man, d.h. sozialen Konventionen, öffentlichen Normen, moralischen Werten? Das Dasein hat die

Möglichkeit, sich gegen das Man zu wenden. Ausgehend von vergangenen Brucherfahrungen und Anpassungsschwierigkeiten mit dem Man können alternative Möglichkeiten entworfen werden. In der Kommunikationssoziologie benutzt man den Ausdruck *active audience*. Damit werden die Kompetenzen und Fähigkeiten eines aktiven Zuschauers gemeint, dank welcher er/sie verschiedene Interpretationsebenen einer audiovisuellen Nachricht entfalten kann. In ähnlicher Weise kann man sagen, dass das Dasein nicht unidimensional durch die Normen des Man bestimmt ist. Die Rezeption ist nicht einfach passiv, sondern sie verlangt eher eine aktive Partizipation.

Unser alltägliches Verhalten setzt ausgeklügelte und relativ komplizierte Kompetenzformen voraus. Es enthält auch die Möglichkeit, eine Norm, eine Kompetenz, eine Handlungsform jeweils durch eine andere zu substituieren. Entschlossen sein bedeutet auch elastisch sein, sich an die ständig wechselnden Situationen anzupassen, die Möglichkeit einer Planveränderung immer offen zu lassen. Die Entschlossenheit ist nicht ein geschlossener und versiegelter Akt, sondern sie muss auch die Möglichkeit der Zurücknahme, der Veränderung oder der Modifikation offen lassen, sogar die Möglichkeit der Untentschlossenheit enthalten. Die vorlaufende Entschlossenheit verlangt eine aktive, kreative und flexible Beziehung zu uns selbst, zu den Anderen und zur Welt. Zum Beispiel: Ich verspreche meinen Eltern, dass ich für das Mittagessen am Wochenende pünktlich sein werde. Dieses Versprechen bedeutet nicht, dass ich unbedingt und notwendig pünktlich sein werde. Zwischen dem Augenblick meines Versprechens und der effektiven Ankunft zu meinem Elternhaus können sich neue, unvorhersehbare und unerwartete Situationen ergeben: eine Autopanne, eine ärztliche Notsituation, ein Nachbar, der meine Hilfe braucht, der Telefonanruf eines alten Freundes. In solchen Situationen kann ich entscheiden, nicht pünktlich zu sein. Entschlossenheit bedeutet auch, sich an die jeweilige Situation anzupassen, Pläne zu ändern, d.h. offen und frei für neue Möglichkeiten bleiben.

Eigentlich sein bedeutet also einen bestimmten Standpunkt gegenüber den Gründen und Normen meiner praktischen Identität (Lehrer, Vater, Partner, Beamter, Freund usw.) zu entwickeln. Eigentlich beinhaltet die Verantwortung für solche Gründe und Normen zu übernehmen. Ich bin nicht für die Existenz solcher Gründe und Normen verantwortlich. Deren Existenz stammt vom Man

---

aus. Ich handle und entschliefse in eigentlicher Weise, indem ich solche Gründe und Normen als meine übernehme und mich für sie verantwortlich mache. Ein weiteres Beispiel: Ein guter Lehrer zu sein, bedeutet nicht nur die Stereotypen und sozialen Normen eines Lehrers passiv aufzunehmen und mechanisch zu reproduzieren, sondern sie als meine zu übernehmen und sie eventuell auch kreativ zu modifizieren. Ich bin in der Lage, bis zu einem bestimmten Punkt die Normen, die ein stereotypischer Lehrer folgt, zu modifizieren und trotz allem Erfolg zu haben. Aber wenn ich zu viele der kollektiv anerkannten Lehrernormen überschreite, entsteht die Möglichkeit und die Gefahr, dass mein Redefinitionsprojekt ernsthaft gefährdet wird. Wie gesagt, unser Alltagswissen enthält auch die Möglichkeit, die Normativität des Man im Lichte neuer Situationen zu redefinieren. Entschlossenheit ist nicht ein geschlossener Akt, sondern steht zur Möglichkeit einer Modifikation, Kritik oder Revision offen. Eigentlich sein ist hier: eine offene Haltung bezüglich unserer praktischen Identität zu nehmen. Gerade die zweite Hälfte von *Sein und Zeit* zeigt, wie ich jeweils eigentlich handle und überlege, wie ich als Agent die Verantwortung meiner Handlungen und Überlegungen als meine akzeptiere.

70

### Der ontologische Charakter der Agency

Eigentlich sein bedeutet, eine bestimmte Haltung gegenüber unserer praktischen Identität einzunehmen. Diese Haltung hat keinen rationalen Charakter. Sie gründet nicht auf eine bewusste und moralisch motivierte Entscheidung. Deshalb wird Heidegger oft der Vorwurf gemacht, dass er keine Antwort auf ethische und moralische Fragen gäbe. Crowell bietet eine sehr interessante Antwort zu diesem weit verbreiteten Vorwurf: um die Frage nach der Moralität zu bestimmen, muss man zuerst die ontologische Natur der Agency analysieren und richtig verstehen (Crowell 2013: 282–283). Es handelt sich nicht um die Bestimmung des Charakters einer Person (Aristoteles) oder die Herstellung einer Handlungsmaxime (Kant). Anders gesagt: Heideggers Interesse kümmert sich nicht darum, was eine Norm gut oder schlecht, gerecht oder ungerecht macht. Er will die Herkunft – das Woher – der Normen phänomenologisch aufzeigen. Der zentrale Punkt der ontologischen Fragestellung in *Sein und Zeit* ist folgender: sich zu etwas entschließen ist nicht Ergebnis einer rationalen,

freien und autonomen Wahl des Subjekts, sondern ein Akt, der im Rahmen des jeweiligen Daseinsentwurfes stattfindet. Über etwas beratschlagen, sich zu etwas entschließen, vollzieht sich schon immer im Horizont einer dem Dasein jeweils vertrauten Alltagspraxis.<sup>5</sup> Überlegung und Entschlossenheit sind nicht freischwebende Akte eines Subjekts. Sie sind zunächst und zumeist in spezifischen Praktiken eingebettet.

Der normative Charakter der Praxis ist jeweils mit der Sorge verbunden, d.h. mit der Art und Weise, wie wir mit der Welt und den Anderen umgehen. Eine Person entscheidet und entschließt sich zu etwas im Rahmen einer praktischen Identität (Lehrer, Vater, Krankenschwester, Arbeiter, Arzt Bürger usw.). Der Handelnde, der Agent, ist in allen diesen Entscheidungen, Handlungen und praktischem Umgehen das impersonale Man-Selbst, so wie es in der ersten Hälfte von *Sein und Zeit* beschrieben wird. Dieses Man beschafft primär die Normen unseres Alltagslebens. Die Frage, die jetzt ontologisch erklärt werden muss, ist nun: Wie übernimmt das Dasein die Verantwortung seiner Handlungen und Entscheidungen? Wie können die anonymen und kollektiven Gründe der Alltäglichkeit als meine anerkannt und vollzogen werden? Nach Crowells Formulierung: Wie ist der Übergang von der dritten Person des Man-Selbst zur ersten Person des eigentlichen Daseins möglich? (Crowell 2013: 223–224 )

---

5 Es ist bekannt, dass *Sein und Zeit* mit dem Paradigma der modernen Subjektivitätsphilosophie bricht, gemäß dem das Subjekt einen reflexiven, theoretischen, abstrakten und objektiven Standpunkt gegenüber der Welt und der Beziehungen mit den Anderen nimmt. An seiner Stelle finden wir das Dasein, dessen Aktionen und Praktiken auf der Sorge beruhen. Anders gesagt: Die Wahl gründet sich nicht primär auf der Rationalität und Gesetzlichkeit einer Norm, sondern auf dem praktischen und effektiven Vollzug einer Handlung, in dem das Dasein jeweils schon beschäftigt ist. Der Unterschied zu Kant wird hier sehr klar. Mit Heideggers Verständnis des Daseins als Sorge eher als Vernunft wird auch die Kantische Gleichung von Freiheit und Kausalität abgelehnt (GA 31: 139–298). Gemäß Kant bedeutet mit Gründen handeln, anhand universaler Gesetze zu handeln. Aber für Heidegger ist das Dasein nicht primär durch universale moralische Imperative bestimmt, sondern durch die Sorge.

---

Die zweite Hälfte von *Sein und Zeit* gibt einen Hinweis bezüglich der Weise, in der das Dasein die Verantwortung seiner Entscheidungen, Entwürfe und Handlungen als einige übernimmt, d.h. bezüglich dem Übergang von der Hermeneutik der Alltäglichkeit (third-person givenness) zur Hermeneutik des Selbst (first-person givenness). Dieser Übergang ist nur durch einen unerwarteten Zusammenbruch des Man-Selbst, durch einen unvorhersehbaren Kollaps der Alltäglichkeit möglich. Und wann geschieht dieser Kollaps? Mit dem plötzlichen Einbruch der Angst. Die Angst neutralisiert die zunächst und zumeist unbestreitbare Autorität der alltäglichen Normen.<sup>6</sup> In diesem Sinn kann die Angst als eine *Gegenbewegung* zur Verfallenheitstendenz in das uneigentliche Man verstanden werden; eine Gegenbewegung, in der das Dasein vor sich selbst gestellt wird; eine Gegenbewegung, in der sich die Möglichkeit einer Wiederbegegnung mit sich selbst ergibt. Die Angst verwandelt sich so in ein wahrhaftes Individuationsprinzip.

## 72

Die Angst besteht aus zwei konstitutiven Momenten. Ein erster negativer Moment, den wir gerne als Alltagsparalyse bezeichnen. Soweit man von dieser Paralyse befangen ist, ist es unmöglich, sich zu etwas zu entschließen, denn die Bedeutsamkeit der alltäglichen Welt bleibt momentan suspendiert. Doch in einem zweiten positiven Moment zwingt uns die Angst, unsere Geworfenheit zu übernehmen und für uns selbst zu entscheiden. Die Angst öffnet an diesem Punkt einen Gewissensraum. Innerhalb dieses Raumes kann das Dasein ein Wissen von sich selbst haben, d.h. mit Selbstkenntnis (con-scientia) handeln. Welche Instanz initiiert den Übergang des uneigentlichen zum eigentlichen Dasein, des scheinbaren zum phänomenalen Selbstseinkönnen (GA 2, 358)? Das Gewissen ist gerade diese Instanz – nämlich eine selbstständige, nicht von der Alltäglichkeit kontaminierten Stimme, die im Dasein selbst aufgruft wird, die dem Dasein von seiner konstitutiven Verfallenheitsneigung aufwacht und ihm zu einer Selbsttransformation ermahnt. Das Gewissen ist nicht die innere Stimme einer privaten Vernunft oder eine von aussen normierende Instanz, sondern die ontologische Bedingung, die uns erlaubt, zwischen dem Man-Selbst und dem Dasein-selbst zu unterscheiden.

6 Bezüglich der methodologischen Funktion der Angst und der strukturalen Affinitäten mit der Husserlschen Reduktion, siehe Courtine 1990, 232ff und Escudero 2015, 317–322.

Es hat also einen appellativen Charakter. Das Gewissen ruft zu einer Selbsttransformation. Laut Crowells Argumentationslinie können wir dank des Gewissens zwischen äußerlichen und innerlichen Gründen, zwischen passivem Konformismus und aktiver Anpassung zu den öffentlichen Normen unterscheiden (Crowell 2013, 204–205 u. 300–301).

Das Man-Selbst bewegt sich im Rahmen des Konformismus, antwortet nur passiv auf die alltäglichen Herausforderungen unserer Existenz. Das Dasein selbst dagegen bietet eine aktive Antwort zu den etablierten Normen. Sobald die Vertrautheit des alltäglichen Lebens zusammenbricht, steht das Dasein vor sich selbst: alleine, ohne Orientierungskriterien. In diesem Moment sieht es sich gezwungen, auf den Ruf des Gewissens zu antworten: entweder die alltäglichen Normen und Konventionen des Man übernehmen oder ablehnen, sie anerkennen oder problematisieren. Das Dasein muss eine Stellung bezüglich seiner Existenz nehmen.

Letzten Endes bedeutet die Verantwortung der Normen und Alltagskonventionen einen Akt von Selbstverantwortung. Eigentlichkeit bedeutet in diesem Kontext die Verantwortung der Normen und Alltagskonventionen, in denen wir schon immer geworfen sind, als meine zu übernehmen (Crowell 2013, 222–226). Der Einbruch der Stimme des Gewissens ermöglicht die Artikulation einer eigenen, neuen, kreativen und modifizierten Antwort zum Kollaps. Die Angst funktioniert hier als Drehscheibe, dank welcher wir uns zwischen der Ebene des uneigentlichen Man und der Ebene des eigentlichen Daseins bewegen können.<sup>7</sup>

Entschlossen und verantwortlich zu handeln, ist der Ausdruck eines aktiven Verhaltens zur Welt. Es ist klar, dass wir unsere Entscheidungen schon immer

---

<sup>7</sup> Die Selbstheit, die sich in den Phänomenen der Eigentlichkeit und des Gewissens manifestiert, soll aber nicht im Sinne einer romantischen Selbstvollendung verstanden werden. Die Selbstheit hier in der Frage hat nichts mit einer Versöhnung von Subjekt und Objekt, mit einer harmonischen Identifikation von Ideal und Real zu tun. Trotz der scheinbaren Verwandtschaft mit dem romantischen Begriff eines freien, autonomen und kreativen Subjekts (Taylor 1989, 289) passt sich das Dasein nicht dem Ideal der Selbstvollendung an. Das Dasein existiert als geworfener Entwurf; anders gesagt, Dasein ist ein Seiendes, das wesentlich unbestimmt und unfertig ist; ein Seiendes, das einem konstanten und unendlichen Vollzugsprozess unterworfen ist. Seine konstitutive Geworfenheit macht eine totale, völlige und versöhnte Erkenntnis von sich selbst unmöglich.

---



im Horizont geworfener Möglichkeiten und Handlungskriterien treffen, die unsere Agency beschränken. Sind wir dann vollkommen von den alltäglichen und öffentlichen Normen bestimmt? Keineswegs. Unsere Agency ist situiert, aber sie hat zugleich einen offenen Spielraum zur Verfügung; einen Spielraum, in dem wir unserem Leben eine eigene Richtung geben. Für sich selbst frei entscheiden bedeutet, sich selbst zu wählen.<sup>8</sup> Es handelt sich um eine situierte Freiheit, um eine Agency, die durch den geworfenen Entwurf bestimmt ist. Wir bewegen uns jeweils in einem vorgegebenen Bedeutungshorizont. Jede Situation bietet bestimmte Handlungsmöglichkeiten, ordnet bestimmte Lebenswege an, legt bestimmte Sinnrichtungen fest, die unsere Wahl teilweise bedingen. Aber innerhalb dieses Horizontes können wir unsere Agency entfalten, indem wir die eine oder andere Richtung nehmen, indem wir unserem Dasein einen eigenen Lebensstil geben. Ein eigentliches Leben impliziert eine "Wahl wählen" (GA 2: 356), sich für einen bestimmten Lebensstil entscheiden.

**74**

Die Aufgabe, sich selbst zu verstehen, ist unendlich, steht immer neuen Möglichkeiten offen. Hier kann man den von James Carse aufgewiesenen Unterschied zwischen endlichem und unendlichem Spiel anbringen. Ein endliches Spiel hat ein klares Ziel, das mit einem Sieger oder Verlierer endet. Man nimmt an einem endlichen Spiel teil, mit der Absicht zu siegen. Ein unendliches Spiel ist jenes, in dem jemand nur für die schiere Freude am Spiel spielt. Diese Beispiel vereinfacht folgenden Begriff: wir könnten zwischen ein Fußballspiel spielen und ein Fußballspieler sein, zwischen eine Vorlesung geben und ein Professor zu sein. Ein Fußballspiel hat eine begrenzte Spielzeit; eine Vorlesung hat auch einen bestimmten Anfang und ein Ende. Ein Fußballspieler oder ein Professor sein dagegen ist oder kann ein unendliches Spiel werden. Es ist ein Lebensstil, eine Weise, sich selbst zu verstehen und nicht so sehr die Erfüllung einer bestimmten Funktion (Carse 1986).

8 Hier können interessante Parallelismen mit Foucaults Begriff der Freiheit etabliert werden. Freiheit ist nicht eine Eigenschaft des Subjekts, sondern eine Praxis, eine konkrete Weise sich mit der Welt und den Anderen zu verhalten. Für Heidegger und Foucault erreicht man eine freie Beziehung zur Welt im Rahmen einer ethischen Transformation des Selbst und nicht durch einen reflexiven Akt, der uns von der Welt und den Anderen künstlich distanziert. Die Praxis der Freiheit birgt die Möglichkeit einer Selbsttransformation (siehe weiter Nichols 2014: 56ff).

Im Lichte der vorstehenden Ausführungen scheint es klar zu sein, dass Eigentlichkeit eine Existenzweise ist, eine Form, das eigene Leben zu führen, die in einem eigentümlichen Lebensstil kristallisieren kann. Es handelt sich aber nicht um einen konkreten Lebensstil – wie im Fall des amerikanischen, deutschen, ökologischen oder städtischen Lebensstils. Diese Lebensstile äußern konkrete kulturelle und faktische Lebensformen, die im Gang der Geschichte wechseln können, die eine konkrete geographische Lage haben –d.h., die dem Dasein konkrete Existenzmöglichkeiten bieten. Doch das Eigentum des Daseins, die self-ownership, ist eine formale Möglichkeit. Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit sind also nur zwei strikt formale Existenzmodi, zwei Lebensstile unabhängig jener konkreten Weltanschauung.

Sich selbst zu haben (self-ownership), eigentlich zu sein, ist streng mit dem Gewissen und der Entschlossenheit verbunden. Die Entschlossenheit, wie wir schon angedeutet haben, öffnet neue und alternative Möglichkeiten zu den von dem Man-Selbst hergestellten Normen. Das Gewissen-haben-wollen bricht mit dem Konformismus eines routinären und reizlosen Lebens wie das von dem Protagonisten von *American Beauty*: Lester Burnham, eine Person, die an eine inhaltslosen Arbeit gefesselt ist; ein Mann, der sich in einer rein konventionellen Heirat befindet.

Im Gegenteil dazu heißt eigentlich und entschlossen leben, Risiken einzugehen, die Fantasie zu nutzen. Die Entschlossenheit bringt das Dasein zurück zur Alltäglichkeit, in der es schon immer existiert, aber jetzt mit einem verschiedenen Selbstverständnis, mit einem transformierten Blick von sich selbst. Dieser transformierte Blick macht dem Dasein seine konkrete faktische Situation transparent. Eigentlichkeit, wie schon erwähnt, ist eine existenzielle Modifikation der Alltäglichkeit. In der Tat befindet sich das entschlossene Dasein schon immer in einer Situation bevor jenes Überlegungsaktes. Das eigentliche Dasein der Entschlossenheit ist dasselbe Dasein des uneigentlichen Man-Selbst, doch in einer modifizierten und umgestalteten Weise. Entschlossen selbst sein bedeutet nicht mit dem Man brechen und sich auf eine solitarische abenteuerliche Selbstentdeckung zu stürzen, sondern benötigt eine gewisse Flexibilität und Fähigkeit, sich kritisch von den Gewohnheiten und Verpflichtungen des Man-Selbst zu distanzieren.

---

## Literaturverzeichnis

Carman (2003): Taylor Carman, *Heidegger's Analytic. Interpretation, Discourse, and Authenticity in "Being and Time"*, Cambridge, MNA: Cambridge University Press.

Carman (2005): Taylor Carman, "Authenticity", in: Hubert L. Dreyfus und Mark A. Wrathall (Hg.), *A Companion to Heidegger*, Oxford: Blackwell, 285–296.

Carse (1986): James Carse, *Finite and Infinite Games*, New York: Free Press.

Crowell (2001): Steven Galt Crowell, "Subjectivity: Locating the First-Person in *Being and Time*", in: *Inquiry* 44 (2001), 433–454.

Crowell (2013): Steven Galt Crowell, *Normativity and Phenomenology in Husserl and Heidegger*, Cambridge, NY: Cambridge University Press.

Courtine (1990): Jean-François Courtine, "Réduction phénoménologique-transcendentale et différence ontico-ontologique", in Franc Vopli *et al.* (Hg.), *Heidegger et la phénoménologie*, Paris: Jean Vrin, 207–247.

76

Escudero (2013): Jesús Adrián Escudero, "*Sein und Zeit* und die Tradition der Selbstsorge", in: *Heidegger Studien* 29, 196–210.

Escudero (2015): Jesús Adrián Escudero, *Guía de lectura de *Ser y tiempo* de Martin Heidegger (Band 1)*, Barcelona: Herder.

Heidegger (1977): Martin Heidegger, *Sein und Zeit (GA 2)*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Heidegger (1989): Martin Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie (GA 24)*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Heidegger (1988): Martin Heidegger, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit (GA 31)*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Nichols (2014): Robert Nichols, *The World of Freedom. Heidegger, Foucault and the Politics of Historical Ontology*, Stanford, CA: Stanford University Press.

Ricoeur (1990): Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris: Éditions du Seuil.

Taylor (1989): Charles Taylor, *Sources of the Self. The Making of Modern Identity*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

Zahavi (2008): Dan Zahavi, *Subjectivity and Selfhood. Investigating the First-Person Perspective*, Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Zimmerman (1981): Michael Zimmerman, *Eclipse of the Self. The Development of Heidegger's Concept of Authenticity*, London: Ohio University Press.



# DIFFERENZ UND REVOLUTION

Aus dem stürmischen Jahr 1968 stammend ist Gilles Deleuzes *Differenz und Wiederholung* in gewissem Sinn ein ebenso stürmisches Werk. Als ein Versuch geplant, die Hegel'sche Dialektik methodologisch zu widerlegen, enthält Deleuzes frühes Opus Magnum vielfältige implizite Aspekte, die nachträglich immer expliziter gemacht werden. Mit der "Différance" Derridas bildet die Differenz Deleuzes eine begriffliche Front gegen die Begriffe der philosophischen Tradition zusammen, und zwar derart, dass man von einem neuen Differenz-Paradigma in der Philosophie sprechen kann. Inmitten dieses begrifflichen Aufstandes stehend, spielt Deleuzes "Differenz" eine nicht zu unterschätzende Rolle, deren politische Bedeutung berücksichtigt werden muss. Warum sollte die Methodologie der Differenz, durch die Deleuze den Titel des Philosophen der Differenz und sein Gedanke denjenigen der Differenzphilosophie verliehen bekommt, einen revolutionären Sinn konnotieren? Warum bringt ein derartiger Versuch zur methodologischen Erneuerung gleichsam die politischen Konsequenzen hervor, die von den realen Ereignissen nicht ganz getrennt werden können? Wie revolutionär ist dieser revolutionäre Sinn eigentlich? Warum tritt aus dieser revolutionären Dimension der Differenz gleichzeitig eine reaktionäre heraus, die erstaunlicherweise das bewahrt, was die Differenz ursprünglich stürzen möchte?

---

All diese Fragen können nur beantwortet werden, wenn man eine Lesart ausübt, die die Kategorie der Differenz gerecht politisiert. Denn diese politische Dimension ist vielleicht das Wesentlichste der Differenz. Sie bereitet methodisch einen Entwurf des Schreibens vor, den Deleuze dem Politischen immer widmet. Und die Differenz, soweit sie als echte Differenz gilt, könnte nichts anderes sein als eine "Kriegsmaschine", die einen neuen politischen Raum herstellt, der denjenigen im gewöhnlichen Sinn umwälzen würde.

### Der Widerstand des Ansichseins

80

Wenn die Differenz ein Widerstand ist, wogegen ist sie dies dann? Unter der Differenz versteht Deleuze ein Projekt, das nichts minder als die ganze Tradition der westlichen Philosophie von Platon bis zu Hegel herausfordert. Während Derrida diese Tradition als diejenige der "Metaphysik der Präsenz"<sup>1</sup> charakterisiert, bezeichnet Deleuze sie als die Metaphysik der "Repräsentation".<sup>2</sup> Gerade einer solchen Regierung der Repräsentation unterliegt die westliche Metaphysik in ihren verschiedenen Formen. Was ist die Repräsentation?

Deleuze zufolge wurzelt diese Repräsentation in vier transzendentalen Illusionen, die das Vernunftsprinzip ausmachen, nämlich: die Identität im Begriff, der Gegensatz im Prädikat, die Analogie im Urteil und die Ähnlichkeit in der Wahrnehmung. Diese vier Wurzeln der Repräsentation drücken sich ihrerseits aus in Formen des Denkens, des Sinnlichen, der Idee und des Seins. Zusammen bilden sie eine begriffliche Herrschaft über die Differenz.

An erster Stelle steht das Identitätsprinzip, welches ein Bild des Denkens verkörpert, das nicht nur das Denken sondern auch seine Gegenstände auf ein Selbes reduziert. Gerade dabei setzt die Genese des Subjekts ein, weil das Identitätsprinzip nichts anderes ist als "die Setzung eines identischen denkenden

1 Siehe Jacques Derrida, *Grammatologie*, Surhkamp Verlag, Frankfurt am Main 1983.

2 Während Derridas "Différance" die Möglichkeit einer unmittelbaren, nackten Präsenz zurückweist, insistiert Deleuzes "Differenz" auf die Singularität der Erfahrungen, die der "Repräsentation" nicht unterliegt. Zu diesem Unterschied siehe Denis Džanić, "Derrida and Deleuze: The Phenomenological Origin of Difference in Derrida and Deleuze", in: *Phainomena* XXIII/88-89, Juni 2014, S. 25-43.

Subjekts”.<sup>3</sup> Die “Identität im Begriff” bedeutet deshalb, wie Heidegger aufzeigte, auf ein Subjekt als auf den “zureichenden Grund für die Gegenstände”<sup>4</sup> zurückzugreifen. An diesen Ansatz Heideggers schließt Deleuze an, wenn er schreibt, dass man “der Differenz einen zureichenden Grund als *principium comparationis*” verleiht, ohne dabei “die Differenz an sich selbst zu denken”.<sup>5</sup> Demgemäß ist die platonische Idee des Guten als des Urbildes das erste Selbe par excellence. Diesem Selben sei die Differenz untergeordnet.

Zweitens kommt die “Ähnlichkeit des Sinnlichen” vor, die ebenso die Differenz ausschließt, indem sie jede “quantitative Gleichheit” bzw. “qualitative Assimilation” als Maß setzt. Aufgrund dieses gleichen Maßes wird jedes Ungleiche ausgeglichen. Ein “gesunder Menschenverstand” mit einem “Gemeinsinn” nimmt dadurch einen zentralen Platz ein. Jedes davon Getrennte wird als ungesund verurteilt und ausgewiesen. Diesem Ähnlichen der sinnlichen Wahrnehmung ist die Differenz unterworfen.<sup>6</sup>

Drittens bestimmt der “Gegensatz im Prädikat” vorher einen Rahmen, in dem die Differenz als Entgegengesetzte aufgefasst wird. Die Differenz ist dabei aber als abstrakte Widersprüche schematisiert. Dieses Schema der Widersprüche findet seine höchste Form in der Hegel’schen Dialektik, die mit Widersprüchen anfängt und immer nach einem langen Prozess der “Negation” bzw. der “Negation der Negation” mit der Identität d. h. der dialektischen Einheit jener Widersprüche endet, wobei alle Gegensätze aufgehoben werden. Die Differenz wird somit durch diese abstrahierende Negativität negiert.

Letztlich ist es die “Analogie im Urteil”, welche der Differenz überlegen sei. Diese Analogie führt sich gleichermaßen auf die Identität zurück, die in jedem “Sein” oder in jedem “Ich bin” vorhanden ist. Gerade darauf beziehen sich die Prädikate. Diese Identität macht die “ursprünglichen Begriffe” aus, die sich als “Seinsgattungen” oder “Kategorien” auszeichnen, von denen die anderen Begriffe abgeleitet werden.<sup>7</sup> Hiermit kommt ein bestimmtes Verteilungsprinzip

---

3 Gilles Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, Fink Verlag, München 1992, S. 333.

4 Martin Heidegger, *Der Satz vom Grund*, Gesamtausgabe Bd. 10, Klostermann Verlag, Frankfurt am Main 1997, S. 114.

5 Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, op. cit., S. 180.

6 Ibid., S. 333f.

7 Ibid., S. 337.



ins Spiel, das jedoch durch seine Analogisierung die Differenz als solche ganz neutralisiert.

Unter diesen vier Aspekten der Repräsentation wird die Differenz beherrscht. Gesetzt ist ein Grund bzw. Urgrund, auf dem alles gegründet würde. Bei Platon ist diese Dichotomie die "Unterscheidung zwischen Wesen und Schein" bzw. "zwischen Urbild und Abbild". Urbild sei die Identität d. h. das "Wesen des Selben", worauf die Abbilder sich bezögen. Jede Differenz, die "den Instanzen des Selben, des Ähnlichen, des Analogen und des Entgegengesetzten" nicht unterliegt, wird als "Trugbild" klassifiziert. Eben auf diese Weise werden die "Hierarchien einer repräsentativen Theologie" gestiftet.<sup>8</sup>

**82**

Die Differenz ist deswegen von Anfang an immer dasjenige, was zu verneinen ist. Sie ist das Moment des Ansichseins, das man überwinden müsste. Bei Hegel heißt diese Überwindung Aufhebung. Aufhebung ist Hegel zufolge zwar keine einfache Verneinung, denn das Moment, welches aufgehoben wurde, ist gewissermaßen immer im daraus folgenden Moment bewahrt. Allerdings ist in dieser schematischen Aufhebung die Differenz als solche, die sich unter einem solchen Schema der repräsentativen Begrifflichkeit niemals subsumieren lässt, grundsätzlich verworfen.

Die Differenz ist darum ein Ansichsein, das sich selbst nicht aufheben lässt. Es verweigert sich, dem hierarchischen Machtverhältnis der Dialektik unterworfen zu werden. Die Differenz löst "Kontinuitätsbrüche in der Reihe der Ähnlichkeiten", "unüberschreitbare Verwerfungen zwischen den analogen Strukturen" aus.<sup>9</sup> Als dieses widerstehende Ansich lässt sich die Differenz nicht nach dem "Gegensatz der Extreme" anordnen, der letztendlich immer durch die Negativität eine Identität erreichen würde. Sie lehnt das Identitätsprinzip total ab, und macht somit die Welt der Repräsentation, die das Identitätsprinzip voraussetzt, "katastrophisch". Sie ist ein kompromissloser Aufstand, der die repräsentative Ordnung der Welt umstürzt, weil diese Ordnung als eine Fabrik der Illusionen nichts anderes als die Verfälschungen der Welt aufgründet und der "Flachheit des Negativen"<sup>10</sup> produziert. Die Identität, die Gleichartig-

8 Ibid., S. 332f.

9 Ibid., S. 58.

10 Ibid., S. 77.

keiten bzw. die Gegensätze der Entgegengesetzten sind nur die Oberflächen, welche von einer tiefen Kraft, der differenzierenden Maschine der Differenz, produziert werden. Differenz ist eine These ohne "Antithese" sowie "Synthese". Statt sich dem dialektisch vermittelnden Prozess hinzuzufügen, der über das Ansichsein, die 'naive', 'latente' Unmittelbarkeit der "These", hinausgeht, verharret die Differenz in dieser Unmittelbarkeit, in diesem Ansichsein. Die Ontologie der Differenz ist die Ontologie des Ansichseins, die mit dem Hier und dem Jetzt anfängt und mit dem Hier und dem Jetzt unendlich voranschreitet. Das Hier-und-Jetzt gehört nicht zu den "leere[n] Identitäten", wie Hegel annimmt, sondern ist die Wahrheit "einer differentiellen Realität, die immer schon aus Singularitäten besteht".<sup>11</sup> Diese Ontologie rückt statt eines Seins der Seienden das Sinnliche der Singularitäten in den Vordergrund. Deswegen heißt sie "transzendentaler Empirismus oder Wissenschaft vom Sinnlichen".<sup>12</sup> In diesem Sinn ist Ontologie nach Deleuze die Ästhetik selbst, weil sie sich um das Sinnliche und das Sein des Sinnlichen kümmert. Sie ist auch die Ontologie des Nicht-Seins, das Nicht-Sein nicht im Sinne des Negativen, vielmehr gegen das Negative selbst. Nicht-Sein ist "das Sein des Problematischen, das Sein des Problems und der Frage".<sup>13</sup> Es ist die Differenz.

Statt der Verneinung der Negation bejaht sich die Differenz. Sie ist die Bejahung des Abgrundes des Seins, indem sie das Nicht-Sein bejaht. Differenz ist grundlos, bildlos. Sie definiert sich als die Maschine der unpersönlichen, präindividuellen Singularitäten, welche der mächtigen Allgemeinheit der Repräsentation widerstehen. Als eine ewige revolutionierende Kraft produziert Differenz ewig die differenzierende Zeit und den differenzierenden Raum der Revolution. Differenz ist das ewige Pathos dieser Revolution.

### **Die differenzierende Wiederholung der Differenz**

Der Irrtum in der bisherigen Auseinandersetzung mit der Problematik der Wiederholung besteht darin, dass man sie einer Ontologie des Identitätsprin-

---

11 Ibid., S. 78.

12 Ibid., S. 84.

13 Ibid., S. 92.

zips unterzieht. Dabei wird Wiederholung als die Wiederholung des Selben angesehen. Diese Auffassung der Wiederholung setzt immer ein Selbes voraus, das sich wiederholt. Dieses Selbe ist die "Nacktheit" der Wiederholung, und eine solche Wiederholung ist eine nackte, weil sie weiterhin zu diesem nackten Selben zurückkehrt. Ein Selbes ist nackt, weil hier der Glaube vorkommt, dass man es durch die Entlarvung seiner Masken letztendlich ergreifen könnte. Es stünde deshalb ein Urgrund in solcher Wiederholung, und die Wiederholung sei nichts als die Bestätigung dieses Urgrundes durch seine verschiedenen wiederholten maskenhaften Abbilder, die aber entlarvbar seien.

84

In der psychoanalytischen Behandlungsweise des Problems der Wiederholung heißt dieser Urgrund das "Verdrängte". Das Verdrängte ist das Selbe, das durch die vielfältigen Symptome, Träume, Agieren u. a. immer zurückkehrt. Jenes ergibt sich vor allem aus den unlustvollen Erfahrungen oder, richtiger gesagt, aus der unterdrückten Sehnsucht nach Lust, die das Unbewusste wieder ins Bewusste bringen möchte. Deleuze bezeichnet diese Sorte der Wiederholung, der dasselbe Verdrängte bzw. dieselbe Lust zugrundeliegt, als "horizontal". Sie ist "aktuell", "materiell", sich nur auf Abfolge bzw. auf Teile beziehend.<sup>14</sup> Gerade hierbei liegt die Rede vom konservativen Wesen der Wiederholung nahe. Wiederholung in diesem Sinne fungiert nicht anders als die Konservierung eines ursprünglichen Verdrängten. Sie unterliegt dadurch der Macht des Lustprinzips. Unterzogen wird sie der Lacan'schen psychoanalytischen Hypothese eines nie vollständig zu erfüllenden "Mangels", dem Deleuze später die befreienden schizoiden Ströme des "Begehrens" aus der "schizoanalytischen" Perspektive entgegensetzt.<sup>15</sup> Während die erstere versucht das Begehren zu disziplinieren und dadurch die Wiederholung als unter dem "Papa-Gesetz" zu pathologisieren, setzt die letztere die Wiederholung als schizo-revolutionäre Kraft gänzlich frei.

Eine echte Wiederholung muss deshalb eine Depathologisierung des Begehrens sein. Depathologisierung ist nicht die Verneinung des Pathos, sondern umgekehrt der Versuch, ihn zu enthüllen und zu einer eigentlichen Pathologie

<sup>14</sup> Ibid., S. 116f.

<sup>15</sup> Siehe Gilles Deleuze u. Félix Guattari, *Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie I*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1977.

zu gelangen, die mit dem Lacan'schen negativen Sinn nichts zu tun hat. Einer solchen depathologisierten Wiederholung wohnt die Differenz und nicht die Identität inne. Die Differenz manifestiert sich in Wiederholung, und die Wiederholung ist die Wiederholung der Differenz. Jedes Gleiche ablehnend, ist Wiederholung "ein in jedem Augenblick dezentrierter und beständig unwuchtiger Kreis, der sich nur um das Ungleiche dreht".<sup>16</sup> Sie ist das, was Nietzsche die "ewige Wiederkunft" nennt und durch den "Willen zur Macht" durchdrungen wird. Dieser Wille zur Macht entkräftet die Macht der Identität. Er krönt das "Werden" zur echten Produktivkraft der Geschichte: "Wiederkehren ist das Sein, aber nur das Sein des Werdens."<sup>17</sup> Wenn es eine Identität gäbe, dann wäre diese Identität diejenige der Differenz, die Identität der Tatsache, dass es keine Identität gibt, und dass jede Identität nur eine verkleidete Maske der Differenz ist. Die Wiederholung der Differenz besagt in gewissem Sinn, dass es keine 'Wiederholung' gibt, sondern nur ein Werden, das der Differenz in jedem Augenblick entstammt. Sie ist die Wiederholung ohne Wiederholung. Die Macht des Werdens bedeutet, dass es sich der beherrschenden Ordnung der repräsentativen Welt entzieht, um eine identitätslose "chaotische Welt"<sup>18</sup> zu befürworten. Die Wiederholung als Werden erkennen heißt daher eine anarchische Ontologie zu akzeptieren. Diese Ontologie destruiert das Verhältnis zwischen dem Ursprung und den Abgeleiteten, zwischen dem Urbild und den Abbildern. In dem abgründigen Sein des Werdens dieser Ontologie spielt sich nur die Wahrheit der Trugbilder ab: und wenn alles aus Trugbilder besteht, dann werden Urbild und Trugbild als Gegensatzpaar hinfällig. Die Ontologie des Selben wird durch diejenige des 'Trugbildes' ersetzt. Was auf dem Spiel steht, ist eine ständig "bekleidete" Wiederholung, diejenige "geistige" Wiederholung des "Ganzen", der "Koexistenz", die Deleuze als "vertikal" und "virtuell" charakterisiert.<sup>19</sup> Die Univozität ist zwar die einzige Stimme des Seins. Diese Stimme aber sagt sich nicht "in ein und derselben Bedeutung" aus, sondern kommt von "all seinen individuierenden Differenzen". Das Wesen der Univozität des Seins besteht eigentlich darin, dass es nicht ein einziges Wesen des

---

16 Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, op. cit., S. 82.

17 Ibid., S. 65.

18 Ibid., S. 84.

19 Ibid., S. 116f.

Seins gibt, denn das Sein "sagt sich von der Differenz selbst aus".<sup>20</sup> Gerade die Wiederkunft der Differenz verwirklicht dieses univoke Sein.

Diese vertikale, virtuelle Wiederholung ist also gegen das konservative Wesen derjenigen horizontalen, aktuellen Wiederholung gerichtet. Sie ist das Plädoyer für eine Revolution, die jeden Grund zerstört, um das Neue hervorzubringen. Der Ort der Wiederholung ist deshalb in der Einbildungskraft und ihr Wesen ist "imaginär".<sup>21</sup> Die einzige wahre Wiederholung ist in der Tat diese imaginäre, virtuelle Wiederholung, die Wiederholung der differenzierenden Differenz. Es ist kein Zufall, dass es sich immer um einen Zusammenhang zwischen der Erotik und der Politik, zwischen dem Diskurs über das Unbewusste und demjenigen über die Revolution handelt.<sup>22</sup> Dessen Ursache folgt daraus, dass die Libido der Revolution nicht anderswo als im Unbewussten liegt. Jede politische Revolution hat zu ihrer Energie jenen Pathos der "Befreiung des Eros", der im Unbewussten unterdrückt wird, niemals aber dieser Unterdrückung gehorcht. Ebenjenes Unbewusste ist die Wiederholung, und die "Wiederholung erscheint hier als das Unbewusste des freien Begriffs".<sup>23</sup> Allein diese Wiederholung des Unbewussten unterliegt nicht dem Bedürfnis-Befriedigung-Schema, wie Marcuse oder Lacan der Meinung sind. Eher ist sie eine autonome "Wunschmaschine", die sich selbst in Betrieb setzt, ohne die Lust zum Prinzip zu haben. "Jenseits des Lustprinzips" bedeutet daher, dass die Wiederholung jenseits des Lustprinzips liegt, dem Lustprinzip vorausgeht. Allgemeiner gesagt geht die Wiederholung jedem Prinzip voraus; Lust ist dabei nur eine der Wirkungen der Wiederholungsleidenschaft,<sup>24</sup> und nicht umgekehrt, wie die Lacan'sche Psychoanalyse dies vertritt. Diese Wiederholung hat zu ihrer Motivation die Differenz, die gewissermaßen nichts anderes ist als das wilde "Es" im Freud'schen Sinn, das die Aggressions- und Destruktionstribe hervorruft. All diese Triebe sind auf den "Todestrieb" zurückzuführen. Dieser Todestrieb muss aber in seinem positiven Sinn betrachtet werden. Vielleicht

86

20 Ibid., S. 60.

21 Ibid., S. 106.

22 Siehe Herbert Marcuse, *Triebstruktur und Gesellschaft. Ein philosophischer Beitrag zu Sigmund Freud*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1995.

23 Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, op. cit., S. 31.

24 Ibid., S. 131f.

ist er der einzige Ort, von dem her ein Widerstand gegen die beherrschende repräsentative Welt noch möglich ist. Es ist kein Wunder, dass jede Revolution mit gewaltsamem Tod und Mord zusammenhängt. Der Todestrieb ist der Ruf der Differenz nach einer Revolution gegen die Repräsentation. Die Wiederholung ist die Bejahung zu diesem Ruf, die Bejahung zu allem “am Vielen, am Differenten, am Zufall”;<sup>25</sup> dabei ist sie der Widerruf gegen die Macht des Einen, des Selben und des Notwendigen.

### **Der differenzierende Raum der Differenz**

Wenn die Wiederholung die ‘Zeitigung’ der Differenz ist, dann bedarf die Differenz einer Verräumlichung. Eben diese Verräumlichung der Differenz selbst lässt einen revolutionären Raum entstehen, der jeder Revolution eigen ist. Es ist nicht zufällig, dass Deleuzes späterer Umgang mit der räumlichen Problematik immer mehr an Bedeutung gewinnt. Gerade in *Differenz und Wiederholung* trat das Problem des Raumes schon auf. Entgegen dem Verteilungsprinzip des “nomos der Seßhaftigkeit” kommt dasjenige des “nomadischen nomos” vor, das eine neue Verteilung darstellt. Diese nomadische Verteilung findet statt “in einem unbegrenzten offenen Raum, in einem Raum, der zumindest keine genauen Grenzen kennt”.<sup>26</sup> Die Differenz bringt einen Raum hervor, der sich selbst differenziert. Die innere Logik der Philosophie der Differenz führt unvermeidlich zu einer sogenannten “Geophilosophie”.<sup>27</sup> Es kann sein, dass diese Geophilosophie die wesentlichste Konsequenz der Differenzphilosophie ist. Wenn Differenz in sich einen politischen Sinn enthält, dann wird diese Geophilosophie zugleich Geopolitik. Die Revolution der Differenz ist der geopolitische Angriff auf den identischen Raum des Selben, um eine neue Räumlichkeit herzustellen. Die Frage nach dem Politischen ist diejenige danach, wie man diesen neuen Raum der Differenz geschehen lassen kann.

Obwohl der Begriff der Differenz selbst in Deleuzes späteren Werken zwar im Hintergrund stand, wurde die räumliche Konsequenz der Differenz immer

---

25 Ibid., S. 153.

26 Ibid., S. 60.

27 Siehe Gilles Deleuze u. Félix Guattari, *Was ist Philosophie?*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2014, S. 109.

expliziter gemacht. Die Differenz verräumlicht sich nun im Raum der "tausend Plateaus". Seine Architektur ist rhizomatisch. Diese Rhizomatik setzen Deleuze und Guattari mit der "Schizoanalyse" bzw. der "Mikropolitik" gleich. Horizontal verkörpert setzt sie sich derjenigen Architektur des "Wurzel-Baums" entgegen, die das vertikale Machtverhältnis aufbaut. Der rhizomatische Raum ist der Raum der Mannigfaltigkeiten, der Linien, der Schichten, der Segmentaritäten, der Fluchtlinien, der Intensitäten usw. Er wendet sich gegen die Dichtonomie des Wurzel-Baum-Modells. Gerade diese sich selbst differenzierende rhizomatische Architektur inkarniert die Differenz in ihrer Differenzierung. Sie ist das horizontale Werden der Konnexionen, die sich ganz frei miteinander verbinden. Diese Verbindung ist eine heterogene und hat keineswegs mit der Homogenität zu tun, die der Ordnung der Identität zufällt. Sie ist die Verbindung der Mannigfaltigkeiten bzw. der Singularitäten, die jedes Subjekt-Objekt-Verhältnis ablehnen. Als eine Kriegsmaschine zerstört die "Mikropolitik" des Rhizomatischen die "Makropolitik" des repräsentativen Staatsapparats. Rhizomatik neutralisiert die Macht der Repräsentation, um die Differenz zur echten ontologischen Macht zu krönen. Als ein Widerstand gegen die Repräsentation, die der Signifikant-Signifikat-Dichtonomie zugrundeliegt, gilt das Rhizomatische als ein Asignifikant, der sich jeder signifizierenden Struktur entzieht. Das Rhizomatische ist eine "Anti-Genealogie" und zwar zugunsten einer "Kartographie", eines Experimentierens der Wirklichkeit. Ein rhizomatisches Netzwerk ist ein System ohne Zentrum. Seine Mannigfaltigkeiten sind mit " $n$  Dimensionen" versehen, die in der Tat die "beweglichen Richtungen" sind.<sup>28</sup> Wie die Plateaus, die Intensitätszone, hat es "weder Anfang noch Ende", denn "es ist immer in der Mitte, zwischen den Dingen, ein Zwischenstück, *Intermezzo*".<sup>29</sup> Gerade im Rhizomatischen wird das Unbewusste ganz befreit. Es gilt kaum noch als eine baumartige Tiefe, die auszugraben ist, sondern als ein "azentrisches System", das "zu produzieren" ist.<sup>30</sup> Nur durch die Rhizome kann das Begehren frei durchströmen.

28 Gilles Deleuze u. Félix Guattari, *Tausend Plateaus*, Merve Verlag, Berlin 2015, S. 36.

29 Ibid., S. 41.

30 Ibid., S. 31.

Diesen nomadischen Raum der sich selbst differenzierenden rhizomatischen Architektur bezeichnen Deleuze und Guattari als den "glatten Raum", der als eine Kriegsmaschine dem Staatsapparat des "gekerbten Raums" der Sesshaften wechselseitig entgegensteht. Dieses Entgegenstehen ist nicht so sehr eine Grenze als vielmehr ein Übergang vom einen zum anderen. Veranschaulicht sich der gekerbte Raum durch das "Gewebe", das eine Vorder- und eine Rückseite hat und "zumindest an einer Seite geschlossen" ist, lässt sich der glatte Raum als "Filz" charakterisieren, der weder Vorder- noch Rückseite hat und offen, unendlich, unbegrenzt, heterogen ist.<sup>31</sup> Ist der gekerbte Raum "Stickerei", dann ist der glatte Raum ein "Patchwork", das keinen Mittelpunkt und kein Grundmotiv besitzt. Er ist ein "amorpher", "informeller" Raum, der Raum der Geschwindigkeit bzw. der Bewegung.<sup>32</sup> Ist der gekerbte Raum derjenige der Sesshaften, der den Körper in einem unbeweglichen Haus verschließt, dann ist der glatte Raum derjenige der Nomaden, der als ein Außenraum den Körper sich bewegen lässt. Musikalisch gesagt stellt der gekerbte Raum die horizontalen Melodielinien und die vertikalen Harmonieebenen dar, während der glatte Raum die kontinuierliche Variation bzw. die Verschmelzung von Harmonie und Melodie ist. Der gekerbte Raum verweist auf einen Punkt, er ist extensiv, von den Dingen besetzt, während der glatte Raum auf eine Linie verweist; er ist der "Affekt-Raum", der intensive Raum, der Raum der Richtungsänderung, der sich mit den Ereignissen ausdehnt.<sup>33</sup> Der gekerbte Raum ist ein optischer Raum der fernsichtigen Anschauung, der glatte Raum ist dagegen ein haptischer Raum der nahsichtigen Anschauung. In dieser Nähe des glatten Raums gibt es keine Linie zwischen Himmel und Erde, keinen Horizont, keinen Hintergrund, keine Perspektive, keine Grenze, keine Form, kein Zentrum mehr. Was übrig bleibt, ist nur das Werden, das als eine abstrakte Linie keinen festen Umriss mehr umgrenzt.

Dieser Gegensatz zwischen dem gekerbten Raum und dem glatten Raum ist aber zu einfach. In der Tat geht der eine in den anderen über. Diesen Übergang ineinander nennen Deleuze und Guattari den Doppel-Vorgang der Territori-

---

31 Ibid., S. 659.

32 Ibid., S. 660f.

33 Ibid., S. 663f.



alisierung und Deterritorialisierung. Der glatte Raum ist nicht nur mit "Meer" oder "Wüste" verbunden, sondern kann auch die Stadt, die sich normalerweise als den gekerbten Raum bezeichnen lässt, erobern und deterritorialisieren, damit die Stadt-Nomaden entstehen können. Umgekehrt ist der gekerbte Raum nicht nur jener der Stadt, sondern kann auch Meer und Wüste, die als "Archetypus" des glatten Raumes gelten, territorialisieren. Dieser unendliche Übergang bestätigt die Macht des unendlichen Werdens, das Werden jener Differenz, die der ewige Pathos der Revolution ist. Deshalb hat jede Revolution etwas mit Utopie zu tun, weil "sie die absolute Deterritorialisierung" ist.<sup>34</sup> Versucht Revolution, "Erewhon", "No-where", "Nirgendwo" zu suchen, dann entfaltet sie nichts anderes als die Ontologie von "Now-here", "Hier-und-Jetzt", die Ontologie der Differenz. Die Utopie der Revolution ist darum "eine Utopie der Immanenz", die Utopie von "Hier-und-Jetzt", die sich den "autoritären Utopien", den "Utopien der Transzendenz",<sup>35</sup> entgegenhält bzw. "gegen den Kapitalismus an Realem" kämpft, um somit "immer wieder neue Kämpfe [zu] entfachen, sobald der vorhergehende verraten ist".<sup>36</sup>

90

Nicht woanders als in dieser utopischen Kartographie der Deterritorialisierung befindet sich die Wiederholung der Differenz, die Wiederholung der Kämpfe, der Entgrenzungen, die den Raum unendlich differenziert, um die neuen Räume zu produzieren.

### Zum [Un]schluss: Konterrevolution der Differenz

Deleuzes Begriff der Differenz, die ihre Zeitigung in Wiederholung und ihre Verräumlichung in der Ausdehnung der "tausenden Plateaus" findet, enthält in sich viele implizite politische Konsequenzen, deren Explizitmachen erforderlich ist. Richard Barbrook zeigte auf, wie hinter Deleuzes "Nomadologie" ein intellektueller Elitarismus stecke, der mit sich selbst nichts anderes bringe als eine "revolutionäre Avantgarde", die Lenin vertritt.<sup>37</sup> Der Einsatz

34 Deleuze u. Guattari, *Was ist Philosophie?*, op. cit., S. 115.

35 Ibid.

36 Ibid., S. 116.

37 Richard Barbrook, "The Holy Fools: Revolutionary Elitism in Cyberspace", in: Patricia Pisters (Hrsg.), *Micropolitics of Media Culture: Reading the Rhizomes of Deleuze and Guattari*, Amsterdam University Press, Amsterdam 2001, S. 159–75.

dieser Avantgarde bringe dennoch in der Tat entweder eine neue herrschende Autorität, wie es im Stalinismus der Fall ist, oder eine terroristische Anarchie, wie die Kulturrevolution in China ein Beispiel ausmachte, hervor. Überdies führe die Verwirklichung der Nomadologie unvorstellbar zum Regime der Roten Khmer. Die Deterritorialisierung werde in diesem Fall genau zur Guerillabewegung und zur Zerstörung der Stadt im wortlichen Sinn, "Anti-Ödipus" zur Zerstörung der Familienverhältnisse in der "Kommune". Die reale Revolution der Differenz wird sozusagen zum Albtraum des Realen. Ich versuche jedoch nicht dieser kritischen Richtung zu folgen, sondern einer anderen, die aufweist, wie die Differenz in ihrer inneren Logik eine Konterrevolution ist.

Im gewissen Sinn kann man die Differenzphilosophie als eine Medienphilosophie auszeichnen. Die unendliche Verschiebung jenes Werdens, dem die Differenz innewohnt, die unendliche Verkleidung der Wiederholung, in der man niemals die nackte letzte Instanz erreichen kann, die unendliche Verkettung, in der kein Moment sich als die absolute Identität identifiziert, all diese drei verkörpern eine neue Ordnung, die Ordnung der unendlichen Medialisierung. Mit dem Hegel'schen System den Charakter der langfristigen Vermittlung teilend, ist sie ein Hegelismus ohne das Absolute bzw. ohne die Aufhebung, so sehr sie sich auch vom Hegelismus abzutrennen pflegt. In dieser neuen Medialität der Differenz, in der jedes Moment in seinem Ansichsein sich bewahrt, tritt ein neues System hervor, ein System ohne Zentrum, ein System, das sich selbst zu differenzieren vermag, d. h. ein System, das selber seine Alternative produzieren kann. So sehr all diese Eigenschaften dem Kapitalismus zu widerstehen scheinen, verleiblichen sie eine neue Evolution des kapitalistischen Körpers, der sich selbst nun zugunsten einer so radikalen Andersheit modifizieren kann. Anders gesagt kann der kapitalistische Körper sich selbst nun sein Anderes einverleiben. Die Selbstheit verfügt schon über die Fähigkeit, ihr Anderes selbst herzustellen.

Es ist kein Wunder, dass Deleuzes Raumauffassung eine Vorhersage der späteren Fortschritte der informatischen Technik ist. Rhizomatik ist die Grundarchitektur des heutigen sozialen Netzwerks. Sein virtueller Raum verwirklicht sich längst als die virtuelle Realität, welche unsere Gesellschaft jetzt in jeder Hinsicht durchdringt. Erstaunlicherweise wird jene Philosophie, die eine anarchische Revolution gegen den Kapitalismus beansprucht, zu einer

---

beinahe unumkehrbaren Konsolidierung des Spätkapitalismus in seiner feinsten, subtilsten Form. Diese neue, scheinbar milde, gewaltlose Form des Kapitalismus ist aber in der Wahrheit die Gewaltsamste, weil sie jeden Widerstand neutralisiert, indem sie alle realen Widerstände virtuell medialisiert. In einer solchen virtuellen, medialen Ordnung erlangt jeder Widerstand keine reale Bedeutung mehr.

Ein möglicher Widerstand kommt heutzutage deshalb mit einer Rückkehr zusammen, der Rückkehr der Natur, die mit dem Auftritt der Ideologiekritik vom Marximus bis zur Dekonstruktion entmythologisiert wurde und keinen Platz mehr in der gegenwärtigen medialisierten Ordnung findet. Wenn jede Revolution zu ihrem Wesen ein Ereignis hat,<sup>38</sup> das die bestehende Ordnung zusammenbrechen lässt, dann ist unser einziges Ereignis heutzutage das der Natur; nicht die Natur im Sinne der Natürlichkeit, die schon begraben wurde und für immer begraben werden soll, sondern die Natur im Sinne des einzigen wahren Anderen der Medienordnung, das sich selbst nicht medialisieren lässt. Wenn die Differenz noch eine revolutionäre Bedeutung im Kampf gegen die medialisierte Welt hat, die sie selbst entstehen lässt, dann ist diese Bedeutung in der Natur zu finden.

Gerade an diesem Ort des Ereignisses der Natur, sehr wahrscheinlich einem Nicht-Ort, würde eine neue echte Revolution anfangen.

---

38 Zum ereignishaften Wesen der Revolution, das sowohl die Medienordnung scheitern lasse bzw. die Entstehung einer neuen revolutionären Gemeinschaft ermögliche, siehe Peter Trawny, *Medium und Revolution*, Matthes & Seitz Berlin Verlag, Berlin 2011.

## Literaturverzeichnis

Barbrook, Richard: "The Holy Fools: Revolutionary Elitism in Cyberspace", in: Pisters, Patricia (Hg.): *Micropolitics of Media Culture: Reading the Rhizomes of Deleuze and Guattari*. Amsterdam: Amsterdam University Press 2001.

Deleuze, Gilles: *Differenz und Wiederholung*. Übers. v. Joseph Vogl. München: Fink 1992.

Deleuze, Gilles u. Guattari, Félix: *Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie I*. Übers. v. Bernd Schwibs. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1977.

*Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie II*. Übers. v. Gabriele Ricke u. Ronald Voullié. Berlin: Merve 1997.

*Was ist Philosophie?*. Übers. v. Bernd Schwibs u. Joseph Vogl. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2014.

Derrida, Jacques: *Grammatologie*. Übers. v. Hans-Jörg Rheinberger u. Hanns Zischler. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1983.

Džanić, Denis: "Derrida and Deleuze: The Phenomenological Origin of Difference in Derrida and Deleuze", in: *Phainomena* XXIII/88-89. Juni 2014.

Heidegger, Martin: *Der Satz vom Grund*. Gesamtausgabe Bd. 10. Hg. v. Petra Jaeger. Frankfurt am Main: V. Klostermann 1997.

Marcuse, Herbert: *Triebstruktur und Gesellschaft. Ein philosophischer Beitrag zu Sigmund Freud*. Übers. v. Marianne von Eckardt-Jaffe. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1995.

Trawny, Peter: *Medium und Revolution*. Berlin: Matthes & Seitz Berlin 2011.



# HISTORY AND SPACE. DESTRUCTION OF TEMPORAL HISTORICITY

The ultimate reason for studying history is to become conscious of the possibilities of human existence.

Rudolf Bultmann

95

## 1. History's path to space

There are two main rivals in claiming to be the ground of human experience, life, and history – space and time. Any understanding of history assumes categories of change, present, past, and future. Usually one believes that any change is connected with time; and present, past, and future are its modes. Thus, the category of time explicitly or implicitly becomes fundamental for both, the historical science, as well as the philosophy of history. This logic requires, however, examination, and first of all because time isn't something to explain but something that itself needs clarification.

The term "time" is often used where philosophers and scientists of various specialties – physicists, biologists, historians, etc. – try to clarify the ultimate principles of their conceptual framework. One speaks of physical, biological, psychological, historical, social and other times.

In such a situation it is necessary to investigate not only the structural role of the concept of time in the already finished theories and doctrines, but also how "time" enters into philosophical and scientific discourse. Otherwise, the distance between time research and Hans Christian Andersen's known fairy

---

tale where everyone was compelled to “see”, and praise the nonexistent, will be minimal. Certainly, time exists – but only as a function, as a tool for the correlation of movements and spaces. The so-called objective time is determined by people on the basis of the movement of our planet. It is unlikely that someone will challenge the notion that time does not exist as a substance flowing separately from subjects and processes or penetrating them. However, the identification of movement and time, the imaginary establishment of the indissoluble connection between them, using the expression “time measurement”, urges the assumption of the existence of a certain mysterious fluid named “time”. It is hardly possible to avoid these identifications and names in ordinary life; for the modern man a watch (now it is an iPhone) is a god as officials of the country of Lilliput established already in the 17<sup>th</sup> century, having found an engine in Gulliver’s pocket with which he verified fast each of his steps. But a watch isn’t time, and in a watch, there is no time, and we do not measure time by chronometers (language misleads us here), but one spatial movement is measured by another, for example by a coincidence of the watch hand with a definite point.

In a sense, space and time must change their “places”. Usually one considers space as the coexistence of objects and time – as their sequence. Such a view should be called into question; the matter is just the opposite: time carries out the synchronization function; predominantly time is defined as the establishing of simultaneity, i.e., coexistence. On the contrary, however, the sequence which, as a rule, is considered as entirely temporal relation is one of the main spatial relations of movement. „Trace“, as well as “one after another”, doesn’t comprise of any temporal relations. The sequence can be represented as temporal, i.e., the relation of earlier-later can be measured by chronometers, but the relation of earlier-later is reduced to the relation of first/second sequence and to the spatial relation of the following.

Historians recognize explicitly or implicitly that the present has to be the starting point of their research. However, the question is: is the primary characteristic of the present time or space?

The term “spatial turn” has within historical science recently been adopted as the turning from the fundamental category of time to space, to geography. The turn from time to space within historical science has marked, however,

neither a new status of the problem of space nor a deeper understanding of history and historical science. Both fundamental concepts (space and time) are accepted as self-evident or are borrowed from these or those philosophical doctrines. Perhaps nobody would deny that a historical reality – any event, any process, any transformation, etc. – is spatial in principle. Every historical event is directly or indirectly attached to a certain place, a certain district, a landscape, to water resources, to subsoil and minerals, etc. Life of any community and all individuals is also connected with definite spaces and places, even if this is a community of nomads or travelers including astronauts.

However, the problem of human space has not yet been put forth in this spatial turn; the word “space” is used rather as a metaphor in such expressions as economic, geographical, political, informational, etc., spaces. What is space in its non-metaphorical and non-physical dimension? What is the primary human space of surrounding world?

In phenomenological philosophy the problematic of history is explicitly associated with time and temporality, and this connection is viewed as being primary and necessary. In the establishment of this connection, when it is viewed abstractly, there is nothing unusual; the unusual is the interpretation of time which is considered as the basis of the historicity of consciousness (Husserl) and the historicity of being (Heidegger). The understanding of time differs significantly in the founders of phenomenology; the common is the priority of time in relation to space; it reaches in both philosophers its culmination: the spatial extent is deduced by Husserl from the temporal, the spatiality of being-in-the-world is derived by Heidegger from the primary temporality. Just as Husserl, Heidegger tries to present time experience as primary and independent. However, one cannot find in *Being and Time* any procedure of an introduction of time. Self-reference and independence of the temporal is presupposed from the very beginning onwards. Unlike Husserl, Heidegger merely postulates it: “Temporality ‘is’ not an entity at all. It is not, but it temporalizes itself.” (Heidegger 1962: 377) [“Die Zeitlichkeit ‘ist’ überhaupt kein Seiendes. Sie ist nicht, sondern zeitigt sich.” (Heidegger 1977: 434)] English translators follow Heidegger’s phonetic game and change the ordinary meaning of the verb “zeitigen” – “produce”, “call forth”, “appear itself”, etc. – what results in a tautology. Heidegger’s suggestive phonetic row is noteworthy: Zeigen, Zeichen, zeitigen, Zeit.

---



The insufficiency of the argument is common to both conceptions of time: if one considers time as something non-existent, but somehow being manifested, it does not hence follow that time itself has to be the primary instance. Temporality can depend on another non-entity. Indeed, time does not exist as an entity, but another question is, does it reveal itself or indicate something else?

Both philosophical conceptions are manifest a teleological and historicist attitude in one way or another: the “crisis of European sciences” has brought to life the teleological “spiritual history of Europe”, “the anonymity of existence” the Heideggerian “fateful historicity”.

The paradox is that Heidegger’s new understanding of space undermines his attempt of the general and final temporalization of all human actions and states. In this connection, the question arises: is history, historicity, and the science of history possible on the basis of the historicity of consciousness (Husserl) and of Dasein (Heidegger), which in their turn are based on temporality? Or is rather true that it is possible on the basis of mobile hierarchy of the spatiality of the world and being-in-the-world? Is the mediator between history as deeds and history as the description of deeds time or space? What is the basic object of description in history?

98

## 2. Historicity: time or space as a basis?

The explication of the problem of history and historicity in Heidegger stems from the following presupposition: temporality is the condition of possibility for the Care. Heidegger reminds us that Dasein not only has death, but also birth and therefore the extension between birth and death. This extension cannot be understood as a simple sequence of experiences “in time”. Otherwise only experiences which take place in the now-point would be valid, and in this case human life would consist, as Heidegger believes, in jumps on the line of now-points. It would be irrelevant to our life-experience that it appears as a continual process.

Nevertheless, this is a look from without. To be sure, our life does not consist in jumps on the line from one point to another. However, every morning we “jump” into the next day and the motion of our body in life-world situation can take us away from one meaningful situation to another (sometimes to

the meaningless). For example, we take a book from the shelf. Physically and physiologically one can represent this movement as continual. However, we do not pay attention to this continuation in the real situation. What matters for us is only the beginning point of our wish to take a book and the fulfillment of our intention. Our experiences correspond to the present meaning situations, to our manifold and definite (discrete) concerns and cares, which can relate to past and future, but are experienced in the present space of meanings and significances. Usually we call this present space “present time” and the problem of description of the complex hierarchy of meaning moves into the background.

Heidegger recognizes only one jump – from anonymity to the authentic Being and from the vulgar time to the genuine one. His strategy here is as follows: he connects ordinary or vulgar time to the image of jumps on the line and opposes it to the existential understanding of time, in which all three time directions interpenetrate. In doing so he uses language that reminds us of Heraclitus of Ephesus who was, as we know, called “the obscure”: “Factual Dasein exists as born; and, as born, it is already dying, in the sense of Being-towards-death.” (Heidegger 1962: 426) [“Das faktische Dasein existiert gebürtig,<sup>1</sup> und gebürtig stirbt es auch schon im Sinne des Seines zum Tode.« (Heidegger 1962: 426)]

99

Here one image of time is replaced through another one. The line with jumps is replaced through the interpenetrating and further through *extatikon*. It is evident that all these images are spatial as all images are.

Heidegger’s main thesis concerning historicity is as follows: “In analysing the historicity of Dasein we shall try to show that this entity is not ‘temporal’ because it ‘stands in history’, but that, on the contrary, it exists historically and can so exist only because it is temporal in the very basis of its Being.” (Heidegger 1962: 428) [“Die Analyse der Geschichtlichkeit des Daseins versucht zu zeigen, daß dieses Seiende nicht ‘zeitlich’ ist, weil es ‘in der Geschichte steht’, sondern daß es umgekehrt geschichtlich nur existiert und existieren kann, weil es im Grunde seines Seins zeitlich ist.” (Heidegger 1962: 428)]

---

1 English translation of “gebürtig” as “born” does not do justice to the original. The phrase becomes understandable and trivial.

However, Heidegger does not manage to prove this thesis of temporality; he does not even try to do so. All his main concepts have been introduced in the first part of the book (in the first division of the part one, strictly speaking), where the temporality was not yet introduced at all. Neither the anxiety, nor the resoluteness and the Care need in their primary explication the “temporality of human life”.

The exposition of the problem of history is fulfilled in a spatial language: “It (Dasein) stretches itself along in such a way that its own Being is constituted in advance as a stretching-along”; “[t]he specific movement in which Dasein is stretched along and stretches itself along, we call its historizing.” (Heidegger 1962: 426, 427) [“Dasein <...> erstreckt sich selbst dergestalt, daß im vornhinein sein eigenes Sein als Erstreckung konstituiert ist”; “<d>ie spezifische Bewegtheit des erstreckten Sicherstreckens nennen wir das Geschehen des Daseins”. (Heidegger 1977: 495)] It relates also to all main Heidegger’s concepts. Hardly anyone can avoid the spatiality of language which makes evident that purely temporal language is impossible.

100

Even well-known temporal distinctions – the past, present, future – are inherently spatial – not only linguistically, but essentially. The past refers to meaningful spaces and *situations*, which are gone or have passed and have been replaced with the actually meaningful spaces, and among the passed the space of birth can be singled out. In the same way, the future is nothing else as coming spaces, i.e., meaningful situations, and among them, the ultimate space of death has its different and specific meaning. This boundary space of death can determine the unity of our life, but it remains spatial, as our present and past also do. The present is a hierarchical set of actual and potentially meaningful spaces the interrelation of which can be measured by an objective, i.e., spatial time. The unit of measure of the present and, if one will, the unit of measure of the meaning or sense is the space between a sunrise and a sunset, i.e., a day, the necessary primary cycle of life. From it there arise weeks, months, years, etc., which as the movable hierarchy of activities, aims, communications, etc., can also be called the present. In the present, and in a certain space of the present, we distinguish the present from the past, the present from the future, the future from the past. Time definitions are only names designating the relations of spaces and movements. Time as a function is always local; it belongs to a

definite place; it is conventional and can be changed for practical needs. Even if one assumes that something such as a stream of consciousness occurs, it is necessary to take into account that this stream is an assumption and a metaphor, as Husserl himself recognized it.

It seems paradoxical to deprive human life and history of time, but life and history are not deprived of functioning time, but rather of a mythical temporality allegedly penetrating our world. It seems so paradoxical because of usual synonymy of time and process or historical development. Nevertheless, there is only objective time (based on the Earth movement) which belongs to history and to which history belongs, and there is no other historical time than chronological one. The model of infinite objective time flowing from the past through the present to the future was constructed according to the understanding of history as progress, but not vice versa. This objective or chronological time, however, cannot offer the basis neither for historicity nor for the historical science. Historicity reveals itself rather in variable hierarchies of spaces and human worlds.

**101**

The concept of history as of a permanent process was criticized by Hannah Arendt: “It is [...] in the nature of the very image in which history is usually conceived, as process or stream or development, that everything comprehended by it can change into anything else, that distinctions become meaningless because they become obsolete, submerged, as it were, by the historical stream, the moment they have appeared.” And: “Compared with these theories, the distinctions between tyrannical, authoritarian, and totalitarian systems which I have proposed are unhistorical, if one understands by history not the historical space in which certain forms of government appear as recognizable entities, but the historical process in which everything can always change into something else.” (Arendt 1968: 101, 103)

Heidegger did not consider history as a process or development; however, he professed another kind of historicism – the historicism of common fate, of nation’s decisive actions. Time does not flow, it must grow ripe, it springs and culminates in resoluteness.

In the exposition of the ordinary (“vulgar”) understanding of history, Heidegger singles out four main meanings of the term, excluding from this list history as science and history as the object of science: 1) the past; 2) deriva-

---

tion from the latter; 3) the totality of those entities which change in time as distinguished from nature, which likewise operates “in time”; 4) transferred by tradition. Heidegger asserts and puts the following questions: “The four significations are connected in that they relate to man as a subject of ‘events’. How is the historicizing character of such events to be denied? [...] Does Dasein first become historical by getting intertwined with events and circumstances? Or is the Being of Dasein constituted first of all by historicizing (Geschehen), so that anything like circumstances, events, and vicissitudes is ontologically possible only because Dasein is historical in its Being?” (Heidegger 1962: 431) [“Die vier Bedeutungen haben dadurch einen Zusammenhang, daß sie auf den Menschen als das ‘Subjekt’ der Ereignisse sich beziehen. <...> Wird das Dasein erst geschichtlich durch eine Verflechtung mit Umständen und Begebenheiten? Oder wird durch das Geschehen allererst das Sein des Daseins konstituiert, so daß, *nur weil Dasein in seinem Sein geschichtlich ist*, so etwas wie Umstände, Begebenheiten und Geschehnisse ontologisch möglich sind?” (Heidegger 1977: 501–502)]

102

Heidegger’s affirmative answer to the last question – “What is primarily historical is Dasein” (Heidegger 1962: 433) – coupled with his thesis that the prerogative of the sense origin and the sense giving belongs to Dasein – “Hence only Dasein can be meaningful and meaningless” (Heidegger 1962: 193) – one can evaluate as the residual of subjectivism and anthropologism which he attempts to overcome through the concept of world and space.

From these four concepts of history Heidegger chooses the concept of the past which he considers upon the example of a museum exhibit. A certain object, for example a tool, is present and at the same time refers to the past. What makes it historical, belonging to history? What is the past? After all, the equipment is available, and occasionally it could still be used according to its proper functions. Independent on its using or not using it is not as it was before, though physically it changed fast unnoticeably.

What, then, is past in this equipment? What is “past”? Heidegger’s answer to these two questions is as follows: “Nothing else than that *world* within which they belong to a context of equipment and were encountered as ready-to-hand and used by concerned Dasein who was in-the-world. That *world* is no longer.” (Heidegger 1962: 432) [“*Die Welt* ist nicht mehr.” (Heidegger 1977: 503)]

One needs to consider here if Heidegger's hesitation is but an ambiguity in his explicating of historicity: to recognize primary historicity of the world is one thing and to recognize the dependence of it on the historicity of Dasein based on temporality is another. The latter is connected with Heidegger's attempt to elevate temporality to the ultimate principle of analysis delayed for the second part of the book. Concerning the Care it means: the Care must be structurally expressed as unity of three directions of time.

Indeed, we can represent the Care through temporal modi, but its allegedly pure temporal directions are nothing else as spatial determinations: the ahead-of-itself, Being-already-in, Being-alongside (das Sich vorweg, das Schon-sein-in, das Sein-bei). Space and spatiality means here, of course, not so much physical relations (but also them), but the relation of meanings. We-are-ahead-of-ourselves means: our future determines our present (and past). This in turn means: our projects and anticipations change our present meaning-situation or meaning-space. Analogically one can describe the present and the past. What for there is still time?

### **3. Space of meaning and/or space of significance?**

Main Heidegger's innovation and great achievement is the concept (the existential) of world and connected with it the concept of space.

Heidegger's world as the connection of references or assignments loses all features of the aggregate of things and absolves space of its mathematical character: "The space which is thus disclosed with the worldhood of the world still lacks the pure multiplicity of the three dimensions." (Heidegger 1962: 145). ["Der so mit der Weltlichkeit der Welt erschlossene Raum hat noch nichts von der reinen Mannigfaltigkeit der drei Dimensionen." (Heidegger 1977: 147–148)] This is the first step toward world and space without any intuited representations according to the pattern of a perceived thing, a container of things or an order of them. However, the question arises: can world and space remain phenomena in phenomenological and especially in Heidegger's sense if they lose their intuitive character and become a set of interconnected functions of referring? Can the functioning of references show itself-in-itself? Following the references, we run the risk of being dissolved in the world completely: every reference points to another one as a guide for action.

---

From without the world can surely be observed as a sum of functions, however, the world also loses its phenomenality: in the first case we do not encounter the world, but rather the nearest actual references; in the second we deal with the world as an object of observation.

Heidegger tries to diminish the difference between meaning and sign when playing with the word “bedeuten” and “Bedeutsamkeit”. He coordinates the meaning of the verb and the meaning of the noun when he avoids the term “Bedeutung”: “Die Verweisung, die wir im Auge haben als Begegnisstrukturmoment der Welt, bezeichnen wir nun genauer als ‘bedeuten’. Die so bestimmte Begegnisstruktur in Verweisungen als *bedeuten* nennen wir die ‘Bedeutsamkeit.’” (Heidegger 1994: 274) In English “bedeuten” can be translated both as “to mean” and as “to signify”, and, correspondingly, “Bedeutsamkeit” both as meaningfulness and as significance. The first and misleading variant has been chosen by T. Kiesel in the translation of Heidegger’s *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*: “The reference which we have in mind as a part of the structure of encounter belonging to world, we shall now more accurately designate as ‘to mean’ [*bedeuten*]. The structure of encounter thus specified in references as *meaning* we shall call ‘meaningfulness’ [*Bedeutsamkeit*].” (Heidegger 1985, 201) The English as well as the Russian (E. Borisov) translator transformed the verb into a noun being more royalist than the king himself: meaning must correspond to meaningfulness. Of course, “to mean” and “to signify” (“meaning” and “significance”) can be synonymous, but in Heidegger’s context *Bedeutsamkeit* correlates first with “importance” or “momentousness”. J. Macquarrie’s and E. Robinson’s translation does not follow this game with the word’s roots. We read in the note: “‘Bedeutsamkeit’ has always been translated as ‘significance’, which, however, has also been used occasionally for ‘Bedeutung.’” (Heidegger 1962: 506).

Heidegger attempts to dissolve meaning (*Bedeutung*) in significance (*Bedeutsamkeit*) and to make the latter a representative for the multitude of references, in which the world is destined to appear. A reference (*Verweisung*) as the main characteristic of the world has a peculiar relation to sign. In *Prolegomena* he says: “A sign is a kind of reference, and so is a symbol, symptom, trace, document, testimony, expression, relic.” (Heidegger 1994: 202) [“Zeichen ist eine Art von Verweisung, Symbol, Symptom, Spur, Dokument, Zeugnis, Ausdruck, Überrest.” (Heidegger 1994: 275)]

In *Being and Time* a sign is also a kind of reference and tool for indicating. This would be trivial, if there would not exist an equivocation in the word “zeigen” which was used above in the definition of phenomenon in the meaning “to show”, and now in the meaning “to indicate”. English translators are compelled to use the both words: “But signs, in the first instance, are themselves items of equipment, whose specific character as equipment consists in *showing* or *indicating*.” (Heidegger 1962: 108)

However, there is a difference between showing and indicating. Sign (as indication) and meaning (meaningful expression), i.e., what Husserl differentiates thoroughly in LU, stand as equal items in Heidegger’s enumeration of the kinds of reference. Thus, the world comes to light as a labile system of significant references without any foundation in a hierarchy of meanings. How is it possible in this case to transfer something from one world to another (for example from the world of art to the world of sport)? How is it possible to view any world at all unlike the ability to act in this world? What is the meaning of the world or any situation in the world as distinct from the significance of any activity and of any object belonging to the situation? It is evident that every set of references cannot be self-sufficient. It is always based on the set or, better, on the hierarchy of meanings, which determine the social order.

Heidegger’s example is noteworthy in this aspect: “As an example of a sign we have chosen one which we shall use again in a later analysis, though in another regard. Motor cars are sometimes fitted up with an adjustable red arrow, whose position indicates the direction the vehicle will take – at an intersection, for instance. The position of the arrow is controlled by the driver. This sign is item of equipment which is ready-to-hand for the driver in his concern with driving, and not for him alone: those who are not travelling with him – and they in particular – also make use of it, either by giving way on the proper side or by stopping.” (Heidegger 1962: 108) [“Als Exemplar für Zeichen wählen wir ein solches, das in einer späteren Analyse in anderer Hinsicht exemplarisch fungieren soll. An den Kraftwagen ist neuerdings ein roter, drehbarer Pfeil angebracht, dessen Stellung jeweils, zum Beispiel an einer Wegkreuzung, zeigt, welchen Weg der Wagen nehmen wird. Die Pfeilstellung wird durch den Wagenführer geregelt. Dieses Zeichen ist ein Zeug, das nicht nur im Besorgen (Lenken) des Wagenführers zuhanden ist. Auch die nicht Mitfahrenden – und



gerade sie – machen von diesem Zeug Gebrauch und zwar in der Weise des Ausweichens nach der entsprechenden Seite oder des Stehenbleibens.” (Heidegger 1977: 147–148)] In other words, the pedestrians must scatter before the threatening arrow. The meaning of this situation consists rather in social and cultural relations between drivers and foot passengers in Germany in the twenties than in their mutual activity at an intersection which really belongs to the sphere of significant references. Now pedestrians have priority to pass in many countries, even in Russia since quite recently. The same concerns also the favorite Heidegger’s tool, i.e., the hammer. A nail refers to a hammer: this is a universal practical situation. However, the meaning of the situation can be different: a hammering of a carpenter has another social and cultural meaning than that of a man who does it occasionally.

106

A difference between meaning and significance is not an alternative. It is a difference between two layers of the human world and two main structures of the human space. They are interrelated, but in principle different: a space of meaning is a space of phenomena; a space of significance is a space of functioning references. The first is open and it opens various worlds and spaces; the second is closed as Heidegger correctly asserts. A space of meaning is a space of differentiations and differences; a space of references is a space of identifications and identified objects.

Heidegger puts forward very important and at first sight a paradoxical thesis: “Space is not in the subject, nor is the world in space. Space is rather ‘in’ the world in so far as space has been disclosed by that Being-in-the-world which is constitutive for Dasein.” (Heidegger 1962: 146) [“*Der Raum ist weder im Subjekt, noch ist die Welt im Raum. Der Raum ist vielmehr ‘in’ der Welt, sofern das für das Dasein konstitutive In-der-Welt-sein Raum erschlossen hat.*” (Heidegger 1977: 149)]

The primary characteristic of the worldly space are de-severance and directionality (*Ent-fernung* and *Ausrichtung*). Factually, Heidegger’s *Ent-fernung*, when avoiding the linguistic game which is also possible in Russian language, means attainability and correspondingly *Ausrichtung* means orientation. Heidegger attempts to differentiate de-severance (*Entfernung*) (as concerning activity) and an objective distance. He believes that objective space and its characteristics arise later than primary needs to make something closer. The

question is: what is an objective space? Does it necessarily mean the scientific one: physical or geometrical?

Heidegger describes the world and space of human cares as such. But he does not take into account that human cares intend their fulfilment or a result. Care for care is rather an exception to the rule. The ancient Atlas kept the vault of heaven. It would be strange if man must keep the roof of his house instead of “objective” walls. Heidegger himself noticed that we need objective characteristics for the building of a house, but he does not devote attention to two senses of the term “objective”, one of which is not identical with the term “scientific” or “physical”.

All Heidegger’s examples of spatiality bear the trace of an objective attitude. Heidegger cannot avoid the preposition “in” in inverted commas that allegedly transfers the descriptive discourse in a metaphorical one. However, we have here not a metaphor, but an expression of objective attitude which is a necessary counterpart of any concern activity. De-severance transforms itself in distance, and vice versa. The same is valid also for orientation and for the Care in the world: a result of any care can become independent on this care and any independent entity can again become the subject of a care. The phenomenon of space is essentially twofold: it shows and realizes in itself both objective (and particularly physical) dimension and primary dimension of our immediate concern. The difference between objective characteristics and the concern activity is the first main characteristic of the phenomenon of space. The second one is the difference between hierarchy of meanings and significances. Each of the members of these differences can come to the fore and be moved to the background. One can suppose that meaning is manifold in principle. Meaning is not a mental atom or an ideal object as Husserl believed. It is nothing other than a set of differentiations. Its simplest form is the difference between object and its property.

#### **4. Fate, differentiation, and space**

Heidegger ascribes to Dasein what cannot be ascribed to the world (even in his understanding): the ahead-of-itself, return to itself, destiny, resoluteness, freedom to death, etc. It is noteworthy that historicity of the world is oriented

---

toward the past (at least such an example was chosen) and the historicity of Dasein into the future or from the future. Dasein designates now not so much the individual existence as the existence of a community, of a people (*Volk*). The difference between the authenticity and the non-authenticity in the context of historicity appears as following: “But if fateful Dasein, as Being-in-the-world, exists essentially in Being-with-Others, its historizing is co-historizing and is determinative for it as *destiny* [Geschick]. This is how we designate the historizing of the community, of a people. Destiny is not something that puts itself together out of individual fates, any more than Being-with-one-another can be conceived as the occurring together of several Subjects. Our fates have already been guided in advance, in our Being-with-one-another in the same world and in our resoluteness for definite possibilities. Only in communicating and in struggling does the power of destiny become free. Dasein’s fateful destiny in and with its ‘generation’ goes to make up the authentic historizing of Dasein.” (Heidegger 1962: 436) [“Wenn aber das schicksalhafte Dasein als In-der-Welt-sein wesentlich im Mitsein mit Anderen existiert, ist sein Geschehen ein Mitgeschehen und bestimmt als *Geschick*. Damit bezeichnen wir das Geschehen der Gemeinschaft, des Volkes. Das Geschick setzt sich nicht aus einzelnen Schicksalen zusammen, sowenig als das Miteinandersein als ein Zusammenvorkommen mehrerer Subjekte begriffen werden kann. Im Miteinandersein in derselben Welt und in der Entschlossenheit für bestimmte Möglichkeiten sind die Schicksale im vornhinein geleitet. In der Mitteilung und im Kampf wird die Macht des Geschickes erst frei. Das Schicksalhafte Geschick des Daseins in und mit seiner ‘Generation’ macht das volle, eigentliche Geschehen des Daseins aus.” (Heidegger 1977: 508)]

It seems that the whole book has been written for the sake of these words. The reader has to pass the way from the question of Being to the common fate of Dasein as Volk. *Das Selbst* (the Self) plays here a role of the guiding thread. It must be saved from “das Man” and find its proper place in communicating and struggle. In Heidegger two last words are separate, but essentially, they designate a unity: the struggling community.

How is it possible to unite people into an indivisible unity or extremely well-knit community? The main obstacle on this way is subjectivism. Husserl attempts to overcome this enemy through radical, transcendental subjectivism,

Heidegger through radical individualization. Formally these attempts are similar, but they differ from each other essentially. Husserl's task is to reveal in the individual empirical consciousness a transcendental dimension as the constitutive instance for a common world. In Heidegger a fateful community turns out to be the constitutive source for itself where every subject and destiny is abolished and retained (Hegel's *aufgehoben*). In Husserl truth is opened and established by independent persons in monadic community; in Heidegger only Being and the epoch can open the truth or conceal it.

Heidegger brings together as much as possible the historicity of Dasein, of Being-in-the-world and of the world itself: "The historizing of history is the historizing of Being-in-the-world. Dasein's historicity is essentially the historicity of the world, which, on the basis of ecstatico-horizontal temporality, belongs to the temporalizing of that temporality." (Heidegger 1962: 440) [*Geschehen der Geschichte ist Geschehen des In-der-Welt-seins. Geschichtlichkeit des Daseins ist wesenhaft Geschichtlichkeit von Welt, die auf dem Grunde der ekstatisch-horizontalen Zeitlichkeit zu deren Zeitigung gehört.*] (Heidegger 1977: 513)] As much the thesis that historicity (historicality) belongs to Dasein, to Being-in-the-world and to the world, is true, the attempt to ground the historicity on temporality is, however, doubtful. However much, we multiply temporalizations, we can come at best to the conclusion that Dasein, Being-in-the-world and the world itself are essentially changeable and variable and connected with the past, present and future. "Time", "past", "future" remain only names which replace the corresponding spatial relations as relations of meanings. Historicity means properly the internal unity of the future, past and present which are spatial characteristics. The introduced temporality is a superfluous essence. It cannot serve for the description of this unity.

All Heidegger's examples of the historicity of "the world-historical" – of equipments, buildings, institutions, and Nature itself show the spatial character of historicity. And the point is not only that these 'items' are spatial in physical or geographical sense, but their variable spatiality consists in a certain hierarchy of meaning. Nature is indeed historical "as a countryside, as an area that has been colonized and exploited, as a battlefield, or as a site of a cult" (Heidegger 1962: 440). Geographical spaces are inseparable here from the meaningful ones. Time, except the chronological, is ineffective in such a description.

---

To most of the concepts of time, including Husserl's and Heidegger's, could be applied the ancient Chinese rule, namely "the rectification of names": where the immanent or existential time is considered, we are dealing with a transformation of hierarchy of meaning and significance. Taken "in itself", the ecstatic temporality or a flow of consciousness is nothing other than a mythology which rather interferes with description than help it.

By means of the world-concept Heidegger tries to resolve the dilemma formulated by him – between history as the interconnected change of objects and the "inner" history of the "soul" (Heidegger 1962: 440). On the basis of the world and Being-in-the-world one can approximate the solution of this dilemma. However, it cannot be solved through ecstatic temporality which turns historicity into an irrational force defining destiny of (German) people. Historicity of space and world requires adequate concepts. Space disappears in the fateful community; what remains is only the existential time in which people unite themselves without reflexion and deliberate perceptions. Heidegger is perfectly right in refusing to believe in *percipere* and *percipii* as the basic way of relating to the world. However, he goes over directly to indications or references as main structures of space and world. Heidegger's concepts of world as a set of references and space as directions and localities open a new dimension in understanding of human life. Nevertheless, these concepts must be revised due to the uncertainty of their application. A workshop of handicraft man would not be different from any other type of human activity represented as a system of mutual indicating, for example, from bureaucratic machinery.

To restore the human character to space and world (these concepts stand close to each other) it is not necessary to return to the concept of perception, which allegedly is the main constitutive mode of consciousness. I attempt to legitimate the concept of judgment, which is the real constitutive background of human spaces and worlds. Every human space as a space of meaning and significance is a relation of judgments. They underline perceptions, on the one hand, and signs or indications, on the other hand. The sphere of judgments in a broad sense comprises not only of questions, assumptions, beliefs, conjectures, but also of gaze and glance, gesture, the expression of joy or sorrow, which are also joined with perceptions and consequently with possible

and actual bodily practical motions, as well as with systems of accepted signs. Moreover, one can consider bodily motions, especially hand's goal-directed motions as primary judgments.<sup>2</sup>

Every space is directly or indirectly communicative and intersubjective, and to some extent indefinite. The unity and the integration of different human spaces make them stable and processual, traditional and contingent, and in this sense historical.

What is human world as distinguished from human space? The difference is conventional. It depends on the chosen termini and one of the variants is the identity of them. However, Heidegger's thesis is relevant for the critique of naturalism: space is really *in* the world and not inversely.

I try to develop another understanding of human space and world than we find in Heidegger, however, it stands close to the latter and hardly would be possible without it. Concerning the thesis, which is formally true, it means: if every human space is a relation of judgments of relatively independent human beings, then every human world is nothing more than a changeable hierarchy of meanings which presuppose a hierarchy of distinctions, to be more precise, of differencednesses (borders of regions or contexts). In its turn the differencednesses correlate to the differentiations ("acts") and the differenced (objects). Thus, the correlation between the differentiation, the differenced, and the differencedness constitutes the world "inside" of which various spaces are constituted. Thus, we have three elementary non-mathematical dimensions of space and world.

The essential unity of world and space in the above-mentioned sense is based on the essential unity of differences and judgments. Not all differences are judgments, but all judgments are differences. Insofar as space belongs to the world, judgments belong to the sphere of differences.<sup>3</sup> The latter can become clear in every simple example: "This table is brown." This means that we distinguish the color of this table from another. At the same time, there are differences (I call them differencednesses) which determine the regions of the

---

2 See in greater detail: Victor Molchanov, "La priori corporel: jugement et équilibre", *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, Tome 139, 3 (2014), 333–346.

3 The understanding of judgment as differentiation can be found in such different thinkers as Locke or Hölderlin. See: Locke 1916: 271–272; Hölderlin 1970: 346–365.

---

world – between living and inanimate, sound and light or color, movement and rest, love and hate, war and peace, etc., which can be transformed into a living space, into a peaceful or a warlike space, and into many other spaces of the human world.<sup>4</sup>

The changeability of the world (and space) can be illustrated with the following example: every movement of our body is a set of differentiations; it changes the hierarchy of meanings of our surrounding world. World as a variable hierarchy of differentiations, distinctions and borders is open to all transformations; it overcomes the isolation of a handicraftsman workshop and it restores the phenomenal character of world (and space) which has been lost in the functioning of references or assignments. The phenomenality of space (and world), as well as any phenomenality at all, consists not so much in its self-givenness as in its fulfillment or realization.

**112**

In such a world there are no self-identical and isolated objects and meanings or once and for all defined hierarchies of significance. The correlation of proliferating differentiations in performance (primary experience) and hierarchy of differences makes possible the correlation of “subjective” and “objective” dimensions of world and space, of subjective and objective history: history as knowledge and history as action.

History as activity or actions is a continuous formation and transformation, distribution and redistribution of spaces, meaningful and significant for various societies, communities, and individuals. History as a science deals with manifold changes of meaningful and significant worlds and spaces forming changeable spaces of the life-world. However, a pure description of these processes is hardly possible. This, at least, becomes clear in the modern era. If for Cicero “History is the witness of the times, the light of truth, the life of memory, the teacher of life, the messenger of antiquity”, so for the modern thinker and poet “History is the most dangerous product that the chemistry of the intellect has invented. Its properties are well known. It engenders dreams, it intoxicates the people, it begets false memories, it exaggerates their reactions,

---

4 I would like to stress again that it is a terminological question. One can identify human worlds and human spaces and define space as hierarchy of differences and judgments.

keeps their old wounds open, disturbs their sleeps, leads them to delusions of grandeur or of persecution, and makes nations bitter, arrogant, insufferable and vain. History can justify anything. It can teach nothing with restraint, for it contains everything and gives examples of everything.” (Valéry 1963: 136)

Certainly, history as a cognitive description cannot be objective. Nevertheless, history (better yet: the historian) is confronted with the non-theoretical dilemma and choice: either to serve politics and museums or to search for the events and processes, in which freedom of cooperation and dignity of man find their mutual expression. A difference between aggressive and non-aggressive types of space could be one of the relevant starting points of such investigations.

It would be superfluous to give examples from the military or colonial history. Life of any person and community is nothing other than mastering, development and loss of diverse meaningful and significant spaces and worlds – from birth to death. History of “sciences and arts”, as well as any history, can be represented chronologically and as a chain of causes and effects, however, every such representation presupposes corresponding meaningful and significant spaces which can be radically transformed without any noticeable physical or geographical transformation. Antique gods resettled from temples in the modern museums, sometimes even without any change of their location. The temple of St. Sofia was turned first into a mosque, and then into a museum. As a matter of fact, such peaceful transformations do not happen often. As a rule, architectural spaces are fields of struggle and means of control and suppression.

Contemporary art has changed the idea of an object of art and at the same time of the art space. Self-multiplying sign systems and configurations of images (first of all mathematics and art) are two main sources of virtual reality – of various virtual spaces which have been broadened immensely in the 20<sup>th</sup> century due to internet and ideological rhetoric. The virtual spaces penetrate the traditional spaces of human communication forcing them out.

Spaces and worlds as hierarchies of meanings and values can be deformed into the meaningless, absurd, and aggressive. The main means for this are again judgments! Any perception itself cannot transform even the perceived space; for that it requires first of all a set of explicit or implicit judgments in a broader sense including persuasions, imperatives, actions, etc.

---



In aggressive spaces time as rhythm dominates subordinating to itself not only will and feelings, but also the orientation of intelligence. The most expressive examples of aggressive spaces in the 20<sup>th</sup> century – concentration camps in fascist Germany and the Archipelago GULAG in the USSR. Not only penal institutions and others “disciplinary spaces” can be characterized as aggressive, but partly also cinema and theater (a director and actors seek to capture the public), sport venues, city transport in rush hours, mass media, especially television and internet, and other things which arrest person’s attention.

A progress in the constitution and an increase in number of non-aggressive spaces where the freedom of cooperation is possible, a person’s will is not suppressed, and human dignity is not violated could be believed to be one of the criteria for the progress in history. How such progress is possible in the era of globalization, consumer society, and hybrid warfare – this question remains open.

### Bibliography

Arendt, Hannah (1968): *Between Past and Future*, Penguin Classics.

Heidegger, Martin (1962): *Being and Time*, transl. by J. Macquarrie and E. Robinson, London: Harper & Row.

--- (1977): *Sein und Zeit. Gesamtausgabe. Bd. 2*, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.

--- (1994): *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs. Gesamtausgabe. Bd. 20*, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.

Hölderlin, Friedrich (1970): “Urteil und Sein”, in: Hölderlin: *Sämtliche Werke und Briefe. Bd. 2*, Berlin und Weimar: Aufbau-Verlag.

Locke, John (1916): “An Essay Concerning Human Understanding”, in: Locke: *Philosophical works. Vol. I*, London: G. Bell & Sons, LTD.

Molchanov, Victor (2014): “L’a priori corporel: jugement et équilibre”, *Revue philosophique de la France et de l’étranger*, Tome 139, 3, 333–346.

Valéry, Paul (1963): *Selected Writings*, New Directions.

## VERWANDTE DES LEBENS. ,INKLUSION‘ NACH FINK

### 1.

Im Wintersemester 1952/53 hält Fink an der Universität Freiburg eine Vorlesung unter dem Titel *Grundprobleme der menschlichen Gemeinschaft*. Wenige Jahre nach der sogenannten Stunde Null und dem ungeheuerlichen Kollaps der Humanität, der ihr voranging, beschäftigt ihn die Frage, wie „seltsam und fast unbegreiflich die ‚Lebensoffenheit‘ der Menschen füreinander ist und wie rätselhaft die in solchem Miteinander gründenden Gemeinschaftsformen.“<sup>1</sup> Fink deutet die verschiedenen Formen und Belange des Lebens bekanntlich nicht nur sämtlich als „maskierte Formen der menschlichen Selbstbekümmerng“, also des „einen brennenden Anliegens, das unser eigenes Leben ist.“<sup>2</sup> Sondern die menschliche Selbstbekümmerng ist zugleich eine, die immer und zwingend im Plural geschieht. In das „brennende Anliegen, das unser eigenes Leben ist“, sind *die* Anderen, ist *der*, *die* und *das* Andere immer schon hineingewoben. Und zwar nicht nur der Andere, mit dem wir unmittelbar zusammen leben und arbeiten, mit dem wir also unser Leben im Sinne eines intersubjektiven Geflechts gegenseitiger Rechte und Pflichten, aber auch Freuden, Herausforderungen und Belastungen teilen. Dieses aus den Bezie-

---

1 Eugen Fink, *Existenz und Coexistenz. Grundprobleme der menschlichen Gemeinschaft*, hrsg. von Franz-Anton Schwarz, Königshausen&Neumann, Würzburg 1987, S. 15.

2 *Ibid.*, S. 7.

hungsfäden freier Einzelpersonen geknüpfte plurale „Mit-sein“ bildet lediglich *eine* Seite menschlicher Gemeinschaft, eine, die, wie Fink sagt, unserer Vereinzelung verschuldet ist und somit immer nur als ein (sozusagen nachträglicher) Zusammenschluss von zunächst isolierten Individuen verstanden werden kann. Das geteilte Leben, das das soziale Urphänomen ausmacht, soll jedoch nicht nur ein geteiltes Leben von Kolleginnen und Kollegen sein, von Nachbarn und Zeitgenossen, von Ich und Du, ein „Bund der Lebenden“. Es umfasst auch die dunklen, schwer entwirrbaren Enden unserer Personalität.

116

So weist auf den „kollektiven Charakter“<sup>3</sup> unseres Seins bereits die schlichte Tatsache, dass wir gezeugt und geboren wurden und sterben müssen, uns in unserem gegenwärtigen Dasein demnach als Angehörige einer Kette von Kommenden und Gehenden, von lebenden oder verstorbenen Müttern und Vätern, von Großeltern, aber auch von ungeborenen Kindern erfahren. Das Selbst bzw. die Person ist also bereits Teil einer Gemeinschaft, die es hervorgebracht hat, und zwar einer Gemeinschaft, die in ihrer doppelten Konnotation von Sippe bzw. Stamm und Sexualität auf die „impersonalen Sinnmächte“ (wie Fink gerne sagt) des Todes und der Geschlechtlichkeit hinweist. Die Zugehörigkeit zu Geschlecht und Tod bezieht sich auf das Allgemeine am Menschsein; jeder wird durch eine Liebesvereinigung von Mann und Frau wiederum als Mann oder Frau geboren, gehört somit lebenslang einer fragmentarischen und ergänzungsbedürftigen Lebensgestalt an, und jeder ist sterblich; zugleich sind diese dunklen Tatsachen Bedeutungsquellen, auf die wir immer schon bezogen sind, ohne sie einfach durchschauen oder manipulieren zu können.

Fink geht noch weiter, wenn er nicht nur eine primäre Gemeinschaft zwischen den Lebenden und den Toten, den Gegenwärtigen und den Ungeborenen nahelegt, sondern sogar die Frage aufwirft, ob nicht am Ende die Lebenden überhaupt „nur deswegen füreinander und miteinander und gegeneinander zu sein vermögen, weil die kurze Spanne ihres gleichzeitigen Anwesens ihren Sinn aus den Bezirken der Abwesenden [schlicht: derer, die nicht mehr da sind]“<sup>4</sup> erhalte. Diese Behauptung ist ziemlich stark: Es ist der wesentliche Bezug des Daseins zum Nicht-Präsenten, zum Nichtsein, zum Nicht-mehr-

3 Ibid., S. 227.

4 Ibid., S. 22.

sein bzw. Noch-nicht-sein, der dem aufs Ganze gesehen kurzen Zeitraum der Gleichzeitigkeit zwischen Menschen seinen Sinn verleiht. Nur aus diesem Bezug sollen die Lebenden überhaupt füreinander und miteinander und gegeneinander sein können, also jenes fast unübersehbare Geflecht an Beziehungen entwickeln, das den Teppich des gemeinschaftlichen, intersubjektiven Lebens bildet.

Im Gegensatz zu einer Ausrichtung menschlicher Gemeinschaft an den heute favorisierten Kriterien der Person, des Bewusstseins oder gemeinsamer Interessen, die sämtlich präsenzorientiert sind, betont Fink somit, dass sich das menschliche Leben mitsamt seinen Formen der Nähe nicht auf die Gegenwart beschränkt, sondern zugleich einer Verbindlichkeit gegenüber dem Vor und Nach des Individuums entspringt. Wir stehen auch mit denen, die vor uns waren und denen, die nach uns sein werden, in der für das personale Verhältnis charakteristischen „Struktur der Umkehrung“, in der „der Andere der Andere meiner selbst ist“.<sup>5</sup> Aber mehr als dass dieser Andere meiner selbst für den auf rätselhafte Weise verschwundenen konkreten Anderen steht, treten die Besonderheiten seiner individuellen Existenz im Tod jäh zurück hinter seinem „Gewesensein“. Die Bedeutung des Toten bestimmt sich nicht aus dem, was er für uns *im Leben* gewesen ist, sondern aus diesem Gewesensein, dieser Weisung ins Nichts, die er als Toter in unser Leben zeichnet – ich selbst erfahre mich in dieser Weise als zugleich gegenwärtig wie gewesen, als im Hier und Jetzt da und doch zugleich im Blick nach vorne, auf das Kind, das mich überleben, mit mir den Tausch des Lebens eingehen wird. In den alten Mythen ist für Fink die Symbolkraft der Zweideutigkeit des Todes noch präsent: als Ende und Anfang zugleich, als Vernichtung und (in Verbindung mit der Liebe) das ‚un-endliche Versprechen endlicher Geschlechter‘. (Auf die Rolle des Mythos als der durch die Generationen fortgesponnenen Erzählung dieses intergenerativen Verschuldetseins werde ich im Folgenden noch zurückkommen.)

Grundsätzlich geht es Fink also darum, das Menschliche am Menschen nicht erst mit dem Individuum, dem Selbst, der Freiheit der Person beginnen zu lassen, sondern bereits mit seiner Geschlechtlichkeit und seinem Sterbemüssens. Wir verhalten uns zueinander nie nur als Personen, sondern immer

---

5 Ibid.

aus dem Ganzen, und dieses Ganze ist charakterisiert durch das gegenwendige Zusammenspiel zweier Dimensionen, die Fink als „Anwesen“ und „Abwesen“ bzw. als die Lichtung distanzierter Unterschiedenheit und das Dunkel eines abgründigen, die Persönlichkeit auslöschenden Grundes beschreibt. Der Mensch lebt im mehr und weniger offenen Verstehen dieser gegenwendigen Grundbezüge, und es ist das Gerüst dieses Verstehens, welches die Lebensoffenheit der Menschen füreinander bildet, ganz einfach, weil dieses Verstehen nie alleine stattfindet.

## 2.

Der Mensch existiert also als ein Verhältnis, insofern er sich ‚verhält‘, und zwar nicht nur zu sich selbst oder zu anderen seinesgleichen, sondern zur Welt. Dies verleiht der Rolle des Einzelnen in seinem Verhältnis zum Anderen und *vice versa* einen grundsätzlich neuen Sinn: Menschen begegnen einander nicht primär aus dem Horizont der Zwischenmenschlichkeit, sondern aus dem Akt des gemeinsamen Teilens von Welt, das heißt nicht aus einem intersubjektiven, sondern aus einem „kosmologischen Akt“. Der Andere ist nicht nur der, mit dem ich konkrete innerweltliche Erfahrungen teile, sondern der Andere ist der, mit dem ich die ebenso unruhige wie unhintergehbare Selbstbetroffenheit menschlicher Existenz teile, die darin besteht, ein „Weltwesen“, ein *ens cosmologicum* zu sein.

Dieses Miteinandersein bzw. das Teilen einer jeden von uns umfängenden und tragenden Offenheit des Lebenssinnes ist nach Fink ein eigenartiges und begrifflich nur schwer fassbares Phänomen. Es bedeutet, dass wir einander grundsätzlich „aufgetan“ sind, weswegen man das Gemeinschaftliche der menschlichen Gemeinschaft auch „als eine *Weise der Unverborgenheit*“<sup>6</sup> betrachten könne. Das menschliche Leben existiert in einer ständigen *gemeinschaftlich* vollzogenen Selbstvergegenwärtigung. Wir sind ein Gespräch, genauer ein unablässiges „Aufeinanderhören und Miteinanderreden“<sup>7</sup>, ein *communicare* (mit-teilen) in die und als Pluralität, das dialogisch geschieht,

6 Ibid., S. 39.

7 Ibid., S. 8.

auch wenn dieser Dia- oder Polylog nicht zwingend und nur im Wort stattfindet, sondern in großen Teilen (aber das wäre ein Thema für sich) über die symbolische Welthaltigkeit der Dinge. „Keiner“, so Fink, „steht *allein* dem Leben gegenüber, [...]. Immer stehen wir in einem Feld gemeinsamer Interpretation, – und wo einer sich vielleicht ganz ‚original‘ wähnt, sind längst alte Meinungen um ihn, ja in ihm. Das menschliche Miteinandersein ist ein Miteinander im Raume der Lebenslehre, diese bildet gleichsam den gemeinsamen Boden.“<sup>8</sup> Den Begriff der „Lebenslehre“ borgt sich Fink bei Sokrates, der Phaidros gegenüber in dem gleichnamigen Dialog bekanntlich erklärt, die Bäume könnten ihn nichts lehren in Bezug auf die Frage „Wer bin ich?“, wohl aber das Beobachten und Befragen der Anderen. Sie alle sind „existierende und in die Unruhe der Existenz getauchte *Interpretation[en] des Daseins*“<sup>9</sup> und als solche Lehrerinnen und Lehrer dessen, wer wir sind: „[W]ir *sind* als diese Deutung; wir leben *in ihr*, wir geschehen als die *Geschichte der Interpretation des Menschseins* [...]“<sup>10</sup>

Fink bezeichnet dieses vielstimmige wechselseitige Deuten und Gedeutetsein als eine Spiegelung gewissermaßen durch den Anderen hindurch auf mich selbst zurück, die mich von Anfang an (ins Ganze) ‚er-gänzt‘, ohne dass ich meinem endlichen, fragmentarischen Dasein damit entkommen könnte. Ganz im Gegenteil bekräftigt sie den Symbolcharakter des menschlichen Daseins, also das Bruchstückhafte unserer Existenz, die als solche bekundet, dass wir eben nicht nur das sind, was wir zu sein scheinen: Individuen im Hier und Jetzt. In dem Maße, in dem ein Mensch einen anderen anspricht und von ihm angesprochen wird, wird er selbst (wie Fink einmal sagt) „vom Anderen her ver-ändert“.<sup>11</sup> Weil jeder von uns jeweils auf sich zurückgeworfen ist, *sind* wir nie das Ganze, sondern finden uns ausgesetzt in das Ganze – und eben diese gemeinschaftliche, aber eben zugleich individuelle Aussetzung zieht die jeweilige „Welthabe“ nach sich, über die wir uns in unserem Sein wechselseitig ‚aufzeigen‘ oder belehren. Das Selbstverständnis des Menschen und seine jeweilige

---

8 Ibid., S. 45.

9 Ibid., S. 44.

10 Ibid., S. 48.

11 Fink, Eugen, *Pädagogische Kategorienlehre*, Königshausen& Neumann, Würzburg 1995, S. 177.

Lebensauslegung sind dabei wie gesagt nie solipsistisch (als könne man sich aus sich allein heraus deuten), sondern immer und notwendig eine vielstimmige Deutung *des* menschlichen Lebens überhaupt, die sich letztlich auf *eine* Welt bezieht. Denn dass ich mir selbst immer auch entzogen bin (und demnach deuten muss), oder dass, formaler ausgedrückt, Ich und Du als „Weltwesen“ in einem Verhältnis zueinander stehen, das, wie Fink sich ausdrückt, in einer „großen Lebensflutung“ wurzelt und daher Formen der Nähe in sich birgt, die wiederum im Entzug gründen – all dies macht uns zum *symbolon* für den „Riss“, der durch die Welt selbst geht. „Der kosmische und der existenziale Weltbegriff“, so Fink, „durchscheinen einander immerzu, weil die Welt eben nicht dort und der Mensch hier, der Kosmos nicht weit draußen und das Menschenland in nächster Nähe ist. Der Mensch ist das ausgesetzte Wesen, weil er als das endlichste, um seine Endlichkeit wissende Einzelding hinaussteht ins Grenzenlose und Ungeheure und sich dennoch dagegen behauptet: [...]. Die aenigmatische Zweideutigkeit des Weltbegriffs bildet den Hintergrund und die Spannweite unserer ganzen Besinnungen auf die menschliche Gemeinschaft. Denn das Miteinandersein bedeutet nichts anderes als das menschliche In-sein in einer Welt, die wir teilen – und doch nicht zerstückeln.“<sup>12</sup> Das Besondere von Finks Weltbegriff beruht gerade darin, dass die äenigmatische Zweideutigkeit *aller* Verhältnisse eine solche Zerstückung vermeidet und statt dessen die komplexe Verschränkung einander entgegengesetzter Richtungen ausbuchstabiert: Wir verhalten uns immer aus dem „Riss“ heraus, das heißt, sowohl aus der Vereinzelnung bzw. Individuation wie aus dem Gemeinsamen der ‚panischen Entrückung‘; aus der Freiheit wie der Natur, aus einem getrübten Licht und einer aufgelichteten Finsternis. Das heißt, wir existieren in einer Pluralität der Geschichten, in und als kommunikative „Welthabe“, in der Weise einer Selbstinterpretation, die grundsätzlich ebenso von Erkenntnis und Licht durchdrungen ist wie von Dunkel, von Freiheit und Verstehen ebenso wie von Irrtum, Missverständnis und Verstummen.

12 Fink, *Existenz und Coexistenz*, op. cit., S. 82.

### 3.

Fink hat dieses Gespräch, das wir sind (wie man in Anlehnung an Hölderlin sagen könnte: „Seit ein Gespräch wir sind und hören voneinander“), das man nicht umgehen kann, wenn man über menschliche Gemeinschaft nachdenkt (weil sich eben dieses Gespräch immer schon einmischt und mit-spricht, weil wir gar nicht anders können, als zu unsresgleichen zu sprechen) kurz vor seiner Emeritierung auf eine interessante, selbst irgendwie vermittelt ‚polylogische‘ Weise noch einmal aufgegriffen.<sup>13</sup> Ich meine seine philosophische Deutung von Cesare Pavese's *Gespräche mit Leuko*. In diesem Buch lässt der 1950 durch Selbstmord aus dem Leben geschiedene Pavese in knapp dreißig dialogischen Miniaturen Gestalten aus der griechischen Mythologie auftreten: Götter, Kentauren, Chimären und Nymphen, die miteinander, aber auch mit sterblichen Männern und Frauen, die sich wiederum in ganz unterschiedlichen Lebensaltern befinden, ins Gespräch treten. Thema ist das menschliche Dasein in seinem Paradox, zugleich „weltoffen“ zu sein wie „erdoffen“, das heißt geöffnet gegenüber etwas, das sich dem phänomenologischen und hermeneutischen Zugriff entzieht und dennoch auf eigentümliche Weise im Sein des Menschen *da* ist. Immer neu und immer anders geht es in diesen szenischen Auslotungen mit anderen Worten darum, wie der Mensch das, was ihm uneinholbar vorausliegt, was ihn durchdringt, durchhaust und durchwirkt, für sich fassbar zu machen versucht – ein kaum systematisierbares Kaleidoskop menschlicher Bezüge, Widerfahrnisse und Pathologien im Zusammenhang eines Weltganzen, das eine Seite des Lichtes, der Grenzen und Unterschiede kennt und eine nächtliche, ‚panische‘ Seite der Aussetzung und des Verstummens.

Fink liest diese Miniaturen im Sinne einer, wie er selbst sagt, „unaufhörliche[n] Spiegelung“,<sup>14</sup> als eine Art kaleidoskopisches, nie zu vollendendes Selbstgespräch *des* Menschen – aber nicht als fürsichseiendes Subjekt, sondern als vielstimmiger Chor einer geschichtlich-mythischen Existenz. Er öffnet die Anthropologie somit hin zur Geschichte, genauer, hin zu einem In-

---

13 Eugen Fink, „Zu Cesare Pavese *Gespräche mit Leuko*“, in: *Epiloge zur Dichtung*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1971, S. 53–112.

14 *Ibid.*, S. 58.



Geschichten-verstrickt-Sein, das sich dem dunklen Geheimnis der Sterblichkeit und damit dem unablässigen, umfänglichen Tausch verdankt, der das Leben selbst darstellt, den Tausch von Leben und Tod. Bei Pavese entdeckt Fink die Möglichkeit, diesen Tausch (oder Schuldzusammenhang)<sup>15</sup> in Narrativen zu fassen, die als Existenzchiffren, als menschlich-allzumenschliche Antworten auf die todübergreifende Kontinuität des Lebens zu lesen sind. Die mythologischen Gestalten, die Pavese auftreten lässt, stellen somit selbst Verdichtungen von Existenzbezügen dar; die Zeit des Mythos ist mit anderen Worten nicht die vergangene Antike, sondern jener ewige Austausch (in einem doppelten Sinne: als Lebenstausch und als Gespräch) zwischen den Lebenden und den Toten, der sich nicht dem Gegensatz und der Chronologie verdankt, sondern ihrem Zugleich. Auf diese Weise holt Fink nicht nur den Mythos als eine Form der Selbstverständigung in die philosophische Reflexion zurück, in die zur Sprache kommen kann, was sich der diskursiven Verhandbarkeit entzieht. Mit der Einsicht in den generativen Schuldzusammenhang des Lebens, also die jeder Form von Gemeinschaft zugrunde liegenden Tatsache, dass sich Leben anderem Leben verdankt, rehabilitiert er zugleich eine ethische Grundeinsicht, die alles sachliche Wissen von Anfang an um ein spezifisches „Mitwissen“ bereichert – eben jenes „Weltteilen“, von dem oben die Rede war, das sich wie eine Grundzeichnung in allen menschlichen Belangen niederschlägt und in dem der Andere immer schon und unausweichlich mitgewusst wird.

Das Teilen von Welt ebenso wie der Tausch des Lebens sind etwas, was sich den Göttern grundsätzlich entzieht. Interessant an diesen kleinen, vertikal zur Zeit verlaufenden offenen Mythen (im Sinne von ewig weitergewobenen Erzählungen), in die sich Pavese und Fink und jeder auch von uns irgendwie deutend einbringt, ist für mich gerade das Herausstellen dieser menschlichen Mitwisserschaft als einer ganz eigenen Form der „Unsterblichkeit“ gegenüber der Ewigkeit der Götter. Es ist eine Verwandtschaft des Lebens im Sinne des *bios*, die sich den Göttinnen und Göttern entzieht und auf die sie bei Pavese daher auch zumeist verständnislos und voller Spott oder aber neidisch reagie-

15 Dazu teilweise auch mit Blick auf Fink: Stephan Grätzel, *Dasein ohne Schuld. Dimensionen menschlicher Schuld aus philosophischer Perspektive*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2004.

ren, und höchstens in diesem „schiefen Blick“ fast, aber immer nur *fast* in die Nähe des Menschlichen geraten. (*Bios* als „Lebensform“ oder „Menschenleben“, also nicht das Leben im Sinne von griechisch *zoe* – das ewige Leben des Vegetativen oder der Götter, *zoe* im Sinne des ‚nackten‘, in sich kreisenden Lebens kommt ja auch den Göttern zu).

Ich möchte im Folgenden zwei kleine Beispiele geben für die Art dieser dialogischen Spiegelung. Um verschiedene Weisen der Zeitlichkeit und die den Sterblichen vorbehaltene Dimension des Gedächtnisses geht es zum Beispiel in einer Zwiesprache zwischen Odysseus und Kalypso („Die Insel“)<sup>16</sup>. Der schiffbrüchige Odysseus befindet sich auf der Insel der Göttin Kalypso, einer ganz in die Zeitentrücktheit versunkenen Gottheit, deren Insel Fink als ihrerseits „schlafend in der Zeit“ charakterisiert. In diesen Schlaf, in diese „Stille des Pan“ (dem Hirtengott Pan gehört die Stunde des Mittags, in der die Zeit für einen Moment lang stehenbleibt und Lebende und Tote miteinander vermischt – in unserem Fall sind es Sterbliche und Unsterbliche) tritt nun Odysseus ein „wie ein Traum“. Vom Moment dieses Eintritts an begehrt die Göttin bei Pavese danach, ihren „Schlaf“ (also ihre Göttlichkeit) mit Odysseus zu teilen, um sie „ertragen“ zu können, und beginnt damit das Erwachen in die Traumlosigkeit in dem selben Maße zu fürchten wie die Menschen den Tod. Odysseus lehnt diese „Teilhabe“/dieses Teilen der zeitlosen Gegenwart („Insel des Augenblicks“) jedoch ab, da er ein anderes, ein „menschliches Schicksal“ in sich trägt. Im Gegensatz zu Kalypso ist er nämlich „auf die Zukunft ausgerichtet“, genauer auf die Heimkehr zu seiner Frau Penelope, die ihm erinnernd gegenwärtig ist. Seine Seinsweise als die eines Sterblichen ist somit nicht die Zeitentrücktheit, sondern die, wie Fink sagt, unstillbare Beunruhigung durch einen „Vorgriff in die Zukunft und einen Rückgriff auf die Vergangenheit“ als *seine* Form der „Unsterblichkeit“, die er nicht gegen die göttliche Seinweise ‚tauschen‘ kann und möchte. (Hier sind kein Tausch, keine Verwandtschaft, keine Mit-Teilung möglich.)

In einer anderen dieser mythischen Miniaturen oder Miniatur-Narrative spöttelt Leukothea (Leuko, die Namengeberin von Paveses Dichtung) gemeinsam mit Kirke über diesen merkwürdigen „Ernst der Zukunft“ und die Unfä-

---

16 Fink, „Zu Cesare Pavese *Gespräche mit Leuko*“, op. cit., S. 98ff.

higkeit der Sterblichen, sich ganz dem Augenblick hinzugeben. Ihre unablässige Vorbereitung auf den Tod, ihr maßloses Angezogenwerden von ihm stelle zwar, wie Kirke trocken bemerkt, *eigentlich* eine „Wiederholung“ dar, da sie ja als Sterbliche um dieses ewige Ankommen dieses Sterben immer schon wüssten – aber dieses Wissen sei für den Sterblichen eben nicht als „an sich“ lebbar, sondern immer nur individuell, „für mich“. Eben dies ist nach Fink auch der Grund, weshalb sich Odysseus weder in ein Schwein noch in einen Gott habe verwandeln lassen, sich mit der Halbgöttin also weder als Tier noch als Gott gepaart, sondern sie eines Abends mit dem Namen Penelopes angesprochen, wodurch er einerseits ihre abgründige sexuelle Anziehungskraft gebannt und andererseits in ihr die menschliche Regung der Scham hervorgerufen und sie somit „fast zu einer Sterblichen gemacht“ habe. Indem er sich weder am göttlichen noch am tierischen Sein orientierte, sondern umgekehrt die Göttin mit dem Namen einer Sterblichen ansprach, hat Odysseus in das geschichtslose Dasein der Kirke eine Artikulation der Zeit eingezeichnet, als die er nun ihr selbst (wenn auch nur als traumartige Erscheinung) auch nach seiner Abreise gegenwärtig bleiben wird: das Moment der Erinnerung.

124

Platon greift bekanntlich immer dann auf Mythen zurück, wenn das Thema keine andere Form der Annäherung erlaubt, weil es uns *zu nah* ist, ja weil wir selbst es sind, über die da verhandelt wird. Statt also mit Begriffen, Kategorien und Argumenten umzugehen, die sich üblicherweise auf Gegenstände außerhalb von uns beziehen (und uns selbst auf diese Weise zu vergegenständlichen), erlauben es Narrative wie die alten Mythen oder auch ihre Weiterschreibungen durch Autoren wie Cesare Pavese, konkrete Beispiele zu geben für das, was dann viel später (auch in einem *sachlichen* Sinne später) zu einem philosophischen Terminus wird. Hegel legt die Einsicht nahe, dass philosophische Begriffe letztlich als das Ergebnis bzw. die Frucht ihrer eigenen Geschichte verstanden werden müssen. Dies würde wahrscheinlich auch Fink unterschreiben, aber anders als bei Hegel wäre es nicht die eine Vernunft in der Geschichte, die sich sukzessive in erfahrungs-, gesättigten‘ Begriffen niederschlägt. Wie ich es eben anhand seiner Ausdeutung der Pavese’schen Miniaturen deutlich gemacht habe, wäre es eher ein ganzer Fächer von Existenzchiffren, die durch den ontologischen Status der Zerrissenheit, den der Mensch innehat, unablässig fortgeschrieben werden. Weil die Geschichte die-

ses „In-Geschichten-verstricktseins“ im Gegensatz zu Hegels Geschichte der Vernunft also nie endet, impliziert sie nicht nur unzählige Perspektiven, sondern auch philosophische Revisionen, Neuvergewisserungen, Umdeutungen und ständige ‚Kehren‘.

Eine zentrale Revision stellen dabei Finks kritische Überlegungen zur Selbstdeutung des Menschen als eines *animal rationale* dar und der mit ihr verbundenen metaphysischen Ausrichtung am Tier bzw. Göttlichen (heute könnte man sagen: an einem naturwissenschaftlich vermessbaren Körper und einer körperlosen Rationalität). Wir müssen nach Fink endlich damit aufhören, unser Selbstverständnis aus dieser Polarität gewinnen zu wollen, denn anders als das rein Physische und der Gott – die beide *zoe* sind, Leben in reiner, in sich kreisender Gegenwart – ist der Mensch (wie Odysseus) ein „Irrfahrer“, der „immer den Weg sucht und auf Heimkehr hofft“. <sup>17</sup> Sein ausgesetztes Dasein ist daher prinzipiell nicht vom, heilen Sein des Tieres oder Gottes zu fassen, und zwar nicht, weil es im Gegensatz dazu ein versehrtes oder unvollkommenes Dasein wäre, sondern weil der Mensch um seine Versehrtheit, Fragmentarität und Endlichkeit *weiß*. Er weiß um etwas, das sich dem Wissen, Gespür und Selbstverständnis der Götter (hier der Kalypso) und des Animalischen entzieht (beide, Tier und Gott, rücken in Paveses Dialogen nebenbei gesagt in eine fast unheimliche Nähe). Dieses Wissen um die Vergänglichkeit bringt Lebensformen und Zeitlichkeiten hervor, die sich vom In-sich-Kreisen der *zoe* unterscheiden, Lebensformen keines ‚Kentauren‘ aus einem Naturkörper und einem körperlosen Geist, sondern Seinsweisen eines „Weltwesens“, die überhaupt erst das konstituieren, was wir „menschlich“ nennen würden: Zeitlichkeit, List, Abstandnahme, Krieg, aber auch Scham, Trauer, Hoffnung, Unruhe, Sehnsucht, Gedächtnis. In jeder dieser Regungen ist der Mensch ‚welthaft‘, das heißt, in keinem Aspekt seiner selbst ‚weltlos‘, wie Fink betont – „auch nicht der schlafende Säugling“, auch nicht der Sterbende, auch nicht der (wie er sagt) „Primitive“ oder Wilde. <sup>18</sup> Umgekehrt habe vielmehr die metaphysische Deutung des angeblich weltlosen, ungelichteten Daseins mit den Kategorien einer vormenschlichen Natur dazu geführt, dass das Menschliche bis heute „*einsei-*

---

<sup>17</sup> Fink, *Existenz und Coexistenz*, op. cit., S. 84.

<sup>18</sup> *Ibid.*, S. 202.

tig [...] in unseren ‚Geist‘, in die Wachheit und Selbstheit, in unser vereinzelt Selbstbewußtsein<sup>19</sup> gelegt werde.

Mit dieser Feststellung kehren wir an den Anfang der Überlegungen zurück und zu der von Fink in *Existenz und Co-existenz* formulierten Aufgabe, das Wesen der menschlichen Gemeinschaft gerade nicht primär von dem Zusammenschluss einzelner souveräner Subjekte zu denken, sondern von der Lebensoffenheit her, die darin gründet, dass wir *alle* – vom schlafenden Säugling bis zum Sterbenden – gleichermaßen Weltwesen sind, Bewohner des Kosmos (*polites kosmou*). Was es bedeuten könnte, diese Kosmosbewohnerschaft wechselseitig zu leben, möchte ich nun anhand eines konkreten Beispiels (oder seinerseits einer *story* oder „Existenzchiffre“) andeuten. Ich meine unser Verhältnis zum „Idioten“, zum geistig Behinderten oder politisch korrekt-euphemistisch „Andersbegabten“, den wir bis heute mehr oder weniger als ein ‚weltarmes‘ Geschöpf betrachten, als jemanden, der in einer anderen, eigenen Welt lebt, einer Welt, die dem göttlichen, tierischen oder gar pflanzlichen Leben näher ist als ‚unserem‘, und der nicht selten als Projektionsfläche dient entweder für eine tierische oder aber göttliche Selbstzufriedenheit (das Kreisen in sich). Mein Erzähler und Kombattant wird dabei der japanische Autor Kenzaburo Ôe sein – einem seiner Romane habe ich übrigens auch den Titel meines Beitrages entlehnt.

#### 4.

In einer gewissen Analogie zu Paveses *Gesprächen mit Leuko* finden wir nämlich auch in der Erzählwelt Ôes ein Kaleidoskop von dialogischen Selbstvergewisserungen, hier nicht zwischen Göttinnen, Chimären, Nymphen, Halbgöttern und Sterblichen, sondern zwischen Menschen. Genauer: zwischen Müttern und Vätern, Kindern, Schwestern, Brüdern usw. von pflegebedürftigen Angehörigen bzw., noch genauer, zwischen zahllosen Masken des Autors selbst, der sich im permanenten Selbstgespräch über Jahrzehnte an eine ethische Haltung heranarbeitet, in der es ihm gelingt, seinem behinderten Sohn aus einer gemeinsamen „Weltoffenheit“ heraus zu begegnen. Hikari

19 Ibid.

(sein Sohn) wurde mit einer schweren Schädelmissbildung geboren, und von dem Moment an, in dem die Ärzte den Eltern auf die ihnen eigene sachliche Art mitgeteilt hatten, ihr Sohn werde im besten Fall eine „pflanzenhafte Existenz“ führen können, fühlt sich Ôe bemüßigt, zum Sprachrohr eines „Idioten“ im buchstäblichen Sinne zu werden: der *idiotes* ist ja seiner ursprünglichen Bedeutung nach jemand, der in seiner eigenen Welt lebt, einer Welt, die nie zu einer „Lichtung“, nie zu einer öffentlichen, zu einer geteilten Welt werden kann. Der Vater begleitet das Erwachsenwerden seines Sohnes mit einer facettierten Aufmerksamkeit und dem ständigen Durchspielen von Situationen, Eigen- und Fremdwahrnehmungen, die sich zu narrativen Miniaturen (oft mit alternativen Ausgängen) verdichten. Nicht nur die widersprüchlichsten Gefühle von Wut, Scham, Hoffnung und Überwältigung kommen erzählerisch zur Sprache (auch sie sind ja einem Sprichwort der Indios nach „Verwandte des Lebens“), sondern auch die subjektiven Qualen einer „heulenden Seele“, die den alternden, nicht selten an sich selbst verzweifelnden Autor an seinen Sohn, das scheinbar „ewige Kind“, binden. Es gibt ebenso groteske wie rührende Selbstidentifikationen und Symbiosen, und nicht selten tritt der behinderte Hikari als Außenseiter, absolutes Opfer oder aber geflügelter Heilsbringer auf, der das wahre Leben im falschen führt. Zugleich ringt dieser nach Selbstvergewisserung suchende Vater nicht nur mit der Zukunft, sondern auch mit seiner Vergangenheit. Er versucht nämlich, den Selbstmord wiederum *seines* Vaters zu begreifen, der die Kommunikation verweigerte; eines Vaters, der nicht redet, während er selbst der Vater eines Sohnes ist, der nicht sprechen kann.

Im Laufe der Jahre erkennt Ôe nämlich, dass und in welchem Ausmaß sich Hikari durch einen individuellen „Habitus“ ausdrückt, durch eine Form der Kommunikation („Mit-teilung“), in der er sich mit sich selbst und den anderen ins Verhältnis setzt und die Weltsicht und das Lebensgefühl seines Vaters auf diese Weise von sich aus grundlegend mitgestaltet. Fink sprach von „Welthabe“, durch die wir einander belehren. In der „Welthabe“ des mittlerweile erwachsenen Hikari spiegeln sich durch seine persönliche Situation gebrochene sämtliche ‚Grundphänomene des Daseins‘ wider: die Konfrontation mit Sexualität und Tod, das Kriegführen (auch gegen die selbst), die Arbeit, das Spiel. Auch Hikari „belehrt“, nicht zuletzt durch die Konzentration, die er zunehmend dem Komponieren kleiner Kla-

---

vierstücke zuteil werden lässt, von deren jedes wiederum auf seine Weise eine Geschichte erzählt (also das Gedeutetwerden seinerseits deutet). „Als mein Vater“, so lässt der Autor die Schwester Hikaris in dem Roman *Stille Tage* sagen, „die Noten an seine Bekannten verteilte, behaupteten mehrere, sie hätten in dieser Musik einen mystischen Klang vernommen, der die Grenzen des Menschlichen überschreite. Ich fand diesen Eindruck sentimental. [...] Auch wenn mein Bruder seine Werke nicht wie in normaler Musiker beredt erläutern konnte, war er nicht von einer himmlischen Kraft inspiriert; er komponierte eine sehr irdische, menschliche Musik mit eben deren Motiven und Grammatik.“<sup>20</sup>

128

Hikari „belehrt“ aber auch durch die Ergebenheit, durch das tiefe Wissen um seine Aussetzung und zugleich Angewiesenheit und durch die sanfte Beharrlichkeit, mit der er der vorschnellen Vergegenständlichung seiner Person (durch die Unterstellung einer Vor- oder Übermenschlichkeit: Tier oder Gott) durch sein konkretes Sein und Handeln widerspricht. In seinen späten Aufzeichnungen, die unter dem Titel *Licht scheint auf mein Dach* (englisch, und dem japanischen Titel näher: *A Healing Family*)<sup>21</sup> erschienen sind, befasst sich Ôe ausdrücklich mit der Frage, wie sich das menschliche Getroffensein (die fragmentarische Vereinzelung) und das Heilwerden (die Ergänzung im Anderen) in ihrer wechselseitigen Angewiesenheit zur Sprache bringen lassen. Oder wie, mit anderen Worten, der Prozess von Krankheit und Heilung, von Untergang und „Wiederauferstehung“ im weitesten Sinne als ein reziprokes Phänomen begriffen werden kann. Ôe bedient sich zur Veranschaulichung einer seinerseits aus verschiedenen Erzählsträngen gewobenen, sehr speziellen Chiffre: des Bildes vom Lebensbaum, wie es im Schlusspoem von William Blakes *Prophetic Books* gezeichnet wird. Es heißt hier aus dem Munde Jesu:

20 Kenzaburo Ôe, *Stille Tage*, Fischer, Frankfurt am Main 1994, S. 148.

21 Kenzaburo Ôe, *Licht scheint auf mein Dach. Die Geschichte meiner Familie*, Fischer, Frankfurt am Main 2014.

Albion, fürchte nichts – denn stirbst du nicht, kannst du nicht leben;  
Sterbe ich, dann werde ich auferstehen, und du mit mir.

Das ist Freund- und Bruderschaft; ohne sie ist der Mensch ein  
„Nichts“.<sup>22</sup>

Es geht, so scheint sich Ôe immer klarer zu werden, nicht darum, dem „Ergebenen“ etwas abzunehmen, ihm eine Stimme zu verleihen, ihm etwas zu geben, was ihm selbst angeblich fehlt. Es geht auch nicht darum (obwohl das der Sache schon näher kommt), ihn zu ‚sich selbst‘, zu seinem „eigensten Sein-können“ zu befreien, wie Heidegger die „Fürsorge“ in *Sein und Zeit* bestimmt. Mir scheint, es geht in Ôes wie auch in Finks Überlegungen zum „Mit-sein“ darum, *einander ‚zur Welt zu bringen‘* in dem Sinne, dass wir den Anderen wie uns selbst immer wieder neu und anders aus dem ‚Anspruch der Welt‘ (sie spricht uns an und nimmt uns zugleich in Anspruch) verstehen lernen. Der Baum des Lebens, jenes uralte Symbol der Fruchtbarkeit, der als *axis mundi* Himmel, Erde und Unterwelt miteinander verbindet, erinnert nicht nur an den ewigen Tausch zwischen Leben und Tod als „Verwandtschaft des Lebens“. Die in seinen Bedeutungshof gelegten Worte Jesu gemahnen auch daran, dass diese Lebensverwandtschaft immer wieder auch bedeutet, den Anderen in seiner Aussetzung, Individualität und Besonderheit/ Einzigartigkeit zu erkennen und eine Freundlichkeit des Herzens zu kultivieren für die „vergebliche Leidenschaft“ seines Lebens – *unser aller* endliches Leben –, für seine, wie Jan Patočka es einmal formuliert, „Notlagen, seine Opfer, seine gebrechlichen Genugtuungen und das Zerbrechliche in ihm überall“.<sup>23</sup> Und könnte Patočka nicht ähnliches im Sinn gehabt haben, als er in einem Brief an Eugen und Susanne Fink vom 3. Juni 1970 schrieb: „Ich wünsche Euch beiden, Ihr lieben fernen herzensnahen Freunde, das Beste – einen großen Teil des Besten glaube ich schon bei Euch vorhanden zu sehen: [nämlich] in einer schlimmen Zeit miteinander zusein, *sich auf den anderen Teil des Spitzbogens stützen zu können, worin die Lebensgemeinschaft besteht.* [...] [W]as ist denn sonst die

---

22 Ebd., S. 149.

23 Brief Patočkas an Fink vom 6. Dez. 1970 (zu Finks 65. Geburtstag), in: Eugen Fink und Jan Patočka, Briefe und Dokumente 1933–1977, hrsg. von Michael Heitz und Bernhard Nessler, Kalr Alber, Freiburg 1999, S. 75.



Grundlage dieses Lebens als diese Ergebenheit, die der eine gerne gibt und der andere sich nicht scheuen braucht anzunehmen?“<sup>24</sup>

---

24 Brief Patockas an Fink vom 3. Juni 1970, in: *ibid.*, S. 128; Hervorh. C. N.

# SOCIAL CHANGE AND EMBODIMENT

From our earliest existence as cave dwellers to our present, technologically conditioned life in cities, social change has been a more or less constant feature. Civilizations rise and fall; various technological revolutions alter our patterns of living; changes in production affect the relations between classes. In the West, for example, economies based on slavery in the Roman Empire give way to feudal and then to capitalist social organizations. With the latter came the increasing division of labor and the bureaucratization of social institutions that Weber pointed to. There are also, of course, the factors of contacts between civilizations, colonization, natural disasters and environmental changes. All these and more have been proposed as engines of social change. In this paper, I am going to focus on one constant feature. This is the embodiment that individualizes us.

The context of our embodied individualization is, of course, society. Not only are we born into families with extended kinship relations, we are by nature social animals. As Aristotle expressed this, a single individual “may be compared to an isolated piece at draughts” (*Politics*, 1253 a 5).<sup>1</sup> Apart from the board and the other pieces, the piece has no sense. This is because humans have

---

1 1 Aristotle, “Politics” in *The Basic Works of Aristotle*, ed. Richard McKeon (New York: Random House, 1941), p. 1129.

to cooperate. Our embodiment brings with it needs for food, shelter, clothing and so on. Yet we are, individually, incapable of fulfilling all these needs. We must work together; and to do this, we have to communicate. The language we use throws a semantic net over our world. We encounter our environment through the prism of the senses conveyed by language. Such senses have the status of a one-in-many: they express the features that are common to different objects. Yet the very embodiment, whose needs drive this process, cannot be common. Its uniqueness appears in the fact that no one can eat for you, sleep for you, breathe for you, or perform for you any of your bodily functions. In its non-substitutability, our body bears witness to Aristotle's remark that the particular can be sensed but not defined.<sup>2</sup> Definition, proceeding through genus and differentiating species, works with what is common. But my body, as mine, *is the flesh that individualizes me*, making me this particular person and not anybody else. As such, it escapes the semantic net of language. There is, here, a certain contradiction in our being. We are social, communicative beings and, as such, exist within a semantic context. As embodied, however, we escape this context. This contradiction, I am going to argue, is a feature driving social change. Social change, in the sense of newness, presupposes embodiment's disturbance of our semantic context.

132

### Sense and Pragmatic Disclosure

The basis of our semantic context is formed, according to Heidegger, by the link between language and the projects by which we attempt to meet our needs. In our practical activities, we understand things in terms of such projects. Here, their sense is utilitarian: things are grasped in terms of their "what is it for" and "in-order-to."<sup>3</sup> Thus, as Heidegger writes, "The wood is a forest of timber, the mountain a quarry of rock; the river is water-power, the wind is wind 'in the sails.'"<sup>4</sup> The focus is on the uses to which we can put the forest, mountain, river, and wind. For example, it is because we want to sail across

2 Aristotle, "Metaphysics," 1036a, in *The Basic Works of Aristotle*, p. 799.

3 See Martin Heidegger, *The Basic Problems of Phenomenology*, trans. Albert Hofstadter (Bloomington: Indiana University Press, 1988), pp. 164–65.

4 Heidegger, *Sein und Zeit* (Tübingen: Max Niemeyer, 1967), p. 70.

a lake that the wind exhibits itself as wind in the sails. As we gain more skill in making our way in the world, the world itself becomes more practically meaningful. We “understand” it in the sense of knowing the purposes of its elements. According to Heidegger, “interpretation,” defined as the “considering ... of something as something” articulates this understanding. It makes explicit the purposes of the objects I encounter. In his words, interpretation “appresents the what-it-is-for of a thing and so brings out the reference of the ‘in-order-to,’” i.e., its use in a particular project.<sup>5</sup> As a result, the world becomes articulated in the evidence it provides us. Language expresses this articulation. It conveys the senses of the objects we employ. In other words, the semantic context provided by language is rooted in pragmatic disclosure. The commonality of meanings is based on the commonality of interpretations of the what-is-it-for or purposes of things. Our being-in-the-world is, thus, both practical and semantic. It involves both knowing how to make our way in the world by understanding how to employ things and being able to share this linguistically.

Our social identities arise from this pragmatic and semantic context. We are known, individually as the authors of our actions and our words. When asked who we are, we often answer with the name of our profession. We respond, I am a lawyer, a teacher, and so on. Each of these professions points to a world with its own rules for meaningful behavior, the behavior that discloses this world. The same holds for our explicitly collective identities and corresponding actions. Take, for example, the identity of the members of a native hunting party. The collective activities of its members, which include their efforts to track their quarry, to dispatch it and carry it home, disclose the world of the hunt, the very world in which they have not just their individual, but also their collective identity. Similarly, the members of a string quartet disclose the world of the music that they inhabit as they play together. This collective disclosure is correlated to their collective identity as members of the quartet.

---

<sup>5</sup> Heidegger, *History of the Concept of Time*, trans. Theodore Kisiel (Bloomington: Indiana University Press, 1985), p. 261.

## Social Change and the Semantic Context

Heidegger often speaks about the possibilities that we realize from our actions as if they came from ourselves. He writes, for example, "As existent, Dasein is free for specific possibilities of its own self. It is its own most peculiar able-to-be."<sup>6</sup> Exercising this freedom, Dasein projects as practical goals the possibilities that it finds in itself. It is clear, however, that this freedom is limited. Insofar as Dasein exists as being-in-the-world, it cannot act apart from the world and its resources. Patočka draws out the implications of this when he writes, "Against Heidegger, there is no primary *projection* of possibilities. The world is not the project of [our] liberty, but simply that which makes possible finite freedom."<sup>7</sup> The focus, here, is on our dependence on the world. Thus, Patočka asserts, "I do not create these possibilities, but the possibilities create me. They come to me from outside, from the world that is a framework where the things show themselves as means and I show myself as the one who realizes the ends served by such means."<sup>8</sup> His point is that our freedom to disclose the world is tied to the world's ability to offer us the means for our projects. In his words, "I would not have the possibilities [for disclosing things] if the means for such possibilities, for my goals, did not exist, which means that I could not appear to myself, 'open myself,' understand myself [without such means], just as things could not show themselves, if my action [of disclosing them] did not exist."<sup>9</sup> Disclosure here is limited by the world. Such limitation is what makes it a *genuine disclosure* of the world in which Dasein acts. Since the possibilities that it actualizes come from the world, their actualization exhibits this world.

Given that our semantic context is, at its basis, pragmatic, a change in the world also changes this context. Natural disasters are an extreme example of such change. Thus, a volcanic explosion on the island of Santorin brought about the collapse of Minoan civilization and, with this, extensive transforma-

6 Heidegger, *The Basic Problems of Phenomenology*, p. 276.

7 Jan Patočka, "Corps, possibilités, monde, champ d'apparation," in *Papiers Phénoménologiques*, trans. Erika Abrams. (Grenoble: Jérôme Millon, 1995), p. 122, my translation.

8 Ibid., p. 120.

9 Ibid.

tions of early antiquity. There are also discoveries of different civilizations with the consequent importation of new products and the stimulation of trade. On the negative side, cultural change can be initiated by invasions where others take over the natives' resources. Thus, the fencing of land and its use for agricultural purposes largely destroyed the native cultures (and social identities) of the North American aboriginals that were based on hunting. We can add to this list the changes in the possibilities of the world afforded by technological progress. All these and more affected the context of pragmatic disclosure. They changed the "what is it for" and "in order to" of our engagement with the world. As such, they shifted our semantic context and led to social change.

### **Reason and Freedom**

There is another factor that is essential to understanding social change. Humans possess reason. The Greek term, *logos*, signifies not just "reason" or "plan," but also "speech." Here, it indicates our ability to communicate through language. All of these significations are present in the question of reason – the question that asks for the grounds or reasons for what we observe. The question asks, "Why are things the way we perceive them to be rather than some other way?" Applied to nature, it asks after causes. It problematizes the natural world by inquiring into why it runs the way it does. Why, for example, does water boil (and not freeze) when we apply heat to it. Why do stars move in a circle about the earth? What is the cause of the seasons? The search, here, is for the causes of what appears. Such causes can be taken as divine. One can, for example, assert that God brings the rain. They can also be provided by science. We can point to the tilting of the earth's axis to explain the seasons, the rotation of the earth to account for the movement of the stars, and so on.

When the question of reason is applied to ourselves, the effect is different. Here, it problematizes, not the world, but rather our being-in-the-world. Posing it, we ask why we individually and collectively act the way we do. Why, for example, do we organize our society in this particular way – with these particular customs, laws, and institutions – and not in some other fashion. In this questioning of our social and political practices, the focus is on our choices in fashioning our human world. This world is not seen as the result of natural,

---

unchanging causes. Rather, the premise of such questioning, as Patočka writes, is “that reality is not rigid.” The questioning demands is that we act “recognizing [the] plasticity of reality.”<sup>1010</sup> Thus, what is revealed is our freedom. Our social and cultural world, rather than being ruled by fixed causes, appears as a result of our choices. We must, therefore, take responsibility for this appearing. This, Patočka believed, is what Socrates disclosed in his constant questioning of those whom he encountered in Athens’ Agora. The effect of such questioning was to shake the certainties of his interlocutors. Directed to the political order, his questioning opened up his community to its freedom, i.e., to the fact that the decisions facing it are ultimately its own. In the back and forth of political debate that this type of questioning creates, it opens up the public space for political action and, hence, for the social change based on this.

### The Social Origin of Freedom

136

What, precisely, is this freedom of choice that such questioning presupposes? Where do the choices come from that form its content? On one level, they come from the world, i.e., from the possibilities that it offers us. These set the limits for our finite freedom. We can only work with the resources offered by our surroundings. Within these limits, the origin is those projects – those uses of the world – that we can realize. Now, we were not born with a knowledge of these projects. We learned our projects from others. The same holds for the language describing their use of objects. Thus, our parents, in teaching us to eat at the table, did not begin by first naming the objects we used – “spoon,” “fork,” “plate,” “knife,” and so on. They guided our initial practice with a constant commentary. Later, as we learned different uses of these implements, their senses expanded accordingly. I learned, for example, that besides its use at the table, a spoon can also mean something to ladle sugar with, to measure with, to stir with, and something with which to dig with my friends in the garden. My sense of the word expanded with the use of the object that it named. This process continues through life as we learn from others how to make our

10 “Discussion,” in *Living in Problematicity*, trans. and ed. Eric Manton (Prague: Edice Oikúmené, 2007), p. 66.

way in the world. Generally speaking, whatever we see others do tends to be regarded (whether favorably or unfavorably) as a human capacity. As such, we regard it as one of our human possibilities. Thus, we learned that a knife can be used to cut or kill. Although we have never used it against another person, we recognize that we could employ it in this way. Of course, given our finitude, we cannot, even if we wanted to, realize all possibilities we have learned from others. This signifies that we are always capable of more than we show. We thus appear *free* in the sense that we *exceed* what can be known and predicted from our past – i.e., from those possibilities we have already actualized.<sup>11</sup>

With this, we have the social origin of our freedom. In terms of its content, which is formed by the possibilities confronting us, the origin is the plurality of society. It is the variable multiplicity of the people we directly encounter or learn about. They provide us with more possibilities than we can ever realize and, hence, with the necessity of having to choose between them. Choice, here, is grounded in both our openness to others and our finitude. Our finitude forces us to choose from among the possibilities that we learn from others.

### Embodiment and Newness

This account explains freedom in terms of the availability of the choices open to us. It has, however, a serious deficit when we seek to explain social change. If the choices confronting us come from others, then such choices have already been realized. But if this is so, then how does newness – in the sense of new options – come into the world? The answer lies in the uniqueness that characterizes our embodied finitude. We are by nature social animals, which means that we cannot exist independently. But each of us is a world in himself in the sense that each, individually, brings the world to appearance. Thus, we cannot see out of one another's eyes. The world in its sensuous presence is always individual. Given that the body that we employ in our pragmatic activities and their corresponding disclosures is our own, such disclosures also

---

11 For the political implications of the position, see James Mensch, "Politics and Freedom," *Idealistic Studies*, 36:1, 2006, p. 75–82.



have an individual cast. Our activities may be similar, but they can never be completely identical. The same holds for our collective activities. No matter, for example, how closely the actions of the members of a string quartet are coordinated, the collectivity of their performance does not obviate the uniqueness of the roles of its members.

Part of the pleasure in hearing a good quartet is listening to the interplay between the individual and the collective. The relation between the two, however, need not always be harmonious. Think, for example, of the disruptive force of Eros. Society attempts to regulate it through marriage. It takes the joining of couples as a social institution. It connects it with the practice of rearing children, taking care of aged parents, and other social obligations. Yet, from Paris's abduction of Helen, to the tragedy of Romeo and Juliet – the erotic relation constantly shows itself as capable of breaking through the conventions that attempt to stabilize our collective existence in society. At the root of this disruption is the embodied nature of erotic attachment. Just as no one can eat for you or sleep for you, so no one can fall in love for you. The individuality of the act is one with the individuality of our flesh. Such individuality disrupts or breaks through our collective identity and practices.

**138**

Hannah Arendt writes that “the very capacity for beginning is rooted in natality, in the fact that human beings appear in the world by virtue of birth.” In her view, “men are equipped for the logically paradoxical task of making a new beginning because they themselves are new beginnings and hence beginners.” Arendt's focus is on the newness brought about by birth. Mine is on the bodily uniqueness of being born – something that, by definition, no one can do for another. Natality initiates newness because it is the beginning of our bodily individuality. Such individuality expresses itself in the tension of our being-in-the-world. On the one hand, we are incapable of existing alone. Our human existence as social animals expresses itself in language – in the common words that we employ to express our use of things. This use is, by and large, social. On the other hand, we are embodied and such embodiment, in its particularity, can be felt, but not defined. It falls, as it were, through the semantic net that our language casts on the world. We feel this contradiction as we struggle to

express ourselves. This struggle witnesses our attempt to express the unique, to make speakable the unspoken basis of our lives. This disturbance of the speakable results in the new. It recasts the semantic net. It unsettles the pragmatic activities and disclosures that are at the basis of our thought.

Aristotle asserts that outside of society, an individual is either a god or a beast.<sup>13</sup> In fact, inside of it, we contain the tension of the two. Collectively, we are capable of godlike powers. The language that links us together vastly extends our abilities to reason and infer. It allows us to hold concepts stable and compare their relations. Through it, we can communicate and preserve our insights. Reason, however, is not newness. It has no respect for embodied individuals. As Levinas writes with regard to this: “when the I is identified with reason ... it loses its very ipseity ... Reason makes human society possible; but a society whose members would be only reasons would vanish as a society ... Reason has no plural; how could numerous reasons be distinguished?”<sup>14</sup> For society to exist, we require the embodiment that we share with the other animals or “beasts.” Within society, then, we combine both aspects. We exist together in the disturbance of what cannot be shared. This disturbance is a persistent, ongoing cause of newness and, hence, of the social change embodying the new. Natality is the repeated entrance of such newness into the world.

---

13 See Aristotle, *Politics*, ed. cit., p. 1130.

14 Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity, An Essay on Exteriority*, trans. Alphonso Lingis (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1969), p. 119.

---



## THE NEOLIBERAL (COUNTER)REVOLUTION: ITS PARABOLA AND DECLINE

**1.1** The crisis that has plagued the global economy since 2008 has lately only negligibly loosened its grip and, after almost ten years, economic stagnation still persists. Moreover, its destabilising effects have now moved beyond the strictly economic sphere and deeply penetrated social and political life, generating a dramatic rise in inequalities and causing an intensification of conflicts. At this point, it needs to be acknowledged that the crisis no longer affects only a specific orientation in economic policies, but rather the entire *civil order paradigm* that has prevailed globally over the past few decades and, for a long time, inspired government action by the main geo-political players.

Put very concisely, the idea at the core of this paradigm is that different forms of social life can and must be re-designed according to the *market competition system*; and that, in line with this model, the more society is able to re-programme not just strictly productive activities but *all* forms of social life and communication society, the more it will be civil, rational and advanced. This means that *living*, in the broader sense, must mean *being on the market*: being part of a *competitive* network of exchanges and transactions, working to acquire the highest possible market value and thereby, at the same time, *contributing*, through one's choices, in the constant updating of value listings that regulate the game and direct collective exchanges.

---

This “marketist” notion of social order is normally linked to the political shift developed, in the early 1980s, by conservative and, at the same time, highly innovative leaders like Ronald Reagan and Margaret Thatcher. This shift culminated in the implosion of the Soviet Union and the fast conversion of many formerly communist countries to the market economy. However, from a theoretical standpoint, the fact of the matter is that the main traits of this paradigm had already been outlined much earlier, during the feverish years between the 1929 Wall Street crisis and World War II. At the time, the feat had been accomplished by a fairly small, marginal and heterogeneous group of liberal economists and sociologists - most of whom had been forced to emigrate – who followed two very different main schools of thought: on the one hand, Ludwig von Mises and Friedrich von Hayek’s Austrian school, from which the “Chicago school” was to later evolve and, on the other, the German authors gathered around the journal *Ordo*. It was precisely one of the German “ordo-liberals”, Alexander Rüstow, who first designated the line of thought shared by the entire group by the word *neoliberalism* that, from the 1980s onwards, was to be commonly used as a label for the political programmes and administrative measures imposed by the new global governance.

142

**1.2** The history of neoliberalism therefore presents a *two-stage genesis* and draws a parabola that, when closely observed, is somewhat unusual. Indeed, these *theories* were developed in Europe in the 1930s as a response to the advance of totalitarianisms from a position of cultural and political marginality that was to last for more than half a century. After this interval, however, mainly in the United States and Great Britain, the civil order model designed by neoliberals was translated into a technically detailed practical programme for governing the economy and society as a whole. At the end of the Cold War, the programme became established globally with surprising effectiveness and speed, in spite of the imbalances it entailed, the increasingly frequent crises and the spectacular fiascos neoliberal governance faced in its efforts to establish a “new global order”. Later on, in our times, the mechanism broke down and the entire construction started to crumble as inexorably as it had taken root a few decades earlier.

Deep down, I do believe that there is still some element in the parabola of neoliberalism that has not yet been considered. We are still unable to indicate

the actual reasons why at the time its civil order model took hold so forcefully after lingering at the margins of official culture for such a long time. We are also finding it particularly difficult to understand why that model is now declining. And yet, on reflection, there is possibly no historical phenomenon that can be more useful in helping us focus on the deeper dimension and true meaning of the contemporary world's *crisis*.

In the initial stage, in fact, all the main authors – from both the Austrian school and German Ordoliberalism – were persuaded that their task involved much more than just addressing a contingent economic or political difficulty. They believed that it was more a matter of providing an answer to the overall *crisis of modern civilisation* that, after Nietzsche, had become the dominant theme of European culture. For this reason, they did not hesitate to carry their analysis further, to consider the basic philosophical questions concerning human nature and the meaning of civilisation, as was also confirmed by the titles of the most influential works of this initial phase (such as *Human Action* by L. von Mises or *Civitas humana* by W. Röpke).<sup>1</sup>

In the 1980s, when the neoliberal project began to assert itself at a planetary level, this anthropological dimension was set aside to make room for technicalities and the emergencies associated with governing the economy. The programme's radical nature, however, remained unchanged and was implicitly confirmed by a notion that was very widely shared at the time, i.e. that modernity's long-standing crisis was in fact about to end and pave the way for a civilisation model that was so new it had to be described as *post-modern*.

Neoliberalism was hence a response to the general crisis of modern civilisation. And, possibly, the *only* response to be translated into a coherent practical project and a real government programme. Its planetary hegemony over the past decades cannot, therefore, be explained only in terms of the support of the ruling classes or the effectiveness of propaganda. In my opinion, its roots go much deeper and depend on the fact that, right from the foundation phase, neoliberals had succeeded in intercepting a profound social process – in some

---

<sup>1</sup> Ludwig von Mises, *Human Action*, Fox & Wilkes San Francisco 1963; Wilhelm Röpke, *Civitas Humana. Grundfragen der Gesellschafts- und Wirtschaftsreform*, Rentsch, Er-lenbach-Zürich 1946.

ways a *crucial problem* – that, until then, European philosophical culture had registered only in vague and purely *negative* terms, simply as a threat to the civil order. Neoliberal theories, on the contrary, endeavoured from the start to bring into focus the new historical and social scenario's *positive* potential, so as to draw from it a new social order model and, even, a notion of *civilisation* that would be different from the one that had prevailed in the course of modernity.

If this is the case, however, it is clear that the decline of the project – currently being witnessed – is a far more significant and dramatic issue than is generally thought. It is the sign that the century-old crisis of modernity may befall us again, possibly even more directly than it did in the past. And if philosophy is to be “its own time comprehended in thoughts”, there is perhaps no philosophical task more urgent than to measure ourselves against this parabola, seeking to grasp its meaning and deeper causes.

**144**

**2.1** In my paper, I shall be tackling two issues. I will first try to bring into the focus the “problem” to which, in my view, neoliberalism sought to provide a solution. At the same time, I shall attempt to prove that this solution presented, from the start, a shortcoming, a sort of “blind spot” that neoliberal theories and practices refused to see and that is now emerging, causing the decline of neoliberalism. These are, of course, extremely broad and complex issues and I can but put forward very general hypotheses. And precisely for this reason it seems appropriate to illustrate my two hypotheses immediately, very concisely, so that the direction we shall be taking will be clear from the start.

So, to begin with, I believe that neoliberalism's basic problem refers to the factor whereby it is a significant response not just to social crises or political challenges, but also to the general *discontent experienced by modern civilisation* – and is to be found in an element that deeply interconnects the main social processes triggered by advanced modernity. All of these processes converge into what I shall call a trend towards the *dynamization of the social order*.

This expression should be taken literally and refers to one of the more elusive and complex concepts expressed by ancient metaphysics, *dynamis*, the semantic value of which covers a wide spectrum of similar terms generally considered, however, to express separate concepts: potentiality (or virtuality), possibility and power. This formula, in fact, attempts to indicate the gradual

transformation, from the late 19<sup>th</sup> century onwards, of the mechanisms responsible for the establishment of the social order and that have gradually been moving away from the domain of real and actual “facts” to that of possibilities *in that they are* possibilities, before they are or are not fulfilled. To put it plainly, the hypothesis is that in late modernity collective life accentuated its character of possibility, virtuality or power to such an extent that it inevitably resulted in the *calculation and strategic management of possibilities, opportunities and risks* becoming the heart of all emerging forms of life.

In my opinion, the neoliberals were amongst the first to understand that the drift away from all that is real to all that is possible was, on the one hand, irreversible and, on the other, entirely incompatible with the traditional model of political sovereignty. So they came to be persuaded of the need to develop a radically new civil order model in which the dynamization of social life could release its full power, no longer threatening the stability of social structures. And – as we shall see –, in this transition, a decisive role was assigned to the dialectic between two distinct elements in the social order, indicated by F. von Hayek with the Greek words *taxis* and *cosmos*: the *established* order on which political authority rests and the spontaneous and unpredictable *cosmic* order generated by market relations<sup>2</sup> (a dialectic that in recent years has also been used to refer to the distinction between *Government* and *Governance* and to the typically neoliberal idea of *Governance without Government*).<sup>3</sup>

The difficulty lies in the fact that *dynamis*, as mentioned, expresses a deeply ambiguous concept. At the very least, a distinction is required between its *absolute* meaning – indicating the *power to act* in the broader sense – and its *relative* meaning, i.e. the ability to exercise power *over other people*. I believe that this ambivalence is a “blind spot” in the mechanism developed by the neoliberals. In short, while believing that it promotes the empowerment of society in the absolute sense, this mechanism in fact ultimately protects its relative forms, i.e. the *power relations* crystallised within society and that the new government mechanism strengthens and upholds even to the *detriment* of general empowerment.

---

2 See Friedrich von Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, Un. of Chicago Press, Chicago Ill. 1973–1979.

3 See James N. Rosenau and Ernst-Otto Czempiel, *Governance without Government: Order and Change in World Politics*, Cambridge Un. Press, Cambridge 1992.

---



Paradoxically, the outcome is the exact opposite of the “freedom of choice” that the neoliberals aimed to enhance. Power relations, in fact, are based on preventive control over other people’s choices. By strengthening such relations, the neoliberal governance mechanism hence also increases control over disseminated creativity and its submission to new power centres, exasperating forms of asymmetrical dependence and social vassalage. And it is thus that an alarming *bipolarity between pluralism and re-feudalisation* is taking shape, dominating the contemporary social scenario and marking, to my mind, the decline of neoliberalism.

2.2 I do realise that the two theories I have just illustrated are too generic and abstract to be presented articulately in a short paper. But I would like to at least somewhat clarify their substance, starting from the general idea of a dynamization of the social order.

**146** In considering neoliberalism, the specific “dynamization” of market mechanisms undoubtedly holds a central position and it is no coincidence that, for instance in *Human Action*, von Mises feels the need to reiterate insistently that “numbers applied by acting man in economic calculation do not refer to quantities measured – hence *real* data; “facts”, that is, in the sense most widely used at present – but to exchange ratios as they are expected – on the basis of understanding – to be realized on the markets of the future”<sup>4</sup>

Clearly, it is its *future* yield that makes an investment more or less advantageous and that, therefore, determines in the present the value of an asset or a business. Now, the future is radically uncertain and only a hypothetical, partial and subjective representation is possible. The market mechanism, instead, causes the subjective expectations of different operators to interact and mutually influence each other, thus generating a *shared convention* that provides single transactions with an *objective* reference base. Although expectations are more than likely to be corrected or even totally contradicted in the future by *real* facts, as long as such a correction has not taken place and collective trust remains untouched, market generated values in any case guarantee the liquidity of the asset and, with it, the effectiveness of the investment. In conclusion,

4 Ludwig von Mises, *Human Action*, cited above, p. 211.

the value of a security reflects mere *possibilities*; it is mediated and, so to say, “reified” by a shared convention that the market itself has generated.

Since then – and still today – the process designated, perhaps incorrectly, by the word “financialisation” has unceasingly been moving the core of market exchanges progressively from one dimension to the other, from *reality* to *possibility*, thus assigning an increasingly central role in the formation of economic value to the market’s *conventional* mechanisms and their most typical product, the *liquidity* of securities and financial products, in the broader sense of the word. Of course this process was not invented by neoliberalism. But I do believe that the neoliberals were the first (and possible the *only ones*) to grasp its potential value with a view to the establishment of a real and proper *civilizing mechanism* that would be totally different from anything that had preceded it.

**2.3** It is important to understand that, in a hyper-modern society, dynamization is not limited to the economic sphere in the strictest sense, but rather invests the whole of social life. Technical evolution, for instance, clearly multiplies the possibilities available to people. And furthermore, as Aristotle had already observed, *techne* is in itself, and always has been, knowledge focused on possibility (and not, like science, on necessity). Hence the more work and life become *technicalised*, the more they result in the designing and manipulation of simple possibilities, conceivably leaving their actual realisation to machines.

Meanwhile, according to the teachings of sociology, personal identities become “liquid”. Socially significant skills proliferate and even very basic individual characteristics accentuate their contingency: they become *potentialities* that individuals can choose to activate or stifle, depending on circumstances.

Therefore, if they wish to fulfil their aspirations, everyone is required to perform a *strategic* calculation of possibilities. And because *everyone* chooses, evaluates and calculates – and everyone *knows it* – in order to be effective each individual’s subjective calculation shall ceaselessly have to take into account the calculations made by others. Every single person shall have to strive to include the calculations and choices of others in their perspective, in order to anticipate outcomes and, if possible, control them. Such a specular and continuous dynamic ends by generating a *combinatorial explosion* that no one, not even a godlike mind, could ever master. And nowadays every single person’s

---

self-fulfilment, value and dignity depend on these unlimited contingencies.

It would take a lengthy analysis to prove the extent to which this *rule of the possible* has affected typically modern “civilisation and its discontents”, in its different forms. From the Nihilist intuition that if everything is possible then nothing is truly real, to the feeling of impotence of post-modernity, summarised by Niklas Luhmann in a single sentence: “everything could be different – and it is nearly nothing that I can change”.<sup>5</sup>

Returning to neoliberalism, the crucial point is that dynamization makes the governing of society based on the traditional notion of “political sovereignty” inconceivable; based, that is, on the idea that it is possible for a sovereign entity capable of *knowing* the collective interest to exist and, hence, feel authorised to *steer* society’s “ship” towards the common good. Because of the combinatorial explosion imposed by the overlapping of different subjective strategies, according to the neoliberals at least, the idea of such a sovereign and universal standpoint becomes a contradiction, a naivety or pure and simple fiction.

148

However, the fact that a *top down* order cannot be imposed on social dynamics does not in any way mean that disorder and entropy are inevitable. Suffice it to consider, for instance, the more basic social phenomena of the syntax of a language and its evolution or the set of social conventions and customs. In these cases, order develops *bottom up*, has no author and responds to no “plan”. It is not an “established” order, a *taxis*, but rather a spontaneous, *cosmic* order, *order from noise* in cyber jargon.

The neoliberal idea, in short, is that this kind of “cosmic” order can be promoted in *all* the different spheres of collective action. And that the market is its basic prototype, given that market equilibrium is not generated by any “plan”, but rather by the action of an impersonal mechanism that – precisely because it is *blind* – is able to coordinate all subjective points of view, without favouring any one of them.

Unlike *classic* liberals, however, neoliberals do not believe that such coordination mechanisms can be produced and strengthened by an “invisible hand” or by chance. Creating the conditions for them to develop requires what Rüs-

5 Niklas Luhmann, *Komplexität und Demokratie*, in: *Politische Planung*, Westdeutscher Verlag, Opladen 1971, p. 44.

tow calls “Life-Politics”: the capillary participation of an administrative apparatus, an efficient legal system and constant technical innovation.<sup>6</sup> *Spontaneous* order is hence an *artefact*: the product of a social machine, a real and proper “civilising device”. From the 1980s onwards, efforts were made precisely to impose this device on a planetary scale, so that it could become the infrastructure of a dynamic, cosmopolitan and pluralistic “great society”.

It is now a matter of trying to understand the deeper reasons why this device has in the end generated *not* greater freedom of choice, widespread creativity or initiative but, on the contrary, the proliferation of control systems, the explosion of inequalities and the consolidation of power relations. So, in a sense, the *downside* of freedom.

**3.1** The core of neoliberal anthropology is illustrated by L. von Mises in *Human Action* and is based on the assumption that the main species-specific trait that sets the human race apart from other living species is its ability to intentionally cooperate (*purposeful cooperation*). There are, however, it appears “two different kinds of social cooperation: cooperation by virtue of contract and coordination, and cooperation by virtue of command and subordination or hegemony”.<sup>7</sup> As is evident, these two different kinds of cooperation are opposed and irreconcilable, in an oppositional scheme that is present in all variants of neoliberalism: *Freiheit* versus *Herrschaft* among the Ordoliberalists; *freedom* versus *coercion* among the Austrian-Americans. The idea is that the degree of *civilisation* of a social system is linked to its ability to entrust, to the extent that this is possible, cooperation to free and voluntary coordination, reducing to a minimum recourse to hegemony and command. On this assumption, market exchanges are considered to be the prototypes of *free* coordination and, hence, of civilisation.

Naturally, neoliberals too are well aware that the market is often the setting for power relations and, therefore, forms of hegemony and command. They believe, however, that such instances can be explained as being a form of aber-

---

6 See Alexander Rüstow, *Das Versagen des Wirtschaftsliberalismus als religionsgeschichtliches Problem*, Metropolis Verlag, Marburg 2001.

7 Ludwig von Mises, *Human Action*, cited above, p. 195.

ration in which cooperation based on command illegitimately infiltrates “free” market dynamics and is superimposed upon them. Literally, this entails a kind of *re-feudalization* in social relations (according to a definition coined by the Ordoliberalists) that can only be countered by *separating* economic coordination from political power and accentuating the blind, impersonal and, hence, “free” nature of market mechanisms, thereby reiterating the oppositional scheme between “freedom” and “coercion”.

But, in logical terms, there is a problem in that *power relations* can in no way be confined to one or the other poles in opposition, but by their very nature regularly tend to intertwine, join and *merge* coercion with agreement and command with voluntary submission. Basically, in fact, *power* is the equivalent of a relative certainty that other people’s behaviour can be pre-determined to one’s own advantage. It is associated, that is, with a guarantee of obedience<sup>8</sup> or, in other words, *preventive control over other people’s choices*. For power to *grow*, therefore, the freedom of choice of those who are subjected to it must *also* grow, as long as there is a guarantee that the choices shall, in any case, *benefit* the power structure and its leaders.

150

Power, in fact, is never (or almost never) pure and simple coercion. This because, by removing freedom of choice, simple coercion *also* reduces real power to a minimum, especially in a “dynamised” society, submerged by a superabundance of possibilities. In this kind of social environment, power apparatuses have no use for recalcitrant slaves, while they do need willing and faithful vassals who are encouraged to act strategically and creatively, as long as this always benefits the power centre leading them. Hence power is not the opposite of freedom of choice but its correlative or, rather, its *downside* – and, in my opinion, this downside is the “blind spot” that neoliberalism cannot or will not see. And it is this denial that is now decreeing its demise.

**3.2** The declared aim of the “biopolitics” promoted by neoliberalism was to *maximise* disseminated potentialities and collective initiatives, on the assumption that risks of abuses of power can only be countered at their roots if the meas-

8 See Jonathan Nitzan and Shimshon Bichler, *Capital as Power*, Routledge, London-New York 2009, p. 17.

urement of value is entrusted to impersonal and blind algorithms. The paradox we are faced with is that the experience of recent years has instead proved the exact opposite. The more calculation devices penetrate social life, the more this “life” is consigned to the service of power relations, creativity is subjected to control and intelligence reduced to a mere administrative technique.

I believe that the point is that the image (diagram, chart) of spontaneous order – which both the market and administrations comply with – is obviously *not* the order in itself, but only its representation, achieved through *conventional* procedures that are influenced, at a capillary level, by three decisive factors: the economic strength of the different players, their political authority and the technical competence available to them. These are factors that logically tend to merge and interconnect precisely in the element that has always been at the heart of power relations: preventive control over other people’s choices.

While claiming to circumvent or neutralise more traditional power figures, the administrative practices suggested by neoliberalism only strengthen the process by which these three factors become interconnected and mutually support each other. And thus they facilitate the genesis of great power agglomerations, in the form of networks, in which economic strength, political authority and technical competence become the facets of one same crystal. And it is precisely these agglomerates that are now pushing global society towards a *short circuit between pluralism and re-feudalisation*, which the neoliberals once referred to as the worst of all evils.

Contrary to all intentions, the device introduced by neoliberalism not only fails to counter such a trend, but it in fact actively incentivises it. And the key to the paradox lies precisely in the basic claim that value, and with it the potential and initiative intrinsic to collective life, can be *calculated*. This because potentiality in itself cannot in fact be calculated, only power can.

In the face of this difficulty, I do not believe that wishing for a return to traditional forms of political sovereignty that, in the meantime, dynamization has rendered increasingly fragile, can provide a solution. The idea of countering the *established* order with a spontaneous, dynamic order without any subject still seems to me to be a promising and, I might even say, an unavoidable speculative move. The point is that *cosmic* order cannot, obviously, coincide with the market and needs to rely on a different and more radical *counter-power* if it is to oppose the new neo-feudal apparatuses with any success.

---

The decline of neoliberalism, therefore, does not mean that the crisis of modernity is over but, rather, that it is only just beginning to reveal its deepest dimension.

## **NEOLIBERALISM AND JAN PATOČKA ON SUPERCIVILISATION AND EDUCATION**

For all the vast production of the wherewithal of living, human life remains homeless. Home is understood ever more as a shelter, a place to sleep over so we can return to work the next day, the place where we store the fruits of our labour and lead our ‘family life’ of which there is ever less. That humans, unlike all other animals, build dwellings, because they are not at home in the world, because they lean out of the world and for that reason are charged with a calling within and towards it, anchored in deep layers of the past which have not passed as long as they live on in them – all that vanishes in the face of modern voluntary and enforced mobility, the gigantic migrations which by now affect nearly all continents. The greatest homelessness, however, is in our relation to nature and to ourselves.<sup>1</sup>

**153**

In this paper, I will offer a consideration of the present conception of knowledge, information, and the power of the market as the all-knowing deity that rules the lives of us all. I will suggest that this vision of society is an outcome of the transformation of the mediaeval world to the world defined by modern

---

<sup>1</sup> Patočka, *Heretical Essays in the Philosophy of History* (Chicago and La Salle, Illinois: Open Court, 1996b), 115.



sciences, whereby our human experience was not only devalued but lost in the new mathematized universe of modern Newtonian astrophysics. In this new version of the world, the idea of a God was outsourced to its margins, leaving science as the only framework to explain the physical world. However, the new science cannot, and has never claimed to, account for human existence. Its self-proclaimed domain is the sphere of nature that can be understood through mathematics. The new, formalised knowledge was defined by the substitutability of elements within the system by reducing all phenomena to a common measure.<sup>2</sup> Yet, this demarcation of the domain of scientific knowledge has left human experience homeless in our mathematized, formalised age.<sup>3</sup>

154

Hence, I will also consider the present vision of a person conceived as a risk-taking self, based on the economic notion of ‘human capital’ that has become ‘reality’ for many under neoliberalism, without understanding its ideological implications. The neoliberal notion of personal risk-taking skills of the market-actor is predicated on responsabilisation of the neoliberal subject, who is by definition always ignorant and always “embedded in a competitive environment”, which is ruled by “the laws of economics”,<sup>4</sup> while social relations are ‘liquidified’. Philip Mirowski wryly recounts this ‘neoliberal wisdom’, when he writes, “salvation through the market comes not from solidarity with any delusional social class or occupational category, but instead bold assertion of individuality through capitulation to a life of risk”.<sup>5</sup> For William Davies,

2 See Patočka, “Zamyšlení nad Evropou”, eds Chvatík and Kouba, *Péče o duši: Soubor statí a přednášek o postavení člověka ve světě a v dějinách. Třetí díl: Kacířské eseje o filosofii dějin. Varianty a přípravné práce z let 1973–1977. Dodatky k Péči o duši I a II* (Prague: Oikoymenh, 2002 [1976]), 257–262 259; Patočka, “Morálka Obecná a Morálka Vědce”, *O Smysl Dneška: Devět Kapitol o Problémech Světových i Českých* (Purley, Surrey, England: Rozmluvy, 1987 [1969]), 31–50 31.

3 For a change to the new scientific metaphysics, see Burt, *The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science: A Historical and Critical Essay* (London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. [Bibliolife], 1925).

4 Shamir, “The Age of Responsibilization: On Market-Embedded Morality”, *Economy and Society* 37.1, (February 2008), 1.

5 Mirowski, *Never Let a Serious Crisis Go to Waste: How Neoliberalism Survived the Financial Crisis* (London, New York: Verso, 2013), 120.

“economics is a technology with which to convert uncertainty into risk”,<sup>6</sup> the process invented to individualise and responsabilise individual actors, so they accept that risks is their own only. In other words, neoliberal economics has constructed the new vision of the self and society, whereby the social is dissolved as a security backdrop that formerly gave us a certain security in our lives. There is no society, as Margaret Thatcher famously announced; there are only individuals and their families,<sup>7</sup> while she also stressed that “economics [is] the method; the object is to change the heart and soul”.<sup>8</sup> Her neoliberal sentimental ambition is now a part of our ‘obviousness’, the neoliberal common sense. We already *see* ourselves in terms of the individual, fighting for oneself, which presupposes the total atomising of society, where each of us supposedly freely build our own persona as human capital to offer on the market, ruled by anonymous market forces that rule our lives.

I suggest that the entrepreneurial framing of the self is a fiction that has become accepted as everyday reality. The result is that real human beings vanish into the calculable ‘amalgam’ of interchangeable ‘market actors’, becoming nodes in a system, stripped of any agency. They are reduced to the logic of all-knowing market that has become ‘a new God’ that knows all, as Mirowski suggests. This framing of the self leads to formalised versions of interchangeable ‘market actors’. The problems of formalisation and mathematisation, the issue of knowledge and its replacement with information are becoming more acute with the rise of neoliberalism and its version of the market that has replaced a God as its founding all-knowing ground.<sup>9</sup>

---

6 Davies, “Knowing the Unknowable: The Epistemological Authority of Innovation Policy Experts”, *Social Epistemology* 25.4(2011), 402.

7 Thatcher, “Interview for *Woman’s Own* (‘no such thing as society’)”, (23 Sep 1987, Web).

8 Thatcher, “Economics are the Method: The object is to Change the Soul: Interview for Sunday Times: Mrs Thatcher – The First Two Years”, (1 May 1981, Web).

9 Mirowski and Nik-Khan, *The Knowledge We Have Lost in Information: The History of Information in Modern Economics* (Oxford: Oxford University Press, 2017).

---

In order to frame my argument, I will revisit Jan Patočka's paper "Supercivilisation and its Inner Conflict,"<sup>10</sup> which offers a possible understanding of this new configuration of society. The changeover from an idea of God as the ground of knowledge and morality to one of absolute rationality, as Patočka calls it, is still not resolved. This is the problem that he addresses in his paper. Patočka's consideration of the changes to modern society is an extension of his concern with finite human responsibility.

### Supercivilisation

For Patočka, the characteristic of supercivilisation is the anonymous acting out of forces that do not rely on charismatic leaders or special events but that seem to work automatically. Patočka extends the analysis of Arnold Toynbee's 'categorisation' of the different forms of civilisation<sup>11</sup> to claim that ours is historically unprecedented. It is based on an instrumental rationality that has forgotten its ground. For him, this leads to knowledge becoming dehumanised and dehistoricised, reduced to a motley amalgam of 'information' and ahistorical formalisation, based on mathematical, formal, and, now we can add, algorithmic formulas. Patočka argues that there are two versions of supercivilisation: moderate and radical. In the moderate version, technology rules over nature, over things: "machines, tools, appliances". In radical supercivilisation, however, the aim of technology is to rule "people, individuals and social groups. It is social and political engineering".<sup>12</sup> It is a dream of human mastery over nature that started with Francis Bacon's vision of instrumental knowledge that will guide us and promote human power over nature. Descartes' vision of humans becoming possessors and masters of nature is the continuation of this dream. Finally, the Enlightenment's dream that science will now help us to

156

10 Patočka, "Nadcivilizace a její vnitřní konflikt [Supercivilisation and its Inner Conflict]", eds Chvatík and Kouba, *Péče o duši: Soubor statí a přednášek o postavení člověka ve světě a v dějinách. Statí z let 1929–1952. První díl: Nevydané texty z padesátých let* (Prague: Oikoymenth, 1996c), 243–302.

11 Toynbee, *A Study of History: The One-Volume Edition* (London: Oxford University Press and Thames and Hudson, 1972).

12 Patočka, "Nadcivilizace a její vnitřní konflikt [Supercivilisation and its Inner Conflict]", 261.

understand society and resolve the problem of wars led to the nineteenth century's application of scientific methodology to society. This was an extension of the original dream to master society itself.

### **A Scientific Vision of the Physical World**

Once we have accepted that scientific methodology is 'applicable' to the study of society, the nature of the inquiry changes. Society, just like nature, is imagined to be ruled by 'laws' that humans can describe, understand and, then use to predict futural social 'development'. Once this methodology is transplanted into the sphere of human affairs, human society is conceived as manipulable 'amalgam' of interchangeable entities that can be moulded according to the designs of those in power. Patočka warns against this vision of Shigalov society (as Dostoevsky names it),<sup>13</sup> calling it radical supercivilisation. Once we accept that we can know fully how society works, the possibility of 'radical supercivilisation', as Patočka describes it, *might* become our reality.

**157**

As a means of countering this predicament, Patočka takes the reduction of human unique experience subsumed into the model of 'society' as his central problem to show that human existence in its cultural embeddedness in the life-world cannot be reduced to formalised models that we have transposed and transformed from the natural and social sciences. He investigates the split between humans living in the world and their scientific description.<sup>14</sup> Scientific reasoning relegates 'imprecise' human experience to the sphere of 'subjective beliefs', while 'scientific' description is conventionally understood as 'objective reasoning'. Here, reason and objectivity are taken as interchangeable. However, as Husserl points out, scientific reasoning is not the only expression of reason.<sup>15</sup> Reason has a broader connotation and a richer history than its present, reductive use might suggest: science cannot and does not aspire to

---

13 Dostoevsky, *Demons: A Novel in Three Parts* (New York: Vintage Books, 1995).

14 For his further discussion of this 'split', see Patočka, *The Natural World as a Philosophical Problem*, Northwestern University Studies in Phenomenology and Existential Philosophy (Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2016).

15 The same claim was already made by Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason* (Indianapolis & Cambridge: Hackett Publishing Company, 1996 [1781]).

---

account for humans living in the life-world, because “the sciences recognize as true only what is objectively established”.<sup>16</sup> Yet, if this ‘objective’, scientific description is ‘applied’ to our human lives, then the scientific approach to human experience leads to humans’ “unbearable lack of clarity about [their] own existence”.<sup>17</sup> Husserl further claims that science dresses the life-world in a garb of ideas, which are “the so-called objectively scientific truths”, exemplified by Uwe Pörksen’s idea of “plastic words”.<sup>18</sup> However, such ‘plastic words’ and the discourses they inform become the accepted obviousness of current ‘common sense’ views on human existence. Instead of opening the space to question this ‘obviousness’, they close it. Thinking anew the impossibility to address the complexity of the human experiential understanding, as well as to resolve the ethical ambivalence that demarcates our lives, becomes impossible.

At the present, human existence is already informed by the neoliberal agenda of economising all aspects of living based and derived from the scientifically informed formalisation of all and sundry. As Henry Giroux recently puts it, “the atomization and loneliness many people felt in a neoliberal social order” is co-dependent on a public derision of “dependency, solidarity, community, and any viable notion of the commons”.<sup>19</sup>

Michel Foucault’s lectures on *The Birth of Biopolitics* are credited with prescient insights into the neoliberal turn.<sup>20</sup> I will sketch here the way Foucault is also a hostage to the ‘scientific’ explanation represented in his lectures by his description of the shift from who governs to ‘governmental process’, from

16 Husserl, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy*, Northwestern University Studies in Phenomenology & Existential Philosophy (Evanston: Northwest University Press, 1970), 6–7.

17 Husserl, “Appendix I: The Vienna Lecture: Philosophy and the Crisis of European Humanity”, trans. Carr, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy* (Evanston: Northwest University Press, 1970 [1935]), 269–299, 297.

18 Poerksen, *Plastic Words: The Tyranny of a Modular Language* (Philadelphia: Pennsylvania University Press, 1995).

19 Giroux, »Militant Hope in the Age of the Politics of the Disconnect«, *CounterPunch*, (23 December 2016, Web).

20 Foucault, *The Birth of Biopolitics: Lectures at the Collège De France 1978–79* (Houndmills, Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2008).

why someone governs to *how* the process works. Peter Woelert notes that Foucault explains “the ‘how’ of governing over the question of ‘who’ governs/is governed”.<sup>21</sup> It could also be said that the shift from who governs whom to a description of how governmentality works is based on the scientific drive to describe the process by eliminating agents of this process, a shift which Foucault does not acknowledge. Or, to cite Foucault, the “economic question is always to be posed within the field of governmental practice, in terms of its effects” and not in terms of “What original rights can found this governmentality?”<sup>22</sup> In other words, using Patočka’s analyses, this turn, outlined by Foucault, to judge governmental practice by the ‘consequences’ of the state’s action can be traced back to the beginning of modern scientific reasoning, when examination into the ‘why’ of things was substituted by an inquiry into ‘how’ they work. The most famous (although later) expression of this mode of research is by Newton, who aptly put it: ‘*Hypotheses non fingo*’, ‘I offer no hypotheses “based on occult qualities”’.<sup>23</sup> I offer no speculation on why things are as they are; I only speak of ‘facts of nature’: facts that can be discovered by the use of mathematics. In other words, even though we still do not know what gravity is, we can observe the process of ‘gravitational forces’ in nature and, by using a mathematical model, we can discern what these gravitational forces might be by observing their ‘work’. To put it in Foucault’s terms, the mediaeval understanding of why someone governs, or by what right someone governs, is re-configured in terms of ‘how’ can we account for good governmental practices

---

21 Woelert, “Technology, Knowledge, Governance: The Political Relevance of Husserl’s Critique of the Epistemic Effects of Formalization”, *Continental Philosophy Review* 46.4, (December 2013), 488.

22 “Political economy reflects on governmental practices themselves, and it does not question ... whether or not they are legitimate in terms of right. It considers them in terms of their effects rather than their origins, ... What matters is not whether or not this is legitimate in terms of law, but what its effects are and whether they are negative. ... The economic question is always to be posed within the field of governmental practice, not in terms of what may found it by right, but in terms of its effects: What are the real effects of the exercise of governmentality? Not: What original rights can found this governmentality?” Foucault, *The Birth of Biopolitics: Lectures at the Collège De France 1978–79*, 15.

23 See Cohen, “The First English Version of Newton’s *Hypotheses non fingo*”, *Isis* 53.3, (Sep. 1962), 379–380.

---

in terms of an instrumental understanding of the ‘outcomes’ of governmental actions, which the state must be able to present as quantifiable data. According to Mackinnon, “*Biopolitics* can be characterised by the pervasive statistical quantification of all dimensions of life that become calculable coordinates integral to the system of governance. Normative values can be inferred from large amounts of data providing governance ..., whilst being rather contingent and overly generalised.”<sup>24</sup>

Here, I want to pay attention precisely to the underlying contingency and generalisation that is endemic to every system identified as such. I propose that Patočka’s reaction to the development of ‘governmental action’ – or his reflection on the reduction of human societies’ structures from their multiplicity of forms to the one rationalised form of supercivilisation – is a different, and I would claim, more fruitful attempt to reflect on the present. Following Patočka, as noted above, I suggest that the mathematical and formalisable aspects of knowledge have a long historical lineage, starting with the rise of modern science in the sixteenth and seventeenth centuries, a turn that has transformed scientific inquiry’s focus from ‘why’ nature works in particular ways to ‘how natural processes’ work. To put it differently, one might say that it was the change of inquiry, enabled by the mathematising of nature, that allowed humans to make a shift: from explaining uncontrollable forces of nature in terms of ‘why’ – Zeus’ anger or God’s creation to explain the thunderstorm – to ‘how’ these forces – electrical discharge – work, in order to assume control over those forces, and thus leading to a change in our perception of nature. Nature becomes something that, while we might not know ‘why’ it is the way it is, we can nonetheless control it. We have become masters and possessors of nature, as Descartes proclaimed. Using processes of formalisation based on mathematisation, we can figure out ‘how’ those forces ‘work’, allowing us to predict future ‘occurrences’. And it is this change of focus that has influenced the study of society from the eighteenth century to the present, from the Age of Reason to the Age of Information. The nineteenth century was especially

160

24 Mackinnon, "Love's Algorithm: The Perfect Parts for my Machine", eds Amooore and Piotukh, *Algorithmic Life: Calculative Devices in the Age of Big Data* (London: Routledge, 2016), 161–175, 173.

important for the rise of many disciplines that we now ‘group’ under the heading of social sciences. The formalised, mathematized approach to the study of society thus became the norm.

According to Patočka, one way of understanding this new configuration of knowledge and society is to take into account the turn from qualitative understanding to quantitative know-how that began with the rise of modern scientific reasoning.<sup>25</sup> Once this quantitative understanding was extended to the study of ‘society’ as a mechanism, living human beings were reduced to interchangeable components of the system.

Max Weber makes a claim similar to Patočka’s in relation to the victory of instrumental ends-means rationality.<sup>26</sup> For Weber, this rationality brought us “a polar night of icy darkness and hardness”.<sup>27</sup> As Patočka notes, this total rationalisation of all aspects of human living in the world is without precedent: no previous civilisation has aimed to rationalise everything, from natural processes to human associations,<sup>28</sup> as well as, at present, defining everything in economic terms, including knowledge. Although, Davies notes that the neoliberal market’s calculation of “processes of knowledge commodification” is derived from “a clumsy, excessively rationalist scientific tool, which cannot capture the dynamics of how knowledge is actually acquired, shared and implemented”,<sup>29</sup> he does not address the issue of the conceptual change. The substitution of knowledge with information that could be offered in the market-place of ideas is the change in the domain of concepts. Knowledge cannot be quantified, information can; knowledge – until very recently – cannot be owned, information can. Knowledge cannot be produced; information

---

25 See Patočka, "Zamyšlení nad Evropou" 259; Patočka, "Morálka Obecná a Morálka Vědce" 31.

26 For an interesting argument, considering Weber’s influence on Patočka, see Homolka, *Koncept racionální civilizace: Patočkovovo pojetí modernity ve světle civilizační analýzy* (Prague: Togga, 2016).

27 Weber, *From Max Weber: Essays in Sociology* (New York: Oxford University Press, 1946), 128.

28 Patočka, "Nadcivilizace a její vnitřní konflikt [Supercivilisation and its Inner Conflict]", 248.

29 Davies, "Knowing the Unknowable: The Epistemological Authority of Innovation Policy Experts", 402.

---



can, according to George Stigler. If, today, we speak of ‘knowledge production’, we surreptitiously replace knowledge with ‘information’. An acceptance of this substitution means that if information is possible to quantify, ‘produce’ and ‘exchange’ for other information, then, so is knowledge. According to Stigler, “one of the information-producing industries” is, as he notes, “advertising”;<sup>30</sup> hence, if we can ‘produce information’, we surely can ‘produce’ knowledge. As Stigler makes clear, “information is a valuable resource: knowledge *is* power”, whereby knowledge and information are simply equivocated. According to Konrad Liessmann,<sup>31</sup> we need to finally acknowledge the complete victory of capitalist economy, which has redefined what ‘knowledge’ is.<sup>32</sup>

### Education and the Logic of Corporations

Education is the formation of human sociability in such a way that the cultural work of the older generation is passed on to a new generation, which will ensure their full membership in the company of elders.<sup>33</sup>

In 2006, the Austrian philosopher, Liessmann, published the book, *Theory of Dyseducation*,<sup>34</sup> in which he reflects on the ‘knowledge society’ and the mantra of ‘life-long learning’, propagated as a new and unavoidable turn in the present age.<sup>35</sup> Knowledge, in this new market understanding, is recognized only if it can ‘prove’ its economic usefulness – in other words, its quantita-

30 Stigler, “The Economics of Information”, *The Journal of Political Economy* 69.3, (June 1961), 213.

31 Liessmann, *Theorie der Unbildung: Die Irrtümer der Wissensgesellschaft* (Vienna: Paul Zsolnay Verlag, 2006).

32 See also, for example, Ginsberg, *The Fall of the Faculty: The Rise of the All-Administrative University and Why It Matters* (Oxford: Oxford University Press, 2011); Collini, *What are Universities For?* (London: Penguin Books, 2012); Collini, “Sold Out”, *London Review of Books* 35.20 (2013); Collini, *Speaking of Universities* (London, New York: Verso, 2017).

33 Patočka, “Filosofie výchovy [Philosophy of Education]”, 384.

34 Liessmann, *Theorie der Unbildung: Die Irrtümer der Wissensgesellschaft* [*Theory of Dyseducation: The Errors of the Knowledge Society* (*Theorie der Unbildung: Die Irrtümer der Wissensgesellschaft*)]. I will use the Czech translation of this book, Liessmann, *Teorie nevdělanosti: Omyly společnosti vědění* (Prague: Akademie, 2010).

35 See also Liessmann, *Geisterstunde: Die Praxis der Unbildung: Eine Streitschrift* (München: Piper Verlag GmbH, 2014).

tively 'predicted' trend to make money – instead of requiring 'investment' for its 'production'.<sup>36</sup>

Yet, if we maintain that knowledge cannot be produced, how can we think about it. Perhaps, as in many other cases, Plato is a good starting point, when he writes, “knowledge is not something that can be put into words [ῥητον γαρ ουδαμως εστιν] **like other sciences; but after long-continued intercourse between teacher and pupil, in joint pursuit of the subject, suddenly, like light flashing forth when a fire is rekindled, it is born in the soul and straightway (sic) nourishes itself**”.<sup>37</sup> In other words, knowledge and education are co-dependent. Only by learning, can one become knowledgeable. It is a life journey and not an exchange of 'goods'. In this understanding knowledge cannot be commodified, cannot be owned, sold, or exchanged. However, mathematisation and formalisation of knowledge in the sciences can lead also to the reconfiguration of what knowledge is. As Husserl notes, a scientist today is “the ingenious technician, the constructor, as it were, who, looking merely to formal interconnections, builds up his theory like a technical work of art”.<sup>38</sup> This type of formalisation of knowledge makes knowledge amenable to its marketization as information.

By contrast, previous ages considered knowledge important, aiming to publicly support education in order to cultivate the “many-sided development of human virtues and capabilities”<sup>39</sup> by teaching students to be critical in order to understand the world and how to find a place in it. To develop the students' potential meant to teach them their historical situatedness; to prepare them to become “responsible and enlightened citizen[s]”.<sup>40</sup> In Wilhelm von Humboldt's

---

36 See, for example, Ginsberg, *The Fall of the Faculty: The Rise of the All-Administrative University and Why It Matters*; Collini, *What are Universities For?*.

37 Plato, "Letter VII", ed. Cooper, trans. Morrow, *Complete Works* (Indianapolis, Cambridge: Hackett Publishing Company, 1997b), 1646–1667, 341c–d.

38 Husserl, *Logical Investigations (Vol 1)*, International Library of Philosophy (London and New York: Routledge, 2001), §71, 159.

39 Bohlin, “*Bildung* and Moral Self-Cultivation in Higher Education: What Does it Mean and How Can it be Achieved?”, (Summer 2008, Web).

40 Liessmann in Kahteran, "Against the Simplification of Thought and Educational Ideas: Interview with Konrad Paul Liessmann", *Philosophy Study* 3.8, (August 2013), 799.

---

vision, “in learning[,] memory [is] exercised, understanding sharpened, judgment rectified, and moral feeling (*sittliche Gefühl*) refined”<sup>41</sup>

According to Patočka, it is not enough to give students tools to use in seeking solutions to a problem; rather, it is necessary to teach them to realise that they need to search for why there is a problem in the first place and what the reasons are for it. Students, instead of learning the means toward predefined ends, must be made aware of the larger context of their historical situation. Education should call into question the everydayness of our understanding, to disrupt purported facts and information, to make us all aware that knowing only particulars does not give us knowledge. When we do not understand specific historical contexts, the ‘market-place of ideas’ becomes the only arbiter of what counts as knowledge, while the instability of information is simply accounted for by our ignorance. When the historical background of any knowledge claim is lost in an ahistorical onslaught of information, we become blind to information’s ideological background. Our understanding of the world around us has vanished. In such a situation, we all become powerless: only by understanding history and the conceptual foundations of particulars can we all become critical users of information. In other words, we can only be free in relation to what counts as knowledge today if we can understand where this present re-conceptualisation of it comes from; and if we can stand apart from the claims offered to us as ‘obvious’. Only then we would be able to reflect on those claims as well as on our historical present.<sup>42</sup> Only when we can question what is being offered to us as ‘natural’, ‘normative’ or ‘common-sense’ truth can we freely understand the structural enframing of those claims. We must be able to disrupt their seemingly unquestionable ‘everydayness’<sup>43</sup>

But this notion is now declared old-fashioned and inadequate for our technologically advanced twenty-first century. According to Liessmann, in its new

41 Wilhelm von Humboldt cited in Bohlin, “*Bildung* and Moral Self-Cultivation in Higher Education: What Does it Mean and How Can it be Achieved?”

42 Patočka, “*Filosofie výchovy* [Philosophy of Education]”, 367.

43 See Mirowski’s account of ‘Everyday Neoliberalism’ in Mirowski, *Never Let a Serious Crisis Go to Waste: How Neoliberalism Survived the Financial Crisis*, as well as Dardot and Laval, “The New Way of the World, Part II: The Performance/Pleasure Apparatus”, *e-flux journal* 52 (2014b); Dardot and Laval, “The New Way of the World, Part I: Manufacturing the Neoliberal Subject”, *e-flux journal* 51 (2014a).

form, knowledge becomes information that is now 'tested' in the class-rooms in the form of quizzes. Education has parted company with knowledge, as we understood it previously.<sup>44</sup>

To understand these post-war changes to the conception of what counts as knowledge in the West, it is important to revisit the writings of economists Friedrich Hayek, Gary Becker and Theodore W. Schultz.<sup>45</sup> According to Hayek, we need to recognise "the inevitable ignorance of all of us concerning a great many of the factors on which the achievement of our ends and welfare depends".<sup>46</sup> None of us have adequate knowledge, since "we normally do not know who knows best".<sup>47</sup> In other words, as Mirowski points out, Hayek's claim is that only the market can know and we should heed its guidance, since "the Market [is] a superior information processor".<sup>48</sup> For Hayek, it is through the process of competition that the market let us to discover "facts which, if the procedure did not exist, would remain unknown or at least would not be used".<sup>49</sup> For Hayek, then, knowledge becomes a collection of facts and information that enable otherwise ignorant actors to act in the market. As Schultz succinctly summarises, "I prefer the concept of information because it is subject to fewer ambiguities; the term 'knowledge' has all too many different meanings. I also prefer 'information' because of the advances in the treatment of the economics of information".<sup>50</sup> In short, to return to Hayek, "the individual in the pursuit of his ends" profits "from knowledge that the market provides", since

---

44 Liessmann, *Teorie nevzdělanosti: Omyly společnosti vědění*, 36.

45 Becker, *Human Capital: A Theoretical and Empirical Analysis with Special Reference to Education* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1994); Schultz, "Investment in Human Capital", *The American Economic Review* 51.1, (Mar. 1961); Schultz, *Investment in Human Capital: The Role of Education and of Research* (New York: The Free Press, 1971); Schultz, "Investment in Entrepreneurial Ability", *The Scandinavian Journal of Economics* 82.4(1980).

46 Hayek, *The Constitution of Liberty* (Chicago: University of Chicago Press, 1960), 29.  
47 *Ibid.*, 110.

48 Mirowski, *Science-Mart: Privatizing American Science* (Cambridge, Mass., London, England: Harvard University Press, 2011), 323.

49 Hayek, "Competition as a Discovery Procedure", *The Quarterly Journal of Austrian Economics* 5.3, (Fall 2002 [1968]), 9.

50 Schultz, *Investment in Human Capital: The Role of Education and of Research*, note 2, 203.

---

“he does not himself possess” it.<sup>51</sup> In this move, knowledge becomes economic information and nothing more. Therefore, when we now speak of the “knowledge society”, it has nothing in common with knowledge as we traditionally understood it.<sup>52</sup> The notion of *Bildung*,<sup>53</sup> the formation of the whole person, has vanished in the new neoliberal world.

In this framework, it is not knowledge of the larger context but simply our search for information, which we can sift through in this market-place of ideas, whereby we promote some ideas while others are eliminated from the purview. Jeremy Bentham already approvingly notes that the market discriminates in terms of ‘pleasure’ and not ‘knowledge’. He claims that “the value which [ideas] possess, is exactly in proportion to the pleasure they yield”. In this market evaluation, “the game of push-pin is of equal value with the arts and sciences of music and poetry. ... If poetry and music deserve to be preferred before a game of push-pin, it must be because they are calculated to gratify those individuals who are most difficult to be pleased”.<sup>54</sup> Given that poetry and music might be ‘valuable’ to only a few, then, inevitably, poetry and music will cease to be considered in terms of ‘investment’ for future profits, hence, eliminated from the space of ‘market-place of ideas’. Only those activities that can be monetised and used for future investment are recognised by the market’s entrepreneurial actors. The space of questioning and critique beyond the terms of the market itself is foreclosed. The aim of education based on the information that the market provides is, as Liessmann argues, the re-education of “responsible, free, judicious humans” into “conformist qualified human capital”.<sup>55</sup> In other words, not knowledge of oneself, of history, or society, but only economic information that is useful to each ‘rational actor’ turned into a node of the system is left over in the market-place of ‘ideas’. This is what Patočka calls radical supercivilisation ruled by absolute rationality.

51 Hayek, *The Constitution of Liberty*, 22.

52 Liessmann, *Teorie nevzdělanosti: Omyly společnosti vědění*, 36.

53 Humanistic education includes aesthetic, historical and philosophical study, beyond skills and professional training.

54 Bentham, *The Rationale of Reward* (London: John and H. L. Hunt, 1825), 206–207.

55 Liessmann in Kahteran, “Against the Simplification of Thought and Educational Ideas: Interview with Konrad Paul Liessmann”, 799.

A dream of absolute rationality is to turn everything and everyone into the calculable data, without any remnants left unaccounted for, so the entire system can be controlled. The problem with the absolute rationality that pretends to replace the divine centre of previous civilisations, as Patočka points out, is its inability to provide moral guidance to people's lives. The benevolence and omniscience of God cannot be simply supplanted by the supposed omnipotence of reason, or the market, as the present neoliberal ideology professes. In short, to accept the idea of the omniscience of reason means that reason is totalitarian, as the thinkers of the Frankfurt School proposed.<sup>56</sup>

In our present world, where knowledge is reduced to a plethora of information and data offered by the market, the critical thinking and questioning of ideas is perceived as unhelpful or as a hindrance to change. In the neoliberal market-place of ideas, the “weight of history is more often than not considered a burden of little consequence for the entrepreneurial agent, something that can be repudiated and reversed”.<sup>57</sup> If a person is conceived in terms of the human capital and its acquisition, then one can imagine that personal history of this acquisition could be reversed to some ‘other point’ of its ‘history’. This ‘personal history’ would be then tied to the construction of human person as a capital that can be changed, adapted, presented as malleable, always prepared to heed the demands of the market. In other words, one can reverse ‘history’ – to go back to the previous ‘version’ of the self and start again.

---

56 Adorno, *Minima Moralia: Reflections from Damaged Life* (London: Verso, 1997 [1951]); Horkheimer, *Critique of Instrumental Reason. Lectures and Essays since the End of World War II* (New York: Continuum, 1994); Horkheimer and Adorno, *Dialectic of Enlightenment* (New York: Continuum, 1994 [1944]); Marcuse, *One Dimensional Man* (London: Sphere Books, 1972).

57 Mirowski, *Never Let a Serious Crisis Go to Waste: How Neoliberalism Survived the Financial Crisis*, 110.

---

## Knowledge and Modern Science

Patočka speaks of the rise of “supercivilisation (nadcivilizace)” based on the new scientific reasoning,<sup>58</sup> whereby, “only effectual knowledge is real knowledge, what used to apply only to practice and production now holds for knowledge as such; knowledge is to lead us back to paradise, the paradise of inventions and possibilities of transforming and mastering the world to suit our needs while those needs remain undefined and unlimited.”<sup>59</sup> First, by transforming knowledge into effective ‘know-how,’<sup>60</sup> then into information, knowledge no longer can help us to critique, ask questions, or assess changes that neoliberalism unleashed upon society.

Our own society now claims to follow ‘rational market laws,’ which anonymously rule everything and everyone. Humans are incorporated into this market project as things among other things, as powers among other powers to be used when necessary,<sup>61</sup> while trained to see themselves as self-created entrepreneurs.

A modern scientific approach to substitute the God’s omniscience with mathematical certitude eliminates from this concocted absolute rationality the humans who had erected this rational design.

## Conclusion

To conclude with Patočka, we must admit, as Socrates did a long time ago, that we can only have human knowledge.<sup>62</sup> Yet we need to take up again, as Socrates did at the beginning of the Western philosophical tradition, a

58 Patočka, “Nadcivilizace a její vnitřní konflikt [Supercivilisation and its Inner Conflict]” 247. At the time of his writing, Patočka speaks of two super-civilisations: The USA, which he terms moderate super-civilization, and The USSR that he calls the radical super-civilization. It would be interesting to revisit his argument in the light of the collapse of the Soviet Union, but it is beyond the scope of this paper.

59 Patočka, *Heretical Essays in the Philosophy of History* 84.

60 Patočka, “Nadcivilizace a její vnitřní konflikt [Supercivilisation and its Inner Conflict]” 247.

61 See, for example, Patočka, “Ideologie a Život v Ideji” *Kritický Měsíčník* 7.1/21946); Patočka, “Ideology and Life in the Idea”, edited and translated by Manton. *Living in Problematicity* (Prague: Oikoymenh, 2007 [1946]), 43–50.

62 Plato, “Apology”.

fight against this assumed over-rationalised and formalised omnipotence. We must accept the uncertainty of human knowledge as well as the problematicity of human existence, while searching for new ways to think about existential non-quantifiable, yet, communicable aspects of our lives, which we cannot explain using mathematical models. We should not let ourselves be seduced by mathematical models. Although “math [*sic*] provide[s] a neat refuge from the messiness of the real world”,<sup>63</sup> it is incapable of offering any existential understanding of it. According to Kathy O’Neil, the reliance on mathematical formalisations reduces human “lives to the dictates of a mathematical model”.<sup>64</sup> A similar claim is offered by Lee Mackinnon, writing that the “traversal of the algorithm across qualitatively disparate domains imposes a quantitative, homogenising rationale, setting all experience upon a plane of equivalence”.<sup>65</sup> In other words, in our new algorithmic world, ‘a quantitative, homogenising rationale’ eliminates differences in the name of sameness. Once we accept that the system *is* the expression of our lives, we lose the ability to see its limitations.<sup>66</sup> The ‘alienation’ created between the world of our lives and its ‘objective treatment’ by modern sciences – using mathematics, statistics and the computerised algorithms – becomes hidden in its obviousness, while, at the same time, diminishing the importance of our unique human experience by levelling it to equations that supposedly explain everything in the new bright neoliberal world, demarcated by economic terms.

The problem of knowledge and its substitution with information leads to the real ignorance of us all. The outcome might lead to the society described in Mike Judge’s film *Idiocracy* (2006),<sup>67</sup> where humans have lost the ability to

---

63 O’Neil, *Weapons of Math Destruction: How Big Data Increases Inequality and Threatens Democracy* (London: Penguin Books, 2016), 12016.

64 *Ibid.*, 128.

65 Mackinnon, “Love’s Algorithm: The Perfect Parts for my Machine”, 169.

66 Patočka, “Nebezpečí technizace ve vědě u E. Husserla a bytostné jádro techniky jako nebezpečí u M. Heideggera (2. version)”, eds Chvatík and Kouba, trans. Chvatík, *Péče o duši: Soubor statí a přednášek o postavení člověka ve světě a v dějinách. Třetí díl: Kacířské eseje o filosofii dějin. Varianty a přípravné práce z let 1973–1977. Dodatky k Péči o duši I a II* (Prague: Oikoymenh, 2002 [1974]), 193–226, p. 206.

67 *Idiocracy*. Dir. Judge. (20th Century Fox, 2006).

---



know anything outside of the advertising providing them with 'knowledge' through "the information-producing industries".<sup>68</sup>

Patočka's radical supercivilisation constitutes the contemporary context in which the production of knowledge is understood as interpreting and responding to the market, while the market alone possesses knowledge.<sup>69</sup> It is a dream of absolute human rationality, which has managed to eliminate humans from its edifice. The only way to counter this formalized and automated rationality is to return to Socrates' questioning and accept that our knowledge can only be human. It means to think anew human responsibility by rejecting absolute rationality that cannot account for individual human experience. It means also to reject the other side of this binary: ignorance and irrationality. Absolute rationality is not the opposite of absolute ignorance; it depends on it. We are only human, but we must affirm a rational approach to our human questions, while acknowledging also our human situatedness and responsibility for our knowledge claims. We need to reclaim human sociability and cultural tradition to start questioning the claims that, by reducing us all to ignorant entrepreneurs taking care of ourselves, are presented as obvious. We must reclaim the history of ideas, of enquiry and of knowledge to make a human future possible.

170

### Works Cited

Adorno, Theodor W. *Minima Moralia: Reflections from Damaged Life*. Trans. E. F. N. Jephcott. London: Verso, 1997 [1951].

Becker, Gary S. *Human Capital: A Theoretical and Empirical Analysis with Special Reference to Education*. 3rd Revised ed. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1994.

Bentham, Jeremy. *The Rationale of Reward*. London: John and H. L. Hunt, 1825.

Bohlin, Henrik. "Bildung and Moral Self-Cultivation in Higher Education: What Does it Mean and How Can it be Achieved?" Summer 2008. Web: The Forum on Public Policy. Accessed 9 August 2016.

68 Stigler, "The Economics of Information", 213.

69 Mirowski, *Science-Mart: Privatizing American Science*.

Burt, Edwin Arthur. *The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science: A Historical and Critical Essay*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. [Bibliolife], 1925.

Cohen, I. Bernard. "The First English Version of Newton's *Hypotheses non fingo*." *Isis*. 53.3. (Sep. 1962): 379–388.

Collini, Stefan. "Sold Out." *London Review of Books*. 35. 3–12 (20). Accessed: 26 Oct 2013. Available: <http://www.lrb.co.uk/v35/n20/stefan-collini/sold-out>. 24 Oct 2013.

Collini, Stefan. *Speaking of Universities*. London, New York: Verso, 2017.

Collini, Stefan. *What are Universities For?* Kindle ed. London: Penguin Books, 2012.

Dardot, Pierre, and Christian Laval. "The New Way of the World, Part I: Manufacturing the Neoliberal Subject." *e-flux journal*. 51. 1–8 Accessed: 3 April 2016. Available: <http://www.e-flux.com/journal/the-new-way-of-the-world-part-i-manufacturing-the-neoliberal-subject/>. 2014a.

Dardot, Pierre, and Christian Laval. "The New Way of the World, Part II: The Performance/Pleasure Apparatus." *e-flux journal*. 52. 1–11 Accessed: 3 April 2016. Available: <http://www.e-flux.com/journal/the-new-way-of-the-world-part-ii-the-performancepleasure-apparatus/>. 2014b.

Davies, William. "Knowing the Unknowable: The Epistemological Authority of Innovation Policy Experts." *Social Epistemology*. 25.4. (2011): 401–421.

Dostoevsky, Fyodor. *Demons: A Novel in Three Parts*. Trans. Richard Pevear and Larissa Volokhonsky. New York: Vintage Books, 1995.

Foucault, Michel. *The Birth of Biopolitics: Lectures at the Collège De France 1978–79*. Trans. Graham Burchell. Ed. Michel Senellart. Houndmills, Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2008.

Ginsberg, Benjamin. *The Fall of the Faculty: The Rise of the All-Administrative University and Why It Matters*. Oxford: Oxford University Press, 2011.

Giroux, Henry. "Militant Hope in the Age of the Politics of the Disconnect." *CounterPunch*. 23 December 2016. Web. Available: <http://www.counterpunch.org/2016/12/23/militant-hope-in-the-age-of-the-politics-of-the-disconnect/>. Accessed 31 December 2016.

Hayek, Friedrich. "Competition as a Discovery Procedure." Trans. Marcellus S. Snow. *The Quarterly Journal of Austrian Economics*. 5.3. (Fall 2002 [1968]): 9–23.

---

Hayek, Friedrich. *The Constitution of Liberty*. Chicago: University of Chicago Press, 1960

Homolka, Jakub. *Koncept racionální civilizace: Patočkovovo pojetí modernity ve světle civilizační analýzy*. Prague: Togga, 2016.

Horkheimer, Max. *Critique of Instrumental Reason. Lectures and Essays since the End of World War II*. Trans. Matthew J. O'Connell and others. New York: Continuum, 1994.

Horkheimer, Max, and Theodor W. Adorno. *Dialectic of Enlightenment*. Trans. John Cumming. New York: Continuum, 1994 [1944].

Husserl, Edmund. "Appendix I: The Vienna Lecture: Philosophy and the Crisis of European Humanity." Trans. David Carr. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy*. Evanston: Northwest University Press, 1970 [1935], 269–299.

**172** Husserl, Edmund. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy*. Trans. David Carr. Northwestern University Studies in Phenomenology & Existential Philosophy. Evanston: Northwest University Press, 1970.

Husserl, Edmund. *Logical Investigations (Vol 1)*. Trans. J. N. Findlay. Ed. Dermot Moran. International Library of Philosophy. Vol. 1. London and New York: Routledge, 2001.

Judge, Mike, dir. *Idiocracy*. Prod. Mike Judge and Elysa Koplovitz. iTunes. 20th Century Fox, 2006.

Kahteran, Nevad. "Against the Simplification of Thought and Educational Ideas: Interview with Konrad Paul Liessmann." *Philosophy Study*. 3.8. (August 2013): 796–799.

Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. Trans. Werner S. Pluhar. Unified (with all variants from the 1781 and 1787) ed. Indianapolis & Cambridge: Hackett Publishing Company, 1996 [1781].

Liessmann, Konrad Paul. *Geisterstunde: Die Praxis der Unbildung: Eine Streitschrift*. München: Piper Verlag GmbH, 2014.

Liessmann, Konrad Paul. *Teorie nevzdělanosti: Omyly společnosti vědění*. Trans. Jana Zoubková. Prague: Akademie, 2010. Liessmann, Konrad Paul. *Theorie der Unbildung: Die Irrtümer der Wissensgesellschaft*. Vienna: Paul Zsolnay Verlag, 2006.

Mackinnon, Lee. "Love's Algorithm: The Perfect Parts for my Machine." *Algorithmic Life: Calculative Devices in the Age of Big Data*. Eds Louise Amoore and Volha Piotukh. London: Routledge, 2016, 161–175.

Marcuse, Herbert. *One Dimensional Man*. London: Sphere Books, 1972.

Mirowski, Philip. *Never Let a Serious Crisis Go to Waste: How Neoliberalism Survived the Financial Crisis*. London, New York: Verso, 2013.

Mirowski, Philip. *Science-Mart: Privatizing American Science*. Cambridge, Mass., London, England: Harvard University Press, 2011.

Mirowski, Philip, and Edward Nik-Khan. *The Knowledge We Have Lost in Information: The History of Information in Modern Economics*. Kindle ed. Oxford: Oxford University Press, 2017.

O'Neil, Cathy. *Weapons of Math Destruction: How Big Data Increases Inequality and Threatens Democracy*. London: Penguin Books, 2016.

Patočka, Jan. "Filosofie výchovy [Philosophy of Education]." *Péče o duši: Soubor statí a přednášek o postavení člověka ve světě a v dějinách. Stati z let 1929–1952. První díl: Nevydané texty z padesátých let*. Eds Ivan Chvatík and Pavel Kouba. Sebrané spisy Jana Patočky. Svazek 1. Vol. I. Prague: Oikoymenh, 1996a, 363–440.

Patočka, Jan. *Heretical Essays in the Philosophy of History*. Trans. Erazim Kohák. Ed. James Dodd. Chicago and La Salle, Illinois: Open Court, 1996b.

Patočka, Jan. "Ideologie a Život v Ideji." *Kritický Měsíčník*. 7.1/2. (1946): 8–14.

Patočka, Jan. "Ideology and Life in the Idea." Edited and translated by Eric Manton. *Living in Problematicity*. Edice Oikúmené. Prague: Oikoymenh, 2007 [1946], 43–50.

Patočka, Jan. "Morálka Obecná a Morálka Vědce." *O Smysl Dneška: Devět Kapitol o Problémech Světových i Českých*. Purley, Surrey, England: Rozmluvy, 1987 [1969], 31–50.

Patočka, Jan. "Nadcivilizace a její vnitřní konflikt [Supercivilisation and its Inner Conflict]." *Péče o duši: Soubor statí a přednášek o postavení člověka ve světě a v dějinách. Stati z let 1929–1952. První díl: Nevydané texty z padesátých let*. Eds Ivan Chvatík and Pavel Kouba. Sebrané spisy Jana Patočky. Svazek 1. Vol. I. Prague: Oikoymenh, 1996c, 243–302.

Patočka, Jan. *The Natural World as a Philosophical Problem*. Trans. Erika Abrams. Eds Ivan Chvatík and Lubica Učník. Northwestern University Studies

in Phenomenology and Existential Philosophy. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2016.

Patočka, Jan. “Nebezpečí technizace ve vědě u E. Husserla a bytostné jádro techniky jako nebezpečí u M. Heideggera (2. version).” Trans. (from German to Czech) Ivan Chvatík. *Péče o duši: Soubor statí a přednášek o postavení člověka ve světě a v dějinách. Třetí díl: Kacířské eseje o filosofii dějin. Varianty a přípravné práce z let 1973–1977. Dodatky k Péči o duši I a II.* Eds Ivan Chvatík and Pavel Kouba. 2. version. Sebrané spisy Jana Patočky. Svazek 3. Vol. III. Prague: Oikoymenh, 2002 [1974], 193–226.

Patočka, Jan. “Zamyšlení nad Evropou.” *Péče o duši: Soubor statí a přednášek o postavení člověka ve světě a v dějinách. Třetí díl: Kacířské eseje o filosofii dějin. Varianty a přípravné práce z let 1973–1977. Dodatky k Péči o duši I a II.* Eds Ivan Chvatík and Pavel Kouba. Sebrané spisy Jana Patočky. Svazek 3. Vol. III. Prague: Oikoymenh, 2002 [1976], 257–262.

**174**

Plato. “Apology.” Trans. G. M. A. Grube. *Complete Works.* Ed. John M. Cooper. Indianapolis, Cambridge: Hackett Publishing Company, 1997a, 18–36.

Plato. “Letter VII.” Trans. Glenn R. Morrow. *Complete Works.* Ed. John M. Cooper. Indianapolis, Cambridge: Hackett Publishing Company, 1997b, 1646–1667.

Poerksen, Uwe. *Plastic Words: The Tyranny of a Modular Language.* Trans. Jutta Mason and David Cayley. Philadelphia: Pennsylvania University Press, 1995.

Schultz, Theodore W. “Investment in Entrepreneurial Ability.” *The Scandinavian Journal of Economics.* 82.4. (1980): 437–448.

Schultz, Theodore W. “Investment in Human Capital.” *The American Economic Review.* 51.1. (Mar. 1961): 1–17.

Schultz, Theodore W. *Investment in Human Capital: The Role of Education and of Research.* New York: The Free Press, 1971.

Shamir, Ronen. “The Age of Responsibilization: On Market-Embedded Morality.” *Economy and Society.* 37.1. (February 2008): 1–19.

Stigler, George J. “The Economics of Information.” *The Journal of Political Economy.* 69.3. (June 1961): 213–225.

Thatcher, Margaret. “Economics are the Method: The object is to Change the Soul: Interview for Sunday Times: Mrs Thatcher – The First Two Years” 1

May 1981. Web: Margaret Thatcher Foundation. Available: <http://www.margaretthatcher.org/document/104475>. Accessed 5 July 2015.

Thatcher, Margaret. "Interview for *Woman's Own* ('no such thing as society')" 23 Sep 1987. Web: Margaret Thatcher Foundation. Available: <http://www.margaretthatcher.org/document/106689>. Accessed 27 April 2015.

Toynbee, Arnold J. *A Study of History: The One-Volume Edition*. A new revised and abridged by the author and Jane Caplan ed. London: Oxford University Press and Thames and Hudson, 1972.

Weber, Max. *From Max Weber: Essays in Sociology*. Trans. H. H. Gerth and C. Wright Mills. Eds H. H. Gerth and C. Wright Mills. New York: Oxford University Press, 1946.

Woelert, Peter. "Technology, Knowledge, Governance: The Political Relevance of Husserl's Critique of the Epistemic Effects of Formalization." *Continental Philosophy Review*. 46.4. (December 2013): 487–507.



## **EQUALITY AND EMANCIPATION IN EDUCATION AND POLITICS**

It seems that the notion of inequality never posed a problematic issue for the philosophers of education. It can be observed that many of them seemed to have assumed that the process of education *par excellence* requires inequality, which constitutes the natural starting point and should not be denied, but rather taken good advantage of. The presupposed inequality not only governs the student-teacher relation, but also determines the basic dynamics of the educational process. From a philosophical perspective – which may in fact actually represent the most natural perspective on the process of learning –, the initial disproportion of knowledge and experience is not only the necessary condition of a teaching-learning relation, but reflects – to certain extent – the very nature of every type of human relationship. Although we are usually prone to accepting the initial inequality, we presume that the main goal of the educational process should eventually lead to overcoming the original asymmetry. Therefore, it seems that it can be rightly stated that culture as such is a general mechanism of transgressing the natural inequalities.

Michel Foucault, the French philosopher, who is renowned for his radical critique of the modern system of education, which he developed in his work *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, returned to the fundamental question of power pertaining to the traditional teacher (master)-student rela-

---



tion in the last volumes of *History of sexuality*. In his earlier book Foucault focused his attention on the genealogy of modern education, which displayed the classroom as a nexus of power-knowledge relations, whereas towards the end of his life he returned to the traditional model of master-student relation perceived as a counterweight to the model of modern education. Foucault seemed to have agreed that inequality of power is the foundation and elementary mechanism of human relationships.

Consequently, from such a perspective the student-teacher relation appears to be a quite peculiar type of relation. However, it should be emphasized that, according to Foucault, power is the internal force shaping every human relationship. Therefore, it cannot be rejected as an external, unwanted factor, but accepted as the inevitable order of things. Nonetheless, even for Foucault not every power relation merits to be sustained. However contradictory his standpoint may seem, it still can be defended. For Foucault, the power relation as the struggle between individuals is a positive phenomenon, a necessary condition of personal development. The only form of power relation that pose a veritable danger for an individual is domination, i.e., the power relation in its most extreme form, aiming at a complete subjugation of the other person. Nevertheless, the philosophical origin of the Foucauldian concept of human relationships is quite clear. It incorporates Nietzsche's concept of power relation as developed in *Genealogy of Morals*. Foucault also followed the German philosopher in his perception of the ancient culture as the opposing model of a social order, serving as an anchorage for his own proposal.

Foucault's late writings and lectures include not only a clearly positive image of the ancient culture with its different concept of individuality, but also the praise of education perceived as a way towards gaining autonomy. Foucault, much like Nietzsche in the concept of *morality of custom*, sees the process of subjugation of an individual as beneficial only within the frames of Greek and Roman cultures and stresses the fact that although Christianity took over the majority of Greek and Roman techniques for the shaping of individuals, it radically changed their meaning. For Foucault as well as for Nietzsche, the birth of Christian culture marks the eclipse of ancient culture with its ideal of an autonomous individual.

Both Nietzsche's and Foucault's critique of Christian and modern culture is of great significance to indicate the bond linking specific forms of power and

types of individuality or subjectivity which the latter one requires. From that perspective, the place and the function of the process of education, its goals and, which is probably even more important, the type of power sustaining that process, became one of the crucial points of cultural critique. Critical analysis connecting reflection upon current politics with an overview regarding education has become common in contemporary philosophy. Suffice it to mention that Rorty, Nussbaum, Derrida or, more recently, Wendy Brown and Maurizio Lazzarato all developed a similar kind of critical reflection upon the future of Western politics taking as a point of departure the evolution of the educational system. Education alongside with politics are treated as inseparable parts of a normative project founding the Western concept of egalitarian society. Education used to be considered something more than just a process of gaining or acquiring a certain amount of knowledge, skills and competitions. Education used to be considered something more than just a process of gaining or acquiring a certain amount of knowledge, skills and competitions. True and genuine education should prepare students for their future professional life, but – more importantly – it should, provide them also with all the necessary knowledge and skills for becoming a citizen. However, the problem of interdependence between education and politics should not be understood in purely empirical categories. For that relation involves more fundamental question concerning the place and function of truth in social and political life. The dispute concerning the nature of politics, education and their mutual interrelation in regard to truth began within Greek philosophy and therefore even the most recent debates relating to those questions seem to merely repeat the main arguments and standpoints established by the ancient tradition. Perhaps the endless feud reflects a more fundamental question, namely the question of nature of philosophy and its actual function in the society.

The majority of contemporary philosophers referring to the interrelation of education, politics and truth support a rather peculiar, but at the same time traditional way of settling the issue, which might appear paradoxical since the main goal of contemporary continental thought is to keep its distance from the philosophical tradition. Jacques Rancière and Alain Badiou represent the intellectual current aiming at a radical transformation of traditional solutions; however, their attitude towards philosophical heritage is more complex and

---

---

deeper than just a critical reflection. Badiou's and Rancière's works reveal that both of them established an ambiguous relation towards tradition, which, on the one hand, they attempt to transform, but which, on the other hand, they still remain closely connected to. However, in some cases their entanglement in the philosophical tradition remains latent and as a result they both risk transferring old and unwanted arrangements. The question remains, though, what consequences and conclusions stem from Rancière's and Badiou's standpoints.

The main trait of Rancière's and Badiou's approaches to the problem of education is its inherent normativity and its relevance for politics. Regardless of the discrepancies in their approaches both Rancière and Badiou make the same theoretical gesture, namely they establish a philosophical isomorphism between education and politics. That step can be interpreted as a way of challenging philosophical tradition, since both thinkers try either to redefine the concept of education (Rancière) or change the function and place of philosophy (Badiou) concurrently conserving the fundamental relation between education and politics. It should be pointed out, however, that the connection between these two areas cannot simply be limited to empirical issues of adjusting education to the requirements of politics. That analogy reveals the fundamental mechanism applicable to both politics and education alike.

**180**

Upon a maturer reflection there follows the conclusion that contemporary outlook regarding education focuses on the impact of neoliberal economy on education as well as on politics. Protagonists of the critical attitude generally point to the destructive influence of neoliberalism on fundamental norms of democratic society. The process of the dismantlement of democratic state, depriving it of its democratic institutions and organizations, involves also the use of education as the necessary foundation of democratic society. Contrary to critiques of neoliberal rationality, Badiou and Rancière stress a more elementary connection between education and politics and treat the former as a model for the latter. In Rancière's writings emerges a strong connection between his reflection upon education and democracy, and even Badiou in one of his essays, devoted to his endless debate with Rancière, uses the term "ignorant schoolmaster" referring to the formula explaining essential differences between Rancière's standpoint and his own approach. However, the above mentioned oxymoron can be actually treated as the key or a summary of Rancière's thought.

---

The figure of an “ignorant schoolmaster” is the stance taken by Rancière in the discussion concerning equality as main goal of the educational process. By evoking the historical example of Joseph Jacotot, Rancière questions the popular perception of the place and function of emancipation in the process of teaching. It should be emphasized, though, that Rancière aimed both at the traditional concept of teaching and at the progressive one, whereas his perspective on the mode of thinking regarding education within the framework of the educational process can be summarized as follows: indeed, there is no difference between the strictly conservative approach and the more progressive one. From Rancière’s point of view they share the same fundamental conviction concerning the proper place of equality. The progressive approach fathoms equality as the aim of a learning process, while according to Rancière equality is to a large extent the necessary presumption of every process of education, not its consequence. Thus it can be observed that he reversed the elementary assumptions concerning the prime goals of education.

Charles Bingham and Gert Biesta in their book on Rancière’s concept of education noted that three types of educational concepts can be distinguished: the traditional, the progressive and the critical. Regardless of differences among the various concepts they all remain deeply connected with the tradition of the Enlightenment.<sup>1</sup> At the same time, Bingham and Biesta rightly claim that all three perspectives on education tend to use the same scheme linking truth to education. It can be argued that there is another common element linking these approaches, namely the student-master relation. Despite certain discrepancies between them, they remain faithful to the scheme presented in the first paragraphs of the article. As already mentioned before even in the writings of modern education model adversaries, like Foucault, the master-student model relation is still present. The initial asymmetry underlying the relation is recognized as the core mechanism of every learning process. The initial interdependency should finally be overcome, but the main problem, at least for Rancière, is that we assume that inequality is natural and to some extent beneficial. Moreover, the conviction that we need inequality is present

---

1 Charles Bingham and Gert Biesta, *Jacques Rancière: Education, Truth, Emancipation*, Continuum, London-New York 2010, 110–111.

even in very radical standpoints like the one developed by Ivan Illich. What may be surprising, though, is the fact that the author of *Deschooling Society*<sup>2</sup> presents himself as the protagonist of quite a conservative vision of knowledge transmission. As a matter of fact, Ivan Illich put up a set of truly revolutionary and surprising proposals regarding social transformations based on institutional education. Additionally, Illich stressed the necessity of introducing the democratic dimension into our thinking and, more importantly, the necessity of acting within the existing social institutions. Notwithstanding the emphasis put on the implementation of democratic rules and egalitarian learning webs, Illich seemed to have retained the old concept of mastery. His critique focuses on the dismantling of the artificial system of knowledge transfer, which is the main reason for his interest in alternative and more egalitarian modes of learning and teaching. However, regardless of his efforts Illich still conserved the core element of the learning process in the person of a master. His argument aims at disclosing the fact that the modern, institutionalized learning system leaves no place for true masters, replacing them with educators who practically act as administrators of the learning system. We can thus legitimately ask whether we are able to think of a learning process without making direct reference to the person of the master.

182

It is worth demonstrating that even in Rancière's perception of egalitarian education we can find a residue of the master. In consequence, we can argue that inequality connected with the person of a master is indeed a necessary element of the learning process. According to Rancière, the history of Western education offers an example of a successful experiment in radical egalitarian education conducted by Joseph Jacotot, who created and implemented a method of universal teaching. *Prima facie*, his method seems to be absurd, for it presumes that anyone can be a teacher, even without knowing the domain of their teaching. A teacher or, following Jacotot's terminology, the "ignorant schoolmaster" can, according to Jacotot, successfully teach students just by encouraging them to make an effort and assisting them actively in their own learning process.

2 Ivan Illich, *Deschooling society* (Harlow Books, 1973), accessible at: <http://www.ecotopia.com/webpress/deschoolingillich.pdf>.

Here is what Jacotot's experiment involved. The French academic lecturer and pedagogue from the turn of 18<sup>th</sup> century was, by sheer concurrence of events, forced to teach French to non-francophone students. What made the situation even more complicated was the fact that Jacotot himself did not speak Flemish. Nevertheless, he made the decision to carry out a teaching experiment. In order to perform that challenging task he chose a bilingual edition of Fénelon's book and with the help of a translator he continued to relentlessly encourage his students to read and analyze the book with the aim to try and deduce the meaning of words, phrases and eventually whole sentences and then paragraphs. Then he asked the students to express their opinions on the book, expecting them to use the target language only and he shortly realized that they were able not only to comprehend the content of the chapters they studied, but also made visible progress at mastering the French language by frequent and systematic practice because they were made to express their opinions solely in French. Quite surprisingly, even for their teacher, they were able to complete the task at hand and get their message across in the target language.<sup>3</sup> Therefore, in face of that experiment, there emerges a vital question: is the person of a teacher really indispensable in the process of learning? In fact, Jacotot's students were left to themselves with a challenging task and minimal support of a bilingual edition of the book, but the essential work, however, was accomplished by them themselves in an unassisted teaching arrangement.

For Rancière, Jacotot's experiment is more than simply an atypical teaching technique, because the concept of universal teaching which evolved from Jacotot's peculiar experience is by Rancière consequently interpreted as the metaphor of a new type of emancipation. According to his theory, teaching does not require any specific competence or skills: anyone can, thus, become a teacher enabling others to self-teach themselves. For Rancière, Jacotot's universal method of teaching brought to light the essence of the process of emancipation, since for both Jacotot and Rancière the process of self-education poses a path leading to intellectual autonomy. However, one must realize that there exists an immense difference between traditional and new outlook on

---

3 Jacques Rancière, *The Ignorant Schoolmaster*, Stanford University Press, Stanford 2007, 8–10.

the nature of emancipation. Traditionally, emancipation was perceived as a process of achieving autonomy through knowledge transmitted to a student, while within the new model the student is expected to learn by himself, and thus the transfer of knowledge from the knowledgeable master to an ignorant student does not occur. Consequently, there appears a question: what does then make a teacher?

Contrary to the traditional mode of perceiving equality, Rancière considers it a *conditio sine qua non* of education. However, on what ground can it be assumed that there is no difference between the teacher and the student? Rancière, following Jacotot's thought, claims that equality of intelligence denotes that humans seen as speaking subjects remain equal in terms of the educational potential. Rancière further states that: "In order for the ignorant one to do the exercises assigned by the master, the ignorant one must initially understand what the master says. There exists an equality of speaking beings which comes before the relation of inequality, one that sets the stage for inequality's very existence."<sup>4</sup> Hence, equality in Jacotot's and Rancière's perspective refers to the fact of belonging to the shared world of meanings. It seems clear now that both models: the traditional one and the one proposed by Jacotot, focus on different spheres of understanding education as a social process. While the traditional one was interested in the sphere unknown to the student, the other one is directed towards the common ground of shared ability to understand each other.

It may seem that emancipation – intellectual as well as political – always constituted a crucial element in the Western tradition. Suffice it to recall the best-known myth of the cave, where we find all the elements of the traditional approach to the issue of intellectual emancipation, namely: there is a master who upon his own emancipation returns to the cave in order to free his unenlightened companions.<sup>5</sup> The master from Plato's tale is characterized by his epistemological superiority (he knows the truth) and moral obligation to enlighten others. Apparently, the mentioned model of emancipation does not in-

4 Jacques Rancière, "On Ignorant Schoolmasters", in: Bingham and Biesta, *Jacques Rancière*, 5.

5 At this point we could ask why the master was able to emancipate himself while the others need him to start the process of their emancipation.

volve anything controversial because its goal is emancipation and enlightening others which in turn leads to the establishing of equality. However, as Bingham and Biesta notice, the situation is more complicated. They wrote: "The first contradiction is that although emancipation is oriented towards equality, independence and freedom, it actually installs *dependency* at the very heart of the 'act' of emancipation. The one to be emancipated is, after all, dependent upon the intervention of the emancipator, an intervention based upon a knowledge that is fundamentally inaccessible to the one to be emancipated."<sup>6</sup> Biesta and Bingham emphasize that dependence intrinsic to the modern project of emancipation achieved through educational process has not only an epistemological character, but is also of emotional or moral nature. It produces a subject emancipated by another, more informed and better skilled subject, who is, furthermore, obliged to be grateful for receiving his emancipation. Eventually, emancipation of an individual creates a relation of indebtedness and as a result the supposed emancipator thus becomes a debtor (creditor).<sup>7</sup>

Rancière claims that the main goal of Jacotot's model is emancipation defined as a permanent act where the parties become conscious of the equality they acquire. However, it remains questionable whether the new model of emancipation offers a truly equal master-student relationship? Rancière repeats after Jacotot that only a person who already is emancipated is in turn capable of emancipating others. Therefore, if being emancipated is a necessary condition to encourage others to follow that path, it can thus be interpreted as a new form of division between an inferior mind and a superior one, which Rancière rejects in the classic model of education. In fact, he seems to replace the teacher's intellectual advantage over a student by means of the superiority of will proper to the ignorant schoolmaster. Thus, it can be concluded that the logic of domination is not completely repealed, but only displaced to another field. Perhaps this incoherence reveals the only necessary feature of inequality

---

6 Bingham and Biesta, *Jacques Rancière*, 32.

7 The relation creditor-debtor was a crucial element of Nietzsche's interpretation of Western culture in his *Genealogy of Morals*. In contemporary thought his approach, combined with the economic analysis of late capitalism, is being developed by Maurizio Lazzarato. Cf. Maurizio Lazzarato, *The Making of the Indebted Man*, Semiotext(e), Los Angeles 2012.



and the basic relation of power, which does not necessarily take the form of permanent domination. However, the relation of mastery understood as the so-called “positive domination” was accepted by both Foucault and Illich who, as a matter of fact, were one of the most ardent adversaries of the latent form of social power.

Moreover, the new model of education can hardly be institutionalized because of its inherently anti-methodical nature. Rancière stresses that Jacotot’s model imitates the natural way of a person’s first language acquisition thus contraposing the notion of learning with the notion of acquisition. However, that type of learning is, by definition, incompatible with any type of methodological and institutional practice. Jacotot was convinced that “universal teaching is not and by no means can be a social method and therefore cannot be propagated in and by social institutions.”<sup>8</sup> Jacotot himself even warned his students against ever attempting to establish institutions or frames for universal teaching. There comes a question then what kind of social impact may the new type of emancipation have on the society? The founder of universal teaching seemed to have evaded to provide an answer to that fundamental problem or, at least, he proposed an unsatisfactory solution. Jacotot follows Kant’s distinction between being a citizen and being an emancipated individual. An emancipated individual can at the same time remain a loyal citizen, for – according to Jacotot – the state requires from its citizens to respect the law in their speech and actions, whereas thoughts, opinions and beliefs remain private matter of every individual. Jacotot’s solution seems appealing, however, it is ineffective, because there would be no advantage in becoming intellectually emancipated, unless there was a practical application of that state of mind and intellect. Unfortunately, Jacotot’s model offers an illusion of original, authentic mechanism without presenting a sufficient definition of its function and application.

Unlike Jacotot, Rancière believes that social deployment of the new model of emancipation is possible when he declares that he attempted to demonstrate that politics can be combined with the type of emancipation described by Jacotot.<sup>9</sup> Regardless of his comments on the political function of the new form

8 Rancière, *The Ignorant Schoolmaster*, 105.

9 Rancière, “On Ignorant Schoolmasters”, 9.

of emancipation, Rancière encountered similar difficulties trying to recognize the positive function of institutional order which he described as “police” that is synonymous with the established and imposed order whose fundamental role is to divide the social ground and limit the potential actions of individuals. Real politics occurs only as a breakaway with the existing order and it is not a permanent type of action, but rather a rare intervention aiming at a transformation of the state of things. Generally, we could say that politics in Rancière’s reckoning is a reflection of Jacotot’s new emancipation, and both emancipation and politics are processes occurring beyond institutional settings. It cannot be denied that both thinkers’ projects are appealing, however their real significance for political practice may eventually turn out to be quite limited because of the distance to the institutional order *per se*.

The question of institutions, state and new politics opens the floodgates to another contemporary philosopher mentioned earlier, i.e., Alain Badiou. He develops his ideas constantly referring to and juxtaposing them with Rancière’s project. Badiou rightly points out that Rancière’s endless reservation about the problem of institution and the imposed social order is inconsistent and ineffective.<sup>10</sup> In opposition to Rancière, Badiou perceives institutional order (Badiou writes about State, however the meaning of the term is similar to Rancière’s police) as a necessary element of stabilization. Moreover, he claims that, much like Rancière, State always includes elements which cannot have proper representation within the existing order and it, thus, should not be identified with a closed totality.<sup>11</sup>

Much like Rancière, Badiou also positions the axiom of equality at the beginning of every emancipation project; he shares with Rancière the conviction that true political and emancipatory act is always destructive to a certain extent, but at the same time he argues that Rancière’s philosophy fails to provide an efficient concept of emancipation. Badiou further emphasizes that Rancière’s approach appears to be apolitical because the philosopher disregards the need for organization and institution. The emancipatory process is described by Rancière in terms of interpersonal relation or – in the case of

---

10 Alain Badiou, *Metapolitics*, Verso, London-New-York 2005, 110.

11 Alain Badiou, *The adventure of French Philosophy*, Verso, London-New York 2012, 121.

political acts – as intervention in the field of the sensible, while Badiou claims that the most important question for contemporary politics of emancipation is to find a new form of popular discipline which would make it possible to unify different groups.<sup>12</sup> For Badiou, political action and emancipation requires some form of organization in addition to a clearly set goal. It seems Badiou rightly reckons that Rancière’s vision of political action and emancipation is empty. Unfortunately his own standpoint seem to follow the same line: it gives promises which cannot, however, be kept, and therefore it is questionable whether his own proposition of politics is able to fill the void in Rancière’s approach. Although it is hard to determine whether the project of proletarian aristocracy described and developed by Badiou actually overcomes inconsistencies and shortcomings of Rancière’s model, his numerous texts on ignorant schoolmaster’s figure constitute an undeniable critical value.

188

Democracy in education and democratic politics became one of the most vital concerns of the contemporary continental thought, although they were at times treated as purely empirical issues, like in Illich’s and Lyotard’s books, where school or university (Lyotard) appears to be the focal point of cultural and sociological analysis. Recently, with Rancière’s and Badiou’s or Foucault’s contribution the problem of education became the key to understanding the fundamental rules or presuppositions determining the ways our societies and politics function. Education as a philosophical and historical concern of contemporary philosophical thought is one of the most popular themes of critical reflection aiming at ultimate disclosure of important and to some extent negative or even destructive elements of the Western culture. However, we should also bear in mind that most writings which belong to that current also bring along ideas of transformation of the existing order. In many cases philosophers

12 “The question of discipline is therefore fundamental, just as it is for an army. You cannot win the war if people do whatever they like, if there is no unity and so on. The problem for emancipatory politics today, however, is to invent a non-military model of discipline. We need a popular discipline. I would even say, as I have many times, that ‘those who have nothing have only their discipline.’ The poor, those with no financial or military means, those with no power – all they have is their discipline, their capacity to act together. This discipline is already a form of organization.” Cf. Alain Badiou, “‘We Need a Popular Discipline.’ Contemporary Politics and the Crisis of the Negative.” *Critical Inquiry* 34.4 (2008), 650.

go as far as to offer distinct guidelines regarding the direction in which particular institutions are supposed to alter and evolve. Additionally, apart from clear-cut programs of social transformation, there are examples of very sophisticated thoughts which imply reinterpretation of the basic ideas and concepts, while at the same time fail to provide the necessary means to implement these alterations. However, the diversity of standpoints should not obscure the common ethical and theoretical choice.

Despite all the disparities and dissimilarities in their philosophies, Illich, Foucault, Rancière and Badiou seem to share a central value of the governing politics of equality. Notwithstanding all possible discussion on the matter, alongside the endless debates regarding the status of equality, there is still room for some commonly shared agreement concerning its value and meaning. In addition to the question of equality, there exists another equally important issue, namely the link between education and politics (democracy). In conclusion, it appears that all the above mentioned philosophies are surprisingly unanimous in determining the ultimate goal of social and political order. Moreover, the idea of full and complete equality, sometimes recognized as utopian, preserves its normative and determining role. And, last but not least, there remains the question of interrelation between politics and education. In this respect, all discussed philosophers are more indebted to the Western tradition than they are ready to admit. Even if, as it in Rancière's or Illich's projects, we begin with the dismantling of existing institutions assuming their destructive impact on individuals and society, it needs to be recognized that these institutions eventually tend to establish a better form of education which could consequently shape a new emancipated individual. Hence, the fundamental conviction that every political community requires a specific tool to format individuals, remains intact.

## Bibliography

Badiou, Alain. *Metapolitics*. London-New-York: Verso, 2005.

---. *The adventure of French Philosophy*. London-New York: Verso, 2012.

---. “‘We Need a Popular Discipline.’ Contemporary Politics and the Crisis of the Negative.” *Critical Inquiry* 34.4 (2008), 645–659.

Bingham, Charles and Biesta, Gert. *Jacques Rancière: Education, Truth, Emancipation*. London- New York: Continuum, 2010.

Illich, Ivan. *Deschooling Society* (Harlow Books, 1973). Accessible at: <http://www.ecotopia.com/webpress/deschoolingillich.pdf>.

Lazzarato, Maurizio. *The Making of the Indebted Man*. Los Angeles: Semiotext(e), 2012.

Rancière, Jacques. “On Ignorant Schoolmasters”, in: *Jacques Rancière: Education, Truth, Emancipation*, Charles Bingham and Gert Biesta, London-New York: Continuum, 2010.

---. *The Ignorant Schoolmaster*. Stanford: Stanford University Press, 2007.

## **HOSPITABLE DWELLING (A REPORT)**

In May 2017, I attended the International Summer School in Philosophy and Education *Difficult Memory, Forgiving and Forgetting: Education toward Hospitality, Acknowledging, and Respecting*, and participated in the International Conference *Hermeneutics of Hospitality in a Destitute Time* as a representative of – as well as a research fellow at – the Institute Nova revija for the Humanities (Ljubljana, Slovenia). The International Institute for Hermeneutics – presided by Prof. Dr. Dr. Andrzej Wierciński – organized the – mutually (thematically and administratively) inter-linked– events in Kraków (Poland), and – in cooperation with several distinguished (trans-local) academic institutions – brought together scholars from Canada, France, Germany, Iraq, Israel, Italy, Poland, Slovenia, and USA, representing various disciplines and diverse fields of humanistic knowledge, (but) predominantly hermeneutic/phenomenological philosophy and philosophy of education.<sup>1</sup>

In accordance with the programmatic outline, the Summer School – hosted by the Jesuit University Ignatianum between 15<sup>th</sup> and 19<sup>th</sup> May – offered the participants a possibility to engage in a collective conversational discussion

---

<sup>1</sup> The author gratefully acknowledges the financial support of the Slovenian Research Agency (ARRS; Ljubljana, Slovenia) enabling him to take part in both events.

regarding different, often also discordant aspects of – the proposed topic of a – hermeneutics of hospitality. Although one cannot dis-close the multitude of presented papers – and, indeed, a (mere) report could never possess such an intention –, certain conceptual junctures can, nevertheless, be – retrospec(ula)tively – elaborated.

With regard to (the/a) hermeneutics of hospitality the issues addressed at the Summer School encompass(ed) a broad horizon ranging from fundamental deliberations upon the phenomenon of understanding as one of the essential traits of human(e) being, not only in the individual embodiment of existence, but also in the interpersonal co-existence within the communicatively shared world – through sidelong views into realms in-directly related to the matter at hand –, to questions concerning contemporary developments in a society increasingly determined solely by technological and scientific accomplishments at the same time enabling and disabling the challenge of responding to a confrontation at the crossroads of thought and action, of (at)testing – in art, in education, in politics – theory in practice, and vice versa. Whereas the contributions by Ramsey Eric Ramsey, Ronny Miron, Francesco Forlin, and Amir Winer – as well as myself – dealt, taking reference to manifold relevant philosophical authors, with principal, primordial problems – as well as the pre-supposed pre-conditions – of an understanding interpretation of the surrounding world, which we dwell in, and the – (inter-subjective) recognition of the foreignness of the – other(s), which we encounter within it, considering the unresolved dilemmas of post-modernity, Markus Lipowicz and Sarah Seitz, on the one hand, drew attention to trials and tasks that the transhumanist reductionism of experience or the ecological reevaluation of earth pose, whilst, on the other hand, Yessica del Rincon and Preston Adcock admonished against the engrained patriarchal and colonial structures of capitalism threatening – through the underlying xenophobic sentiments or the overlaying sense of superiority – to thoroughly disrupt the precarity of life. Debating education in democracy as an act of freedom that takes place in the in-between of person's selfhood and communal cohabitation Wierciński emphasized the ethical responsibility necessarily denoting all pedagogical processes: idea in detail – in dis-similar dimensions – further expounded upon by Mirosław Woźnica and Paulina Sosnowska, who both emphasized the invaluable importance of

acculturation and edification in the attempts to avert and thwart the compulsion of existence on the way towards solidarity. On the way towards personal exchange Dariusz Wiśniewski (also) accentuated the use of – at first glance uselessly repetitive – spiritual exercises. Taking into account the movement of un-veiling transformation, with which works of art and imagination, of profound beauty confront us, Hovav Rashedbach and Adam J. Goldsmith delved into the abysses of the aesthetic phenomenon not only in its stylistic expression, but also in its revolutionary potential. In a measure complementing these insights, lectures delivered by Raelynn Gosse and Yael Canetti-Yaffe proffered appurtenant “case studies” of an artistic reply to persisting enigmas of worldly subsistence by illuminating – the former – the oeuvre of Filipino painter Juan Luna and – the latter – the architecture of Holocaust Memorial in Berlin. In juxtaposition with the (mainly) “Western” outlook – at once counterbalancing it and divulging its deficiency –, Ali Tariq Al-Omari, on the basis of system theory uniquely endeavoring to reconcile the humanities and natural sciences, introduced the notion of Islam as a form of hospitality, whilst Ali Sanana, on the basis of her own activist involvement, revealed the adversities Iraqi refugees and asylum seekers in Germany have to overcome. Szczepan Urbaniak’s essay examined the requisite exertions of absolute love in the face of evil, such as homicide or suicide, whereas Adam C. Haaga and Tyler Tritten, (albeit) both departing from Jacques Derrida’s concept of the (un-conditional) forgiving of the (im)possible, from a common ground derived diametrically contrary (political) consequences. Paul Ricoeur’s theory of positive forgiveness as the unfolding of a dialectic of remembering and forgetting, of forgetting and learning anew in the presence, in the re-presentation of a wounded past for a healing restoration of future was conferred upon the audience by Małgorzata Hołda. In conclusion, on the last day, a round table discussion of all the participants concisely summarized not only the rewarding grains of gained knowledge to be nurtured forth in philosophical solitude, but also the personally experienced amicable – newly forged as well as reinforced preceding – interactions during time spent together in and around the (wonderful) city of Kraków.

Worthy of unambiguous (re)commendation is the unique, specific and special trait in the conception of the Summer School that allows students and (their) professors – the less and the more experienced, the more and the less renowned

---



colleagues alike – to approach each other in the openness of a dialogical process with-in, in front of an international scholarly forum of attentive and engaged public of philosophers and philosophically interested intellectuals.

The International Conference took place on 20<sup>th</sup> May at the Institute of European Studies of the Jagiellonian University at the (picturesque) Przegorzały Castle (on the outskirts of Kraków), and – in contrast with the somewhat experimental character of the Summer School conceived, at least partially, as its “academically” structured, “ceremonially” formal continuation – enabled the participants the opportunity to present – to a closer (but not closed) circle of contributors – their observations and opinions regarding (a/the) hermeneutics of hospitality in a world, the age, the state – the times and the places – of which are becoming ever more ravaged, ever less habitable.

Following the opening addresses by the esteemed representatives of co-organizing institutions, Jacek Kołodziej (Jagiellonian University) and Anna Wilkomirska (University of Warsaw), Ramsey Eric Ramsey – through a contemplative reading of William Shakespeare’s famed play *Hamlet* – highlighted the eminence of welcoming within language that in the maintaining of an ecstatic openness to(wards) the world, its nearness and its distance, – as a mirror, as a miracle – poetically grounds dwelling imbued with the task of inheritance. By re-tracing historical foundations of the meaning and the sense of hospitality, Marie-Anne Lescourret deliberated upon the problem of un-conditionality and non-reciprocity of the relation between the host and the guest; Adam Graves, however, discussed the clashing stances within the current dispute on identity liberalism, by critically re-assessing the normative theory of freedom. Calling upon experience in palliative care, Markus Schlemmer discussed with reservation the – lack of the – practice of hospitality in hospitals as institutions defined – and confined – by modern trends of dehumanization, especially in respect of the acceptance of (always solely our own) mortality. Whereas Marcin Rebes asserted the necessity of constitutive reciprocity and established solidarity in inter-personal relationships, and whereas Rafał Godoń exemplified the classroom debate as hermeneutic practice in the inter-play of questions and answers, Andrzej Wierciński convincingly intertwined the motifs and the motivations of education as trans-formation – con-version: con-versation – of individual and of community ascertaining the imperative of hospitality

between commitment and receptiveness for the other in the (fabled) figure of (spiritual) friendship. Whilst, in my paper, I attempted to underscore the opacity – the equivocality – of hospitality through an interpretation of a poem by Paul Celan, Urszula Zbrzeźniak explicitly addressed the problematic of its (inner and outer) limits and limitations in encountering the unthinkable. The dimension of the political, already touched upon by numerous authors, came clearly to the fore in the essay by Ronny Miron, who spoke of Karl Jaspers' ontology of guilt rising from the depths of existence as – in its freedom, in its necessity – experienced in a boundary situation towards the transcendence of the metaphysical. Dis-entangling the thematic thread of politics, Tyler Tritten and Paulina Sosnowska, both – from differing starting points – referring to Carl Schmitt, debating philosophical theories of Chantal Mouffe (the former) and of Hannah Arendt (the latter), scrutinized sovereign power and revolutionary turmoil, their im-possibility. As the final lecturer, Adam C. Haaga, recounting Jean-Luc Nancy's narrative of the intruder as – a sort of – an infection of the self (by the other) and as – a sort of – a disinfection of the other (by the self), transposing it onto the level of sociality, reflected upon the auto-immune effects of (post-modern) democracy.

Although the International Conference, in comparison with the Summer School, ran (through) the prescribed course of comparable “scientific” meetings, it nonetheless offered an intriguing, in-valuable – “applicable” – abundance of philosophical perspectives inciting thought(s) to trail their paths, if only perhaps to an impasse.

The events organized in Kraków by the International Institute for Hermeneutics – re-covering, at least for a moment, (from) with-in the idioms and the dialects of a prolific plentitude of language(s) the in-finitely fragile space of dialogue with the noble goal to pre-serve the irreducible alterity of the encountered other – may be, as a whole, considered as a contribution towards – theoretically and practically – re-building – thinking and effectuating –, re-creating – the possibility of the world as, the world as the possibility of – (a) hospitable dwelling.

---



---

## Abstracts/Povzetki

**Michael Marder**

**Revolutionary Categories**

**Phainomena XXVI/102-103 (2017), 5–18**

In this essay, I propose to analyze political revolutions with the help of philosophical categories drawn from Aristotle and Kant. In its broad outlines, this analysis involves a consideration of the quantitative and qualitative, modal and positional, spatial and temporal, as well as substantive dimensions of the phenomenon in question. My claim is that such an approach enriches our understanding of revolution in a way unimaginable within the context of conceptual, socio-historical, or even political-economic studies.

*Keywords:* revolution, categories, Aristotle, Kant, politics.

**Michael Marder**

**Revolucionarne kategorije**

**Phainomena XXVI/102-103 (2017), 5–18**

V eseju poskušam politične revolucije analizirati s pomočjo filozofskih kategorij, izpeljanih iz Aristotela in Kanta. Obsežni zasnutek takšne analize vključuje premislek kvantitativnih in kvalitativnih, modalnih in pozicijskih, prostorskih in časovnih, a tudi substancialnih razsežnosti obravnavanega fenomena. Ugotavljam, da lahko tovrsten pristop obogati naše razumevanje revolucije na način, kakršnega si ni mogoče zamišljati v kontekstu konceptualnih, socialno-historičnih ali celo politično-ekonomskih študij.

*Ključne besede:* revolucija, kategorije, Aristotel, Kant, politika.

**Andrzej Gniazdowski**

**The Anthropology of Sovietization. Leszek Kołakowski and Czesław Miłosz about the Roads to Mental Captivity**

**Phainomena XXVI/102-103 (2017), 19–29**

The article aims to reveal the political meaning of Leszek Kołakowski's approach to the history of ideas, presented by him in his writings before the emigration from Poland in 1968. According to the main thesis of the article, it consisted in an implicit philosophy of man, developed by Kołakowski in opposition to the orthodox Marxist anthropology of the "Russian style", which reduced the human being to a mere social construct. In reference to Czesław Miłosz, who in his book *The Captive Mind* analyzed both the moral and the socio-psychological premises of the identification of Polish intellectuals with the communist state, the article interprets the "political anthropology" of Kołakowski as an attempt to liberate *homo sovieticus*, the "Sovietized man", from mental captivity.

**198**

*Keywords:* history of ideas, political anthropology, *homo sovieticus*, Marxism, communism.

**Andrzej Gniazdowski**

**Antropologija sovjetizacije. Leszek Kołakowski and Czesław Miłosz o poteh v mentalno ujetništvo**

**Phainomena XXVI/102-103 (2017), 19–29**

Članek želi razkriti politični pomen pristopa Leszka Kołakowskega k zgodovini idej, kakor ga je v predstavljal v svojih spisih pred emigracijo s Poljske v letu 1968. V skladu s poglavitno tezo prispevka vsebuje implicitno filozofijo človeka, ki jo je Kołakowski razvil v opoziciji z ortodokсно marksistično antropologijo »ruskega stila«, ki je človeško bitje zreducirala zgolj na socialni konstrukt. S sklicevanjem na Czesława Miłosza, ki je v svoji knjigi *Ujeti um* analiziral tako moralne kakor socialno-psihološke predpostavke identifikacije poljskih intelektualcev s komunistično državo, članek »politično antropologi-

---

jo« Kořakowskega interpretira kot poskus osvoboditve *homo sovieticus*, »so-vjetiziranega řloveka«, iz mentalnega ujetniřtva.

*Ključne besede:* zgodovina idej, politična antropologija, *homo sovieticus*, marksizem, komunizem.

### **Babette Babich**

#### **On the Way towards Great Politics. “The European Man and the Destruction of Nations”**

**Phainomena XXVI/102-103 (2017), 31–49**

Nietzsche’s “good European” is a result of the economics and politics of the technological which together constitute the working dynamic of racial blending. At base, this renders what might have been Nietzsche’s take on the Brexit question: „welche [nämlich] ja doch nur als Furcht der anderen Staaten vor dem neuen Coloss und als dem Auslande abgerungene Begünstigung der nationalen Handels- und Verkehrs-Wohlfahrt zu Tage tritt.“ (MA §481) To this extent, for Nietzsche who knew how to keep his focus on the forenamed reference with regard to both justice and the criminal comportment of violent instincts, we have hardly taken a step beyond Plato’s Socrates who says at the outset of the *Republic* that demands for enjoyment and luxuries can only lead to war, encroaching upon, and at the expense of, one’s neighbor in order to secure these same comforts in perpetuity.

*Keywords:* Nietzsche, great politics, Europe, nation, Plato.

### **Babette Babich**

#### **Na poti k véliki politiki. »Evropski řlovek in unićenje nacij«**

**Phainomena XXVI/102-103 (2017), 31–49**

Nietzschejev »dobri Evropejec« je rezultat ekonomije in politike tehnolořkega, ki združeni konstituirata učinkujočo dinamično rasnega meřanja. To

---

v jedru predstavlja način, na katerega bi se Nietzsche nemara spoprijel z vprašanjem brexita: »welche [nämlich] ja doch nur als Furcht der anderen Staaten vor dem neuen Coloss und als dem Auslande abgerungene Begünstigung der nationalen Handels- und Verkehrs-Wohlfahrt zu Tage tritt.« (MA §481) Po Nietzscheju, ki se je znal osredotočiti na omenjeno napolilo v povezavi s pravičnostjo in kriminalnim vedênjem nasilnih instinktov, smo potemtakem komajda stopili onkraj Platonovega Sokrata, ki na začetku *Države* pravi, da zahteve po užitku in razkošju lahko vodijo edinole k vojni, tako da na račun bližnjika posegajo vanj, da bi si enako udobje zagotovile za vselej.

*Ključne besede:* Nietzsche, velika politika, Evropa, nacija, Platon.

**200**

**Virgilio Cesarone**

**Revolution and the Thinking of the History of Being**

**Phainomena XXVI/102-103 (2017), 51–62**

The paper intends to address the question of the relationship between revolution and the thinking of the history of Being. Was Martin Heidegger a philosopher of revolution? This essay seeks to show, how revolution may be understood in Heidegger's works: not as a return to origins, but as a change of sight, which proceeds endlessly. In this way, the concept of politics receives a new sense, a meta-political sense, because the roots of political events (of war, too) do not have a political origin, or rather an ontological one.

*Keywords:* revolution, history of Being, metapolitics, power, war.

**Virgilio Cesarone**

**Revolucija in bitnozgodovinsko mišljenje**

**Phainomena XXVI/102-103 (2017), 51–62**

Članek obravnava vprašanje razmerja med revolucijo in mišljenje zgodovine biti. Je bil Martin Heidegger filozof revolucije? Esej skuša pokazati, na kakšen

---

način lahko razumemo revolucijo v Heideggrovih delih: ne kot vrnitev k izvorom, temveč kot spremembo pogleda, ki se nadaljuje v neskončnost. Tako koncept politike dobi nov, meta-političen smisel, kajti korenine političnih dogodkov (tudi vojne) nimajo političnega, temveč ontološki izvor.

*Ključne besede:* revolucija, zgodovina biti, metapolitika, moč, vojna.

**Jesús Adrián Escudero**

***Eigentlichkeit* and Agency in *Sein und Zeit***

**Phainomena XXVI/102-103 (2017), 63–77**

Heidegger's concept of authenticity has been analyzed from existential, ethical and political perspectives. Here, I would like to take a phenomenological approach in describing the concept of authenticity and putting it in a productive relation with the ontological dimension of agency. To be authentic means basically two interrelated things: one the one hand, to adopt a specific standpoint regarding the norms, in which we already live in; on the other hand, to assume the responsibility for these norms. Thus, I first explain the concept of authenticity from a phenomenological point of view. Secondly, I tackle the ontological character of agency. The authentic and resolute agent should be accountable for its actions and deliberations and be able to accept them as its own. Agency is not the result of an autonomous and free-floating subject, but rather an active modification of practices, in which we are already thrown.

**201**

*Keywords:* agency, authenticity, norms, responsibility, Heidegger.

**Jesús Adrián Escudero**

***Eigentlichkeit* in delovanje v *Sein und Zeit***

**Phainomena XXVI/102-103 (2017), 63–77**

Heideggrov pojem avtentičnosti (samolastnosti) je bil analiziran z eksistencialnega, etičnega in političnega vidika. Na tem mestu bi pojem avtentičnosti

---



rad opisal s fenomenološkim pristopom in ga postavil v produktiven odnos z ontološko razsežnostjo delovanja. Biti avtentičen v temelju pomeni dvoje medsebojno povezanih stvari: na eni strani privzetje določenega stališča glede norm, znotraj katerih že živimo; na drugi strani prevzemanje odgovornosti za te norme. Najprej zatorej pojasnim pojem avtentičnosti s fenomenološkega stališča. Nato se spoprimem z ontološkim značajem delovanja. Avtentični in odločeni delovalec bi moral biti odgovoren za svoja dejanja in premisleke in bi jih moral sprejeti kot svoje lastne. Delovanje ni rezultat avtonomnega in prosto lebdečega subjekta, temveč aktivna modifikacija praks, v katere smo vrženi.

*Ključne besede:* delovanje, avtentičnost, norme, odgovornost, Heidegger.

**202**

**Trong Hieu Truong**

**Difference and Revolution**

**Phainomena XXVI/102-103 (2017), 79–93**

The concept of difference is considered a building block in Deleuze's thought, not only in *Difference and Repetition*, but also in the later works co-authored with Guattari, such as *Anti-Oedipus*, *A Thousand Plateaus*, and *What is Philosophy?* among others. The article is an attempt to present political consequences of the concept of difference in different contexts, and to discuss their contradictory relation to the problem of revolution. This discussion first begins with the dimension of resistance in the difference, which exposes the critical attitude to Hegel's dialectic. Then the relationship between difference and repetition is investigated, which results from a tensive confrontation with psychoanalysis. The political of difference, however, is most evident in the spatial problematics, which Deleuze and Guattari observe in their "geophilosophy". The ontological architecture of the rhizome brings with itself a revolutionary claim by undermining the vertical hierarchy of every spatial construction. The essay ends then with a brief look at the political difference in the current medialization in the digital age.

*Keywords:* difference, revolution, the political, repetition, psychoanalysis.

---

**Trong Hieu Truong**

**Razlika in revolucija**

**Phainomena XXVI/102-103 (2017), 79–93**

Pojem razlike (diference) velja za temeljni gradnik Deleuzove misli, ne samo v delu *Razlika in ponavljanje*, temveč tudi v kasnejših razpravah, napisanih z Guattarijem, kakršne so, mdr., *Anti-Ojdip*, *Tisoč platojev* in *Kaj je filozofija?* Prispevek je poskus predstavitve političnih nasledkov pojma razlike v mnogoterih kontekstih in premisleka njihovega protislovnega odnosa do problema revolucije. Pretres začenjam z razsežnostjo odpora v razliki, ki razkriva kritično zadržanje glede Heglove dialektike. Nato raziščem razmerje med razliko in ponavljanjem, ki izhaja iz napetega soočenja s psihoanalizo. A tisto politično razlike je najbolj razvidno v problematiki prostora, kakor jo Deleuze in Guattari obravnavata v svoji »geofilozofiji«. Ontološka arhitektura rizoma s seboj prinaša revolucionarno zahtevo, s tem da spodkopava vertikalno hierarhijo sleherne prostorske konstrukcije. Esej zaključuje kratek pogled na politično razliko znotraj sodobne medializacije v digitalni dobi.

**203**

*Ključne besede:* razlika, revolucija, politično, ponavljanje, psihoanaliza.

**Victor Molchanov**

**History and Space. Destruction of Temporal Historicity**

**Phainomena XXVI/102-103 (2017), 96–114**

In this paper, I call into question the essential character of the connection and interdependence between Time and History concerning the science of history, as well as history in the sense of deeds, actions and interrelations among people. Heidegger's attempt to introduce temporality as the main feature of human existence and historicity, as well as his concepts of world and space are critically analyzed. Human spaces as spaces of meaning and significance are considered as relations of judgments, which underline perceptions and signs. Every space is directly or indirectly communicative and intersubjective, and to some extent indefinite. History as activity of people is the continuous forma-

---

tion and transformation, distribution and redistribution of meaningful and significant spaces. History as science is confronted with the dilemma: to serve politics (and museums) or to differentiate aggressive and non-aggressive types of space and search for the events and processes, in which the freedom of cooperation and dignity of man find their expression.

*Keywords:* space, time, historicity, difference, meaning.

**Victor Molchanov**

**Zgodovina in prostor. Destrukcija temporalne zgodovinskosti  
Phainomena XXVI/102-103 (2017), 96–114**

**204**

V prispevku pod vprašaj postavljam bistveni značaj povezave in medsebojne odvisnosti med časom in zgodovino, ki zadevata tako zgodovinopisno znanost kakor zgodovino v smislu dejanj, delovanja in medosebnih človeških odnosov. Kritično analiziram tako Heideggrov poskus vpeljave temporalnosti kot poglavitne poteze človeške eksistence in zgodovinskosti kakor tudi njegovo pojmovanje sveta in prostora. Človeške prostore kot prostore pomena in smisla obravnavam kot odnose razsojanja, ki naznanjajo zaznave in znake. Sleherni prostor je neposredno ali posredno komunikativen in intersubjektiv, do neke mere nedoločen. Zgodovina kot delovanje ljudi je neprekinjena formacija in transformacija, distribucija in redistribucija pomenljivih in smiselnih prostorov. Zgodovinopisje kot znanost se sooča z dilemo: služiti politiki (in muzejem) ali razlikovati med agresivnimi in neagresivnimi vrstami prostora ter iskati dogodke in procese, v katerih se izražata svoboda sodelovanja in dostojanstvo človeka.

*Ključne besede:* prostor, čas, zgodovinskost, razlika, pomen.

---

**Cathrin Nielsen**

**Relatives of Life. Fink and Social Inclusion**

**Phainomena XXVI/102-103 (2017), 116–130**

In his lecture titled *Existenz und Co-existenz*, Eugen Fink thinks about how “peculiar and almost incomprehensible this openness to life of human beings towards each other really is and how equally peculiar the types of community are that arise out of this openness.” In my essay, I delve into this reflection in the context of Fink’s cosmology, i.e., the “structure of inversion” that characterizes the personal relationship in which “the other is the other of myself” (including the community between the living and the dead, the ones present and the unborn), as well as the role of myth as the – for generations continuously spun – narrative of this mutual indebtedness. The focal point of my reflection is the “structure of inversion” with respect to the so-called “idiot” or the mentally disabled person who we continue to see as a more or less “world-poor” being, as someone living in a different kind of world, in a world which is nearer to the animal or the plant (or the godly) life. I’d like to revise this concept to clear a path from there toward one fundamental aspect of the political issue of “social inclusion.”

**205**

*Keywords:* Eugen Fink, cosmology, openness to life, coexistence, mental disability.

**Cathrin Nielsen**

**Sorodniki življenja. Fink in socialna inkluzija**

**Phainomena XXVI/102-103 (2017), 116–130**

V predavanju z naslovom *Eksistenca in ko-eksistenca* Eugen Fink razmišlja o tem, kako »resnično nenavadna in skoraj nedojemljiva je ta odprtost medsebojnega življenja človeških bitij in kako enako nenavadne so vrste skupnosti, ki se porajajo iz te odprtosti.« V eseju se s tem premislekom spoprimem v kontekstu Finkove kozmologije, tj. »strukture inverzije«, ki zaznamuje tako osebno razmerje, znotraj katerega je »drugi drugi mene samega«

---

(vključujoč skupnost med živimi in mrtvimi, pričujočimi in nerojenimi), kakor tudi vlogo mita kot – neprekinjeno, skoz generacije, spletane – pripovedi tovrstne medsebojne zadolženosti. Osrednja točka mojega premisleka je »struktura inverzije« z vidika tako imenovanega »idiota« oziroma duševno motene osebe, ki jo navadno vidimo kot bolj ali manj »svetno osiromašeno« bitje, kot nekoga, ki živi v drugačnem svetu, v svetu, bližjemu živalskemu ali rastlinskemu (ali božanskemu) življenju. Takšno pojmovanje bi rada revidirala z namenom, da sprostimo pot k temeljnemu vidiku političnega vprašanja »socialne inkluzije«.

*Ključne besede:* Eugen Fink, kozmologija, odprtost za življenje, koeksistenca, duševna motnja.

**206**

**James Mensch**

**Embodiment and Social Change**

**Phainomena XXVI/102-103 (2017), 131–139**

In my paper, I explore the role embodiment plays in social change. My thesis is that there is an inherent opposition in our being. On the one hand, we are, by nature social animals. What this signifies is that to survive, we have to cooperate. This is the driving force of our communication, indeed, of the semantic net that we cast over the world. On the other hand, our embodiment imposes a radical individuality upon us. No one can see out of another person's eyes. Each person, individually, brings the world to appearance. In fact, the language we use is never able to completely overcome the individuality of our perspectives. The point follows since language, as based on our need to cooperate, functions by employing meanings that express the common features of objects. But my body, as mine, cannot be common. As mine, it is the flesh that individualizes me, making me this particular person and not anybody else. The content of our freedom, however, cannot be simply what we gain by observation and imitation. For choice to result in newness – and, hence, in social change – the possibilities we choose from cannot be reduced to the already given. Newness requires that we move beyond the level that we express

---

through language, the level that forms our semantic context. It requires, I will argue, the disruption that the uniqueness of embodiment brings to our semantic context.

*Keywords:* embodiment, body, language, individuality, social change.

**James Mensch**

**Utelesenje in družbena sprememba**

**Phainomena XXVI/102-103 (2017), 131–139**

V prispevku raziskujem vlogo, ki jo utelesenje igra znotraj družbenih sprememb. Moja teza je, da v naši biti obstaja notranja opozicija. Na eni strani smo, po naravi, družbena bitja. To pomeni, da moramo sodelovati, če želimo preživeti. To je pogonska sila naše komunikacije, da, semantične mreže, ki jo razpenjamo nad svetom. Na drugi strani nam naše utelesenje nalaga radikalno individualnost. Nihče ne vidi z očmi druge osebe. Sleherni oseba, individualno, prinaša svet v prikazovanje. Dejansko jezik, ki ga uporabljamo, nikdar ne zmore docela preseči individualnosti naših perspektiv. Jezik, kolikor temelji na naši potrebi po sodelovanju, funkcionira z uporabljanjem pomenov, ki izražajo skupne poteze objektov. Toda moje telo, kot moje, ne more biti skupno. Kot moje, je meso, ki me individualizira, me naredi to posebno osebo in ne nekoga drugega. A vsebina naše svobode ne more preprosto biti tisto, kar pridobimo z opazovanjem in oponašanjem. Možnosti, med katerimi izbiramo, ne morejo, če naj bi rezultat naše izbire bila novost – in, z njo, družbena sprememba –, biti dane vnaprej. Novost zahteva, da se premaknemo onkraj ravni, ki jo izražamo z jezikom, ravni, ki oblikuje naš semantični kontekst. Trdim, da zahteva prelom, ki ga edinstvenost utelesenja vnaša v naš semantični kontekst.

*Ključne besede:* utelesenje, telo, jezik, individualnost, družbena sprememba.

**Massimo De Carolis**

**The Neoliberal (Counter)Revolution: Its Parabola and Decline**

**Phainomena XXVI/102-103 (2017), 141–151**

**208**

The crisis that has plagued the global economy since 2008 is now spreading to the social and political spheres, jeopardizing the entire civil order paradigm that has prevailed globally over the past few decades. The idea at the core of this paradigm is that the more society succeeds in reshaping all the basic elements of social life according to the model of the catallactics, the more it becomes civilized and free. According to this model, the order of values is the direct and ever-changing product of competition among all different subjective choices clashing and intersecting on the market. This concept of “civilization” had been developed by neoliberal authors even before World War II and, after a long period of oblivion, it established itself globally at an impressive speed during the last decades. And it is now just as fast declining before our very eyes. What might be the key to the neoliberalism’s astonishing parabola? This essay attempts to answer the question by retracing the process of dynamization of the social order. In the course of the 20<sup>th</sup> century, this process undermined the core of the modern political order, which up until then had been based on the principle of legitimate sovereignty. Neoliberalism was the only serious attempt to respond to crisis and its current decline is revealing the alarming bipolarity between pluralism and re-feudalization that dominates the contemporary social scenario.

*Keywords:* social order, neoliberalism, politics, revolution, crisis.

**Massimo De Carolis**

**Neoliberalna (proti)revolucija: njena krivulja in zaton**

**Phainomena XXVI/102-103 (2017), 141–151**

Kriza, ki svetovno gospodarstvo pesti od leta 2008, se zdaj širi na družbena in politična področja in tako ogroža celotno paradigmo civilnega reda, ki je v zadnjih desetletjih zavladovala nad svetom. V jedru te paradigme leži ideja, da družba postaja bolj civilizirana in svobodnejša, če ji vse temeljne elemente družbenega življenja

---

uspeva preoblikovati sledeč vzorcu katalaktike. V skladu s tem modelom je red vrednot neposredni in spremenljivi produkt tekmovanja med vsemi različnimi subjektivnimi izbirami, ki se bojujejo in križajo na trgu. Takšno pojmovanje »civilizacije« so že pred drugo svetovno vojno razvijali neoliberalni avtorji, v zadnjih desetletjih pa se je, po dolgem obdobju pozabe, s presenetljivo hitrostjo vzpostavilo na globalni ravni. In zdaj pred našimi očmi enako hitro razpada. Kaj bi nemara lahko bilo ključno za osupljivo krivuljo neoliberalizma? Esej na to vprašanje poskuša odgovoriti z rekonstrukcijo procesa dinamizacije družbenega reda. V teku 20. stoletja je ta proces spodkopal jedro modernega političnega reda, ki je dotlej slonel na načelu legitimne suverenosti. Neoliberalizem predstavlja edini resen poskus odgovora na krizo in njegov sedanji zaton razkriva alarmantno bipolarnost pluralizma in re-fevdalizacije, ki obvladuje sodobno družbeno pokrajino.

*Ključne besede:* družbeni red, neoliberalizem, politika, revolucija, kriza.

209

**Lubica Učnik**

**Neoliberalism and Jan Patočka on Supercivilization and Education  
Phainomena XXVI/102-103 (2017), 153–174**

In this paper, I will consider the present conception of knowledge, information and the power of the market as the all-knowing deity that rules the lives of us all. I will revisit Jan Patočka's paper, "Supercivilization and its Inner Conflict," which offers a possible understanding of this new configuration of society. I will suggest that this vision of society is an outcome of the transformation of the mediaeval world into a world defined by modern sciences, whereby our human experience was not simply devalued, but was lost in the new, mathematized universe of modern Newtonian astrophysics. This demarcation of the domain of scientific knowledge opened the way to the quantification of knowledge and its gradual replacement with information in the marketplace of ideas, leaving human experience homeless.

*Keywords:* Jan Patočka, supercivilization, education, knowledge, information, market.

---



**Lubica Učník****Neoliberalizem in Jan Patočka o supercivilizaciji in izobraževanju  
Phainomena XXVI/102-103 (2017), 153–174**

V prispevku obravnavam sedanje dojemanje znanja, informacije in moči trga kot vsevednega božanstva, ki vlada nad našimi življenji. Znova premislim članek Jana Patočke z naslovom »Supercivilizacija in njen notranji konflikt«, ki ponuja možno razumevanje takšne nove konfiguracije znotraj družbe. Zatrjujem, da je tovrstno videnje družbe rezultat transformacije srednjeveškega sveta v svet, kakor ga opredeljujejo moderne znanosti, pri čemer človeško izkustvo ni bilo samo razvrednoteno, temveč se je izgubilo v novem, matematiziranem vesolju moderne newtonske astrofizike. Takšna razmejitev območja znanstvenega znanja je odprla pot kvantifikaciji znanja in njegovemu postopnemu nadomeščanju z informacijami na tržnici idej, kar je človeško izkustvo prepustilo brezdomnosti.

**210**

*Ključne besede:* Jan Patočka, supercivilizacija, izobraževanje, znanje, informacija, trg.

**Urszula Zbrzeźniak****Equality and Emancipation in Education and Politics  
Phainomena XXVI/102-103 (2017), 177–190**

This paper addresses the problem of equality in the process of education. The first part is devoted to the traditional view on education assuming that education as a process is founded on natural inequality. The second part focuses on approaches assuming that the process of education should, contrary to tradition, recognize the fundamental equality between the teacher and the student. The main question posed in the paper concerns the nature of the connection between education and politics, which seems to define the understanding of the significance of education for politics specific to Western societies. It will be argued that, regardless of their differences, both presented models of education – the traditional one, assuming inequality as a necessary element of the

---

educational process, and the modern one treating equality as the fundamental starting point of education – share the same perception of a fundamental interdependence between education and politics.

*Keywords:* equality, politics, education, Rancière, Illich.

**Urszula Zbrzeźniak**

**Enakost in emancipacija v izobraževanju in politiki**

**Phainomena XXVI/102-103 (2017), 117 – 190**

Članek obravnava problem enakosti v procesu izobraževanja. Prvi del je posvečen tradicionalnemu pogledu, ki predpostavlja, da izobraževanje kot proces temelji na naravni neenakosti. Drugi del se osredotoča na tiste pristope, ki trdijo, da bi moral izobraževalni proces, v nasprotju s tradicijo, pripoznati temeljno enakost med učiteljem in učencem. Osrednje vprašanje prispevka zadeva naravo povezave med izobraževanjem in politiko, za katero se zdi, da opredeljuje razumevanje pomena izobraževanja za politiko, kakršno je značilno za zahodne družbe. Dokazujem, da je, ne glede na razlike med njima, obema predstavljenima modeloma – tako tradicionalnemu, ki privzema neenakost kot nujni element procesa izobraževanja, kot modernemu, za katerega je enakost poglavitno izhodišče izobraževanja – skupna predstava o temeljni medsebojni odvisnosti izobraževanja in politike.

**211**

*Ključne besede:* enakost, politika, izobraževanje, Rancière, Illich.

*Povzetke iz angleščine prevedel Andrej Božič*

*Translated from English by Andrej Božič*

---



---

## Addresses of Contributors

**Prof. Dr. Michael Marder**

Ikerbasque Department of Philosophy  
University of the Basque Country (UPV-EHU)  
Spain  
The Humanities Institute  
Diego Portales University (UDP)  
Chile  
michael.marder@gmail.com

**Prof. Dr. Andrzej Gniazdowski**

Institute of Philosophy and Sociology  
Polish Academy of Sciences Nowy Świat 72  
00-330 Warszawa  
Poland  
agniazdo@ifispan.waw.pl

**Prof. Dr. Babette Babich**

Department of Philosophy  
Fordham University  
113 West 60th Street  
10023 New York  
USA  
babich@fordham.edu

**Prof. Dr. Virgilio Cesarone**

Dipartimento di Scienze Filosofiche, Pedagogiche  
ed Economico-Quantitative  
Università degli Studi "G. d'Annunzio" di Chieti-Pescara  
Campus Universitario -  
Via dei Vestini 31  
66100, Chieti  
Italy  
virgilio.cesarone@unich.it

**Prof. Dr. Jesús Adrián Escudero**

Department of Philosophy  
Faculty of Letters  
Autonomous University of Barcelona  
08193 Bellaterra  
Spain  
Jesus.Adrian@uab.cat

**214****Ph. Dr. Candidate Trong Hieu Truong**

Institute of Philosophy  
Ruhr-Universität-Bochum  
Universitätsstraße 150  
44801 Bochum  
Deutschland  
Trong.Truong@ruhr-uni-bochum.de

**Prof. Dr. Victor Molchanov**

Center for phenomenological philosophy  
Department of Philosophy  
Russian State University for the Humanities  
Miusskaja Sq. 6, GSP-3  
125993 Moscow  
Russia  
e-mail: victor.molchanov@gmail.com

---

---

**Dr. Cathrin Nielsen**

Rothschildallee 5  
60389 Frankfurt/Main  
Germany  
c.nielsen@lektoratphilosophie.de

**Prof. Dr. James Mensch**

Department of Philosophy  
Faculty of Humanities  
Charles University in Prague  
U Kříže 8  
158 00 Praha 5  
Czech Republic  
james.mensch@gmail.com

**215**

**Prof. Dr. Massimo de Carolis**

Department of Philosophy  
University of Salerno  
Via Ponte don Melillo  
84084 Fisciano (SA)  
Italy  
decamass@gmail.com

**Dr. Ľubica Učník**

Senior Lecturer in Philosophy School of Social Sciences and Humanities  
Murdoch University  
Perth 6150  
Australia  
L.Ucnik@murdoch.edu.au

---

**Dr. Urszula Zbrzeźniak**

Assistant Professor

Institute of Philosophy

University of Warsaw

Krakowskie Przedmieście 3

00-927 Warszawa

Poland

urszulazbrzezniak@gmail.com

**Ph. Dr. Andrej Božič**

Institute of Humanities Nova revija

Gospodinjska ulica 8

1000 Ljubljana

Slovenia

bozic\_andrej@yahoo.com

---

## Instructions for authors

Manuscripts should be addressed to the Editorial Office.

The paper submitted for publication should not have already been previously published and should not be currently under consideration for publication elsewhere, until the author receives the editorial notification regarding the publication after the completed reviewing procedure, which includes the editorial opinion and the anonymous peer review process. When republishing the paper in another journal, the author is required to indicate the first publication in the *Phainomena* Journal.

Contributions should not exceed 8000 words (45,000 characters).

The title, subtitle and chapter titles of the article should be written in **bold characters**, and the titles of books and journals in *italics*. Authors are required to use double quotation marks in referring to the titles of articles in journals and collected volumes of articles (“ and ”).

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

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

The author should include an abstract of the article of in more than 150 words and with five keywords in the language of the original and in English.

Authors do the proof-reading of their own texts.

For notes and references, only footnotes should be applied. Notes should be indicated by consecutive superscript numbers in the text immediately after the

---



punctuation mark using the automatic footnote feature in Word (e.g. according to Toulmin <sup>3</sup>). Citations and literature should be indicated to the rules applied in the examples listed below (different for monographs and periodical articles):

Stephen Toulmin, *Cosmopolis. The Hidden Agenda of Modernity*, The University of Chicago Press, Chicago 1992, p. 31.

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

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

**218**

Toulmin, op. cit., p. 32.

Ibid., p.15.

The “author-date” style of referencing is also acceptable. The references are cited in the main body of the text by inserting the **author’s surname and year of publication in brackets** at the relevant point (Toulmin 1992: 31). The reference list at the end of text should contain all cited sources in alphabetical order by author’s surname.

Held, Klaus (1989): »Husserls These von der Europäisierung der Menschheit«, in: *Phänomenologie im Widerstreit*, Otto Pöggeler (Hrsg.), (S.) 13–39. Frankfurt/M: Suhrkamp Verlag.

Toulmin, Stephen (1992): *Cosmopolis. The Hidden Agenda of Modernity*, Chicago: The University of Chicago Press. (p.) 31.

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

e-ISSN 2232-6650

UDK 1

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, Tine Hribar, Valentin Kalan, Branko Klun, Dean Komel, Ivan Urbančič+, Franci Zore.

MEDNARODNI ZNANSTVENI SVET/INTERNATIONAL ADVISORY BOARD: Pedro M. S. Alves (Lisbon), Babette Babich (New York), Damir Barbarić (Zagreb), Renaud Barbaras (Paris), Miguel de Beistegui (Warwick), Azelarabe Lahkim Bennani (Fès), Rudolf Bernet (Leuven), Petar Bojanić (Belgrade), Philip Buckley (Montreal), Massimo De Carolis (Salerno), Donatella Di Cesare (Rome), Umesh C. Chattopadhyaya (Allahabad), Gabriel Cercel (Bucharest), Cristian Ciocan (Bucharest), Ion Copoeru (Cluj), Jean François Courtine (Paris), Renato Cristin (Trieste), Alfred Denker (Vallendar), *Mădălina Diaconu* (Wien), Lester Embree (Boca Raton) +, Adriano Fabris (Pisa), Cheung Chan Fai (Hong Kong), Günter Figal (Freiburg), Andrzej Gniazdowski (Warszawa), Klaus Held (Wuppertal), Heinrich Hüni (Wuppertal)+, Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Freiburg), Ilya Inishev (Moscow), Dimitri Ginev (Sofia), Jean Grondin (Montreal), Tomas Kačerauskas (Vilnius), Guy van Kerckhoven (Brussel/Bochum), Richard Kearney (Boston), Pavel Kouba (Prague), Ioanna Kuçuradi (Ankara), Thomas Luckmann (Konstanz)+, Jeff Malpas (Tasmania), Michael Marder (Bilbao), Javier San Martín (Madrid), Viktor Molchanov (Moscow), Liangkang Ni (Guangzhou), Karl Novotny (Prague), Tadashi Ogawa (Kyoto), Žarko Paić (Zagreb), Željko Pavić (Zagreb), Dragan Prole (Novi Sad), Hans Ruin (Huddinge), Antonio Zirióñ Quijano (Ciudad de México), Rosemary Rizo-Patrón Boylan de Lerner (Lima), Tatiana Shchytsova (Minsk), Gunter Scholtz (Bochum), Hans Rainer Sepp (Freiburg), Önay Sözer (Istanbul), Silvia Stoller (Wien), Rainer Thurnher (Innsbruck), Alfredo Rocha de la Torre (Bogotá), Peter Trawny (Wuppertal), Toru Tani (Kyoto), Lubica Učnák (Perth), Helmuth Vetter (Wien), Ugo Vlaisavljević (Sarajevo), Holger Zaborowski (Vallendar), Dan Zahavi (Copenhagen), Bernhard Waldenfels (Bochum), Andrzej Wierciński (Toronto), Ichiro Yamaguchi (Yokohama), Chung-Chi Yu (Kaohsiung).

Tajnik uredništva/Secretary: Andrej Božič

Revija izhaja štirikrat letno/Published quarterly.

Revija objavlja članke s področja fenomenologije, hermenevtike, zgodovine filozofije, filozofije kulture, filozofije umetnosti in teorije znanosti. Recenzentske izvode knjig pošiljajte na naslov uredništva./The journal covers the fields of phenomenology, hermeneutics, history of philosophy, philosophy of culture, philosophy of art, phenomenological theory of science. Books for review should be addressed to the Editorial Office.

NASLOV UREDNIŠTVA/EDITORIAL OFFICE ADDRESS: Andrina Tonkli Komel, Inštitut Nove revije, Gospodinjka 8, 1000 Ljubljana tel. (386 1) 24 44 560, institut@nova-revija.si  
Oddelek za filozofijo (kab. 432b), Filozofska fakulteta, Aškerčeva 2, Ljubljana 1000, tel. (386 1) 2411106

Spletna stran/Website: [www.phainomena.com](http://www.phainomena.com)

IZDAJA/PUBLISHED BY  
FENOMENOLOŠKO DRUŠTVO V LJUBLJANI/PHENOMENOLOGICAL SOCIETY OF  
LJUBLJANA  
INŠTITUT NOVE REVIJE/INSTITUTE NOVA REVIJA

Založba – naročila – avtorske pravice/Publishing house – Orders – Copyright ©

Inštitut Nove revije/Institute Nova revija  
Gospodinjska 8, Ljubljana 1000  
Zanj Tomaž Zalaznik  
tel. (386 1) 24 44 560  
institut@nova-revija.si

Enojna številka: 10 €; dvojna števila: 16 €/Single issue: 10 €; Double issue: 16 €  
Informacije glede naročil: Inštitut Nove revije.  
For subscription informations contact: Institut Nova revija.

Publikacijo sofinancira Javna agencija za raziskovano dejavnost Republike Slovenije.  
Supported by Slovenian Research Agency.

Raziskovalni program P6-0341 (ARRS)  
Research programme P6-0341 (supported by SRA)

Raziskovalni projekt J7-8283 (ARRS)  
Research project J7-8283 (supported by SRA)

Infrastrukturni program I0-0036 (ARRS)  
Infrastructural programme I0-0036 (supported by SRA)

Revija Phainomena je vključena v:/The journal Phainomena is included in:

The Philosopher's Index

Scopus

Sociological Abstracts

Social Services Abstracts

Worldwide Political Science Abstracts

Linguistics and Language Behaviour Abstracts

Internationale Bibliographie der Geistes und Sozialwissenschaften

Internationale Bibliographie der Rezensionen

The Social Science Information Gateway

Humanities International Index

Ulrich's Periodicals Directory

EBSCO

ProQuest

Lektorirala/Proof Reading: Eva Horvat

Oblikoval/Design: Gašper Demšar

Tisk/Printed by: Primitus, d. o. o.

Prelom/Layout: Žiga Stopar