

Filozofija i društvo, godište XXV, broj 4
Izdaje Institut za filozofiju i društvenu teoriju
Kraljice Natalije 45, Beograd, telefon: +381 11 2646242
institut@instifdt.bg.ac.rs
www.instifdt.bg.ac.rs

IZDAVAČKI SAVET / INTERNATIONAL ADVISORY BOARD

Petar Bojanić Beograd; Miran Božović Ljubljana; David Chandler London;
Igor Cubarov Moskva; Mario de Caro Roma; Ana Dimiskovska Skopje;
Aleksandar Fatić Beograd; Markus Gabriel Bonn; Christoph Hubig
Darmstadt; Kornelia Ičin Beograd; Dejan Jović Zagreb; Jean François
Kervegan Paris; Cornelia Klinger Wien; Nicholas Onuf Miami; Snježana
Prijić-Samardžija Rijeka; Luca Taddio Udine; Ilija Vujačić Beograd; Alenka
Zupančič Ljubljana

REDAKCIJA ČASOPISA / EDITORIAL BOARD

redakcijafid@instifdt.bg.ac.rs

Ana Birešev, IFDT; Dušan Bošković, IFDT; Maurizio Ferraris, Facoltà di Lettere
e Filosofia dell'Università degli Studi di Torino; Peter Klepec, Slovenska
akademija znanosti in umetnosti; Slobodan Perović, Filozofski fakultet,
Univerzitet u Beogradu; Mirjana Radojičić, IFDT; Jelena Vasiljević, IFDT

Urednik izdavačke delatnosti

Predrag Krstić

Glavni i odgovorni urednik / Editor in Chief

Rastko Jovanov

Sekretari redakcije

Srđan Prodanović, Biljana Albahari

Dizajn: Milica Milojević

Lektura i korektura: Lektorsko odeljenje Službenog glasnika; Edvard Đorđević

Grafička obrada: Nina Popov

Štampa: Colografx, Beograd

Tiraž: 300. Časopis izlazi četiri puta godišnje.

Cena 350 dinara; godišnja pretplata 1200 dinara.

Objavlivanje časopisa finansijski pomaže Ministarstvo prosvete, nauke
i tehnološkog razvoja Republike Srbije.

Radove objavljene u časopisu nije dozvoljeno preštamovati, u celini
ili u delovima, ukoliko nije naveden izvornik.

Pun tekst brojeva Filozofije i društva može se naći na sledećim adresama:

www.instifdt.bg.ac.rs/fid.html

www.doiserbia.nb.rs

www.ceeol.com

www.komunikacija.org.rs

<http://obavezni.digital.nb.rs/izdavac/institut-za-filozofiju>

Univerzitet u Beogradu
Institut za filozofiju i društvenu teoriju

FILOZOFIJA I DRUŠTVO

broj 4, 2014.
godište XXV

Beograd 2014.
YU ISSN 0353-5738 UDK 1+316+32
3

HERMENEUTISCHE HORIZONTEN | Željko Radinković (ed.) |

HERMENEUTIČKI HORIZONTI

- 3 Einleitende Betrachtung
Reč priređivača
- 5 Andreas Luckner
Radikale Hermeneutik. Zur Geschichtlichkeit der Philosophie als Sache des Verstehens
Radikalna hermeneutika. O povesnosti filozofije kao stvari razumevanja
- 21 Andreas Kaminski
Sein und „als“. Notizen zu einer Denkfigur in Heideggers Werk
Biće i „kao“. Beleške o jednoj misaonoj figuri u Hajdegerovom delu
- 29 Ildikó Trostel
Dilthey und die Hermeneutik. Überlegungen zu einem spannungsgeladenen Verhältnis
Diltaj i hermeneutika. Razmatranja o odnosu punom tenzija
- 50 Klaus Wieglerling
Grundprobleme einer Hermeneutik der Leiblichkeit in Zeiten der Transformation des menschlichen Körpers
Osnovni problemi hermeneutike putenosti u doba transformacija ljudskog tela
- 69 Željko Radinković
Ethik und Grenzen der narrativen Hermeneutik des Selbst von Paul Ricœur
Etika i granice narativne hermeneutike sopstva Pola Rikera

PHILOSOPHICAL PRACTICE | Aleksandar Fatić (ed.) |

FILOZOFSKA PRAKSA

- 87 Rastko Jovanov
Philosophy and War: Hegel's Therapeutic Movement of Spirit
Filozofija i rat: terapeutsko kretanje duha u Hegelovoj filozofiji
- 105 Aleksandra Bulatović
Well-being, Capabilities, and Philosophical Practice
Blagostanje, sposobnosti i filozofska praksa

STUDIES AND ARTICLES

STUDIJE I ČLANCI

- 123 Ivan Matić
Social Discord as the Foundation of Republicanism in Machiavelli's Thought
Društvena disharmonija kao temelj republikanizma u Makijavelijevoj misli
- 146 Nikola Dobrić
On Some Problems of Meaning – Polysemy Between Sense Enumeration and Core Meaning Paradigms
O nekim problemima značenja – polisemija između paradigme nabranja značenja i paradigme centralnog značenja



- 164 Tamara Petrović-Trifunović and Ivana Spasić
Patriotism and Cosmopolitanism in Intellectual Discourse: *Peščanik* and *Nova srpska politička misao*
Patriotizam i kosmopolitizam u diskursu intelektualaca: *Peščanik* i *Nova srpska politička misao*

INTERVIEWS

INTERVJUI

- 191 Ana Birešev, Mark Losoncz and Aleksandar Matković
Éric Fassin – La pensée de/et la politique au-delà des alternatives insatisfaisantes
Erik Fasan – Misao i politika/o politici iznad nezadovoljavajućih alternativa
- 201 Submission Instructions
Uputstvo za autore

HERMENEUTISCHE HORIZONTEN

HERMENEUTIČKI HORIZONTI

I

Željko Radinković (ed.)

Einleitende Betrachtung

Der Themenblock widmet sich dem Problemfeld Hermeneutik. Dabei wurde bewusst auf eine thematische Einschränkung innerhalb dieses Problemfeldes verzichtet, um auf diese Weise zu versuchen, die Breite und die Vielfältigkeit des hermeneutischen Ansatzes zu dokumentieren. Und in der Tat reichen die fünf Beiträge von der Behandlung der klassischen hermeneutischen Themen und Autoren bis zu neueren Fragen nach der Verbindung der Hermeneutik mit den Themen Ethik, Leiblichkeit und Technik. Einst – insbesondere in den sechzigern und siebziger Jahren des vorigen Jahrhunderts – ein Zentralbegriff der Diskussionen um die erkenntnistheoretische Legitimierung der Sozial- und Geisteswissenschaften wird die hermeneutische Fragestellung zunehmend über die Grenzen der Fragen nach der Spannung zwischen Wahrheit und Methode sowie dem emanzipatorischen Potenzial der Hermeneutik auf die Fragen der Technikfolgenabschätzung, der Angewandten Ethik, der Narrativität, des Post- und Transhumanismus usw. ausgeweitet. Der Beitrag von Andreas Luckner entfaltet das Konzept der radikalen Hermeneutik, indem es sich von den vergägenständlichenden Tendenzen und antinomischen Positionen innerhalb der Philosophie der Geschichte absetzt. Andreas Kaminski stellt die Frage nach der systematischen Funktion der „Als-Struktur“ im Werk von Martin Heidegger, um ihre Bedeutung zu klären. Ildiko Trostel kritisiert die von Hans-Georg Gadamer geprägte hermeneutische Sicht auf die Philosophie von Wilhelm Dilthey und möchte eher ihren handlungstheoretischen Charakter hervorheben. Klaus Wiegerling thematisiert die Orientierungsfunktion der Hermeneutik in Zeiten der wachsenden und neuartigen technischen Herausforderungen an den menschlichen Körper. Željko Radinković gibt eine Einsicht in die Hermeneutik des Selbst von Paul Ricœur und die darin entfaltete Rolle der Narrativität für die ethische Aufwertung der Hermeneutik.

Hiermit möchten wir uns bei den Autoren für die zur Verfügung gestellten Texte herzlich bedanken.

Andreas Luckner
Institut für Philosophie Stuttgart

Radikale Hermeneutik. Zur Geschichtlichkeit der Philosophie als Sache des Verstehens

Zusammenfassung *Der Beitrag prüft die Frage nach der Verwiesenheit der Philosophie auf eigene Geschichte und wendet sich der geschichtsphilosophischen Antinomie der sog. teleologischen und historischen Sichtweisen. Beiden ist es gemeinsam, dass sie eine vergegenständlichende Vorstellung von Geschichte haben. Die teleologische Sichtweise ist um die geschichtliche Kontinuität bemüht und tendiert dogmatisch dazu, die einzige Wahrheit des geschichtlichen Geschehens zu sein. Die historische Position ist eine relativistische Sichtweise und ist bestrebt, die geschichtlichen Besonderheiten hervorzuheben. Beide Positionen schreiben dem Gegenstand „Geschichte“ bloß unterschiedliche Charakteristiken zu. Hier wird die These vertreten, dass das Verstehen etwa einer philosophischen Schrift als das Verstehen des offenen Kontextes, in dem ein Interpretant steht, begriffen werden soll. Die Geschichte ist Produkt unserer Welt, nicht umgekehrt. Der Situationismus der so verstandenen radikalen Hermeneutik ist aber nicht relativistisch. Die Interpretationen haben ihre Gültigkeit, nur insofern sie die Situation des Interpreten betreffen, d. h. insofern sie als Antworten auf bestimmte Fragen verstanden werden. Dem entspricht am ehesten eine genealogische Betrachtungsweise, die sich für die Herkunft der geschichtlichen Phänomene interessiert.*

Schlüsselwörter: *Philosophie der Geschichte, Hermeneutik, Teleologie, Historismus, Genealogie, Hegel, Gadamer, Heidegger, Benjamin*

5

I Zur Antinomie der Philosophiegeschichte

Nach Hegels Ausführungen in seinen *Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie* soll die in der politischen Historiographie gängige Unterscheidung von Geschichte als dem Gesamt der *res gestae* – der Begebenheiten und Taten – und Geschichte als „*historia rerum gestarum*“ – als der geordneten Erzählung dieser Begebenheiten – für die Geschichte der Philosophie nicht gelten, weil die *res gestae* des Denkens immer schon *historiae* seien: „Bei der Geschichte der Philosophie sind nicht die Geschichtsschreiber Quelle, sondern die Taten selbst liegen uns vor; das sind die philosophischen Werke selbst.“ (Hegel 1971: 132). Demnach muß man sagen: Philosophiegeschichte studieren hieße zunächst einmal, sich an die Werke zu halten. Mehr noch: Manche sind der Meinung, daß der Gegenstand der Philosophie nicht anders denn über die Reflexion ihrer eigenen Geschichte zugänglich ist. Anders als ein heutiger Arzt, der auch gut praktizieren kann, wenn er Galens Schriften nicht kennt, ist ein ernstzunehmender heutiger Philosoph ohne Kenntnisse etwa der Schriften Kants schwer vorstellbar.

6

Aristoteles aber, zum Beispiel, hatte keine Kenntnisse von Kants Schriften. Dies ist (noch nicht einmal) eine Binsenweisheit, und doch macht sie auf das Problem der Geschichte der Philosophie aufmerksam, wenn diese Geschichte, wie immer sie auch erzählt wird, als der eigentliche Gegenstand der Philosophie gelten soll. Philosophie hätte schließlich niemals entstehen können; auch wenn er eine Fiktion darstellt: der allererste „philosophische“ Gedanke war von einer Philosophiegeschichte unbeleckt. Und: haben nicht etwa Ludwig Wittgenstein, die Phänomenologen oder auch Walter Benjamin gezeigt, daß man auf andere Weise philosophieren kann, in Auseinandersetzung mit dem, was wir hier und heute erfahren, was wir buchstäblich hören und sehen können? Ist nicht, wie die Hegelsche These ja auch nahelegt, die Geschichte der Philosophie abhängig von der Entstehung von philosophischen *Schriften*? Selbst dann, wenn man die Koinzidenz der historia mit den *res gestae* in der Philosophie unterschreibt, ist es noch sinnvoll, diese Unterscheidung zu treffen: nehmen wir einmal an, es gäbe einen geschlossenen Textkorpus, also das Gesamt der *res gestae* der Philosophie, dann gibt es immer noch verschiedenste Möglichkeiten, *historiae* zu entwerfen. Das weitaus größere Problem entsteht freilich, wenn wir daran denken, daß diese Textkorpus seinerseits abhängig ist von einer philosophiehistorischen Perspektive, die dafür verantwortlich ist, was überhaupt als ein philosophischer Text gilt und was nicht. Es sind dieselben *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, in der Hegel, wie auch an anderen Stellen betont, daß jede Philosophie Philosophie ihrer Zeit sei¹; demnach ist auch jede Philosophiegeschichte diejenige ihrer Zeit ist.

Philosophie geht nicht im philosophischen Schrifttum auf, im Gegenteil, wenn Philosophie etwas mit Denken zu tun hat: wir fangen zumeist erst an zu denken, wenn wir das Buch in unseren Händen sinken lassen. Inwiefern ist aber dann die Philosophie überhaupt auf ihre Geschichte verwiesen? Oder gibt es etwa Philosophie sogar nur, das andere Extrem, wenn sie mit ihrer eigenen Geschichte bricht?

Es gibt eine idealtypische Unterscheidung zweier Ansichten von (Philosophie-)geschichte, die antinomisch aussieht, insofern beide Ansichten auf keiner Grundlage vereinbar zu sein scheinen: ich nenne die beiden Idealtypen erstens die „teleologische“ und zweitens die „historistische“ Position. Die teleologische konstruiert die Philosophiegeschichte als eine Geschichte des Selben: *Eine Philosophie* ist es, die sich da entwickelt, oder wo nicht entwickelt, zumindest einen Gang bildet. Die „Philosophie im

1 Hegel 1971: 65: „Jede Philosophie ist Philosophie ihrer Zeit, sie ist Glied in der ganzen Kette der geistigen Entwicklung“.

Wandel der Zeiten“, das „Problem der Zeit im Gang durch die Jahrhunderte“, sind Ausdrücke, die eine solche Geschichtsvorstellung exemplifizieren. Die Philosophiegeschichtsschreibung hat hierbei nichts anderes zu tun, als ihrerseits einen Text anzufertigen, der diesen Entwicklungsgang nachzeichnet. Ein Merkmal dieser Sichtweise ist, daß das eigene Wissen, sofern es sich in dieser von ihm gewußten Geschichte selbst positioniert, immer schon an der Spitze des Geschehens, als dessen letzter Exponent steht, was zugleich das Telos des Prozesse (ein anderes ist nicht sichtbar) ausmacht. Das Wissen dieser Philosophiegeschichte kann daher höchste Wahrheit für sich beanspruchen, weil es gleichsam der Weisheit letzter Schluß ist. Die teleologische Position hat daher den Ruf, dogmatisch zu sein, da sie das eigene Wissen verabsolutiere. Die Verlockung dieser Sichtweise, die im allgemeinen Hegel zugeschrieben wird, ist offensichtlich: nicht nur findet äußerlich eine Ordnung des chaotischen Durcheinanders von Lehrmeinungen, Texten, Debatten usw. statt, welche Orientierung und damit Sicherheit im Denken verschafft, sondern es wird hier - die Innenseite des Denkens betreffend - dem „Instinkt der Vernunft“ Rechnung getragen, der nach Hegel bekanntlich auf die *eine* Wahrheit aus ist.

7

Der Historist will uns dagegen eine Geschichte des Anderen erzählen. Für ihn sind die Texte eingebunden in *jeweilige* Kontexte, die sich nicht oder zumindest nicht von vorneherein in einen historischen „Gang“ einpassen lassen². Der (typische) Historist ist dabei letztlich an der Vielfalt von Denkmöglichkeiten interessiert, die genau dann verloren gehen, wenn sie in teleologischer Manier in den Dienst eines historischen Gangs gestellt werden. Der Historist hat den Ruf, letztlich eine relativistische Haltung einnehmen zu müssen, weil er ja die eine sich geschichtlich entwickelnde Wahrheit zugunsten der vielen, jeweiligen Wahrheiten opfert. Dieses Manko kann er aber locker durch die Vielfalt der positiven, von ihm einfach aufzunehmenden Denkansätze ausgleichen, die einem mehr praktischen Bedürfnis entspricht, das ich mal ganz kurz mit „Freiheit des Denkens“ titulieren möchte.

Wenn man sich die Negativseite dieser „Grundantinomie“ anschaut, liegt der Wunsch nahe, einen Platz zwischen der Kontinuitäten zeichnenden teleologischer Geschichtsphilosophie und dem die Besonderheiten bzw. Einzigartigkeiten betonenden Historismus, d. h. zwischen der Skylla des Dogmatismus und der Charybdis des Relativismus zu finden.

² Auch diese Position läßt sich aufgrund der Situiertheit einer jeden Philosophie in ihre Zeit auf Hegel zurückführen, weshalb man Hegel vielleicht nicht einem dieser beiden Positionen zuordnen sollte.

Der listenreiche Odysseus würde empfehlen, sich näher an die Charybdis des Relativismus zu halten, von der man, wie man bei Homer nachlesen kann, zwar verschlungen, aber auch wieder ausgespien wird. Am Schluß meines Beitrags möchte ich einen solchen Vorschlag machen. Zuvor muß ich aber einen kleinen Umweg nehmen, den der noch listenreichere Kant aufzeigte. Nach seiner *Kritik der reinen Vernunft* ist es bekanntlich so: Wenn man es mit widerstreitenden Positionen zu tun hat, zwischen denen zu entscheiden unmöglich erscheint, sollte man zunächst danach suchen, was dafür verantwortlich ist, daß überhaupt eine Antinomie zustandekommt.

8

Was ich demnach im folgenden angehen möchte, ist nicht die Lösung der hier vorgestellten Probleme, sondern deren Unterminierung: Es ist, so meine These, die vergegenständlichende Vorstellung dessen, was Geschichte ist, die uns diese Probleme generiert. Diese Vergegenständlichung ist notwendig, um eine Philosophiegeschichte überhaupt schreiben zu können, der Entwurf einer bestimmten Philosophiegeschichte ist nichts anderes als eine solche Vergegenständlichung. Sie ist allerdings nicht notwendig und sogar hinderlich, wie ich andeuten möchte, um die *Geschichtlichkeit* einer philosophischen Schrift zu verstehen. Dabei verstehe ich unter „Geschichtlichkeit“ eines Textes nicht den Umstand, daß er einer ihm vorgeordneten Geschichte koordinierbar ist, sondern seinen offenen Kontext, der ihn als in einer bestimmten Situation stehend verstehbar macht, so daß er als Versuch einer Antwort auf eine ungeklärte Frage (deshalb „offener“ Kontext) erscheint. Philosophiegeschichtsschreibung ist die Rekonstruktion eines geschlossenen Kontextes der das zu Verstehende fest umschließt und ihn auf eine bestimmte Weise mit Sinn auszeichnet unterschiedet sich von einem hermeneutischen Verfahren, das an der Produktion der Fraglichkeit orientiert ist, was die konstruierten geschlossenen Kontexte gerade aufzubrechen versucht sein muß.

Hier also mein kantischer Vorschlag, der weniger auf eine Vermittlung von teleologischer und historistischer Philosophiegeschichtsschreibung hinausläuft, sondern diese Alternative im Interesse der Rettung des Phänomens des Verstehens unterläuft: Beiden Positionen, der teleologischen wie der historistischen, ist eine Perspektive *auf* die Geschichte gemeinsam, so unterschiedlich sie diese jeweils auch konstruieren. Diese (unexplizierte) Perspektive, die einen *Gegenstand* „Geschichte“, hier genauer „Philosophiegeschichte“ generiert, ist der Grund für die Antinomie. Wie in der transzendentalen Dialektik Kants entsteht auch hier die Antinomie nur deswegen, weil eine Totalität („die Geschichte“) prädikativ bestimmt wird, sie also gleichsam „von außen“ etwas zugesprochen bekommt, was

sie unterscheidbar macht von anderen möglichen Geschichten. Dies sollte bei Totalitäten wie „das Sein“, „die Welt“ und eben auch „die Geschichte“ unterlassen werden, denn sonst geht deren Totalitätscharakter - der gerade in der *Bestimmbarkeit*, nicht in der Bestimmtheit liegt - verloren und sie werden zu mysteriösen Gegenständen. Wenn Geschichte in diesem Sinne gegenständlich, d. h. mit *bestimmten* Eigenschaften wie z. B. Kontinuität oder Diskontinuität versehen aufgefaßt wird, entstehen die antinomischen Positionen, die jede mögliche Entscheidbarkeit ausschließen. So wie „Welt“ als die Idee der Gesamtheit aller möglichen Erfahrungen niemals selbst Gegenstand der Erfahrung sein kann, so ist auch „Geschichte“ als die Idee der Gesamtheit aller wirklichen Begebenheiten niemals selbst eine wirkliche Begebenheit.

In beiden Fällen heißt dies aber, und so komme ich zur Hermeneutik, daß der Philosophiegeschichte ein bestimmtes Verständnis von Geschichte immer schon vorangehen muß. Nun kann man sagen: dieses Verständnis ist doch seinerseits wiederum historisch, d. h. von einer diesem Verständnis im Rücken liegenden Geschichte bewirkt. Ja, das ist richtig, deswegen kann es eine Geschichte der Philosophiegeschichtsschreibung geben.³ Diese Geschichte ist nun aber nicht etwa die wahre oder die eigentliche, sie ist nurmehr der Rahmen, in dem etwas anderes, bisher nicht Expliziertes sichtbar werden kann.

9

II Situationismus

Zunächst möchte ich festhalten, daß in der hier dargestellten Antinomie - jenseits von aller Phänomenalität, wie uns überhaupt etwas als „geschichtlich“ sich darbietet - Geschichte schon als dasjenige verstanden wird, was sich einerseits hinsichtlich eines identischen Prinzips (z. B. Geist oder Kultur usw.), andererseits hinsichtlich je differierender Weltansichten, aber beidesmal als ein *Tableau* entwerfen läßt.

Dagegen ist zu sagen und ich behaupte, daß nur dieser Gedanke die Antinomie aufzulösen vermag, wenn es mir gelingt, ihn zu explizieren: Die Geschichtlichkeit steckt im zu Verstehenden, nirgends sonst. Geschichte, als der Totalbegriff dessen, was erfahren wurde, ist demnach eine Dimension

³ Prinzipiell lassen sich diese „Historisierungen“ auf immer höheren Stufen wiederholen: Nimmt man die Bücher von Lucien Braun (*Histoire de l'histoire de la philosophie*, Paris 1973), Martial Gueroult (*Dianoématique, Livre 1: Histoire de l'histoire de la philosophie*, Paris 1984 ff.) und Ulrich Johannes Schneider (*Die Vergangenheit des Geistes. Eine Archäologie der Philosophiegeschichte*, Frankfurt a. M. 1990), so könnte man schon eine kleine Geschichte der Philosophiegeschichtsschreibungsgeschichte konstruieren.

unserer Welt, nicht aber ist unsere Welt die Gegenwart oder gar das Produkt einer ihr vorangehenden und sie letztlich umfassenden Geschichte.

Demnach ist die Vorstellung, daß wir immer schon in einer Geschichte stünden, durchaus angewiesen auf die Vorstellung eines Tableaus Geschichte, auf dem sich wie auf eine leere Tafel die Begebenheiten einzeichnen. Um im Bild zu bleiben: die Tafel stellen wir. Geschichte ist daher die Weise, in der sich die Welt, in der wir immer schon stehen, zeitigt⁴.

Grundsätzlich heißt dies zunächst nur, daß Geschichte bzw. Vergangenheit eine Dimension *unserer* Welt ist, nicht aber die Welt, in der wir leben, gleichsam ein Produkt der Geschichte ist, so daß sich in der gängigen Vorstellung von Geschichte als Geschehensraum eine geschichtliche Welt an die andere reihen könnte⁵. Der Unterschied der beiden antinomischen Positionen ist dann lediglich der, wie diese Welten aufeinander folgen: bei der geschichtsphilosophischen Perspektive sind sie wie an einer "Kette" aufgereiht (Hegel benutzt diesen Ausdruck explizit), in der historischen gibt es die Perlen sozusagen einzeln (Ranke's Behauptung: "Jede Epoche ist unmittelbar zu Gott"⁶) Geschichtlichkeit ist dagegen eine Dimension unserer Welt und es gibt nur diese. Dieser Zug unserer Welt ist die eigentliche Sache des Verstehens, also das worum es dem Verstehen geht, denn in diesem geschichtlichen Zug des Bedeutungsgefüges der Welt liegen die Möglichkeiten unseres Daseins beschlossen, die durch das Verstehen erschlossen werden. Dabei ist es für den Hermeneuten, der seine Situativität ernst nimmt, zunächst einmal völlig unerheblich, woher diese kommen; um es einmal überspitzt zu formulieren: Für die Sache des Verstehens ist es egal, ob die Daseinsmöglichkeiten durch eine Wirkungsgeschichte im Sinne Gadamers in unsere Situation gelegt wurden oder ob ein höheres Wesen diese Situation mit ihren Daseinsmöglichkeiten vor fünf Minuten - zusammen mit all den Gedächtnisinhalten der ihn ihr Befindlichen - aus Spaß oder Niederträchtigkeit erschaffen hat. Aus der Situation heraus ist dies zudem auch gar nicht entscheidbar. Verstehen

10

4 Diesen Gedanken findet sich bei so verschiedenen Denkern wie Benjamin und Heidegger. Beispiele: Benjamin 2010; Heidegger 1977: II. 5.

5 Ich gehe nicht davon aus, daß es eine bessere oder angemessener Redeweise von Geschichte geben kann als die in der räumlichen Metaphorik. Insofern wir einen Gegenstand Geschichte verhandeln, können wir gar nicht anders reden; es geht mir vielmehr darum, die Geschichte als Gegenstand aufzulösen bzw. Geschichtlichkeit nicht als abkünftig aus einem Gegenstand Geschichte zu betrachten, sondern andersherum, Geschichte als Gegenstand als abkünftig aus der Geschichtlichkeit des Daseins (die u. a. auch seine Räumlichkeit umfaßt) zu betrachten. Die räumliche Metaphorik ist daher nicht zu vermeiden, aber kritisch einem bestimmten Vortellungstyp zuzordnen.

6 Ranke 1971: 59f.

und Auslegung gehen jeder Vorstellung dessen, „wie die Geschichte verlaufen ist“ oder „wie es eigentlich gewesen ist“, immer voraus.

Was ist also vor diesem Hintergrund überhaupt Hermeneutik? Zunächst einmal sind Wörter auf -ik, wie Ethik, Politik, Technik und eben auch Hermeneutik Familiennamen für durchaus verschiedene Praxen, die nicht unbedingt einen gemeinsamen Wesenszug haben müssen (ich erinnere an Wittgensteins Überlegung zur Familienähnlichkeit)⁷. Dabei ist die hermeneutische Ausgangssituation die des Nicht-Verstehens, der Fremdheit des Interpretandums, also zum Beispiel eines Textes: andernfalls gäbe es kein Bedürfnis nach Hermeneutik. Gadamer beschrieb den hermeneutischen Vorgang damit, daß unsere Vorurteile angesichts dieser Fremdheit suspendiert werden und Hermeneutik daher nichts anderes als die Aneignung dieses Fremden unter Wahrung seiner Differenz ist, d. h. so, daß wir die (unbestimmte) Fremdheit zu einer bestimmten bzw. bestimmbaren Andersheit transformieren (Gadamer 2010: 270). Woher aber rührt aber die Fremdheit eines Textes, eines Bauwerks usw.? Bei Gadamer ist es zunächst der *Zeitenabstand*, der dafür maßgeblich ist. Zwar schreibt Gadamer, daß der Abstand der Zeit „nicht ein gähnender Abgrund, sondern ausgefüllt durch die Kontinuität des Herkommens und der Tradition, in deren Lichte uns alle Überlieferung sich zeigt“ (Gadamer 2010: 302), ist.. Die geschichtliche Distanz soll Voraussetzung dafür sein, um zu verstehen. Wir verstehen, insofern wir diese Distanz als durch ein Überlieferungsgeschehen überbrückt betrachten und damit rücken wir verschmelzend mit dem fremden Sinnhorizont als Verstehende in dieses Geschehen ein. Das Problem ist hier die Voraussetzung des Geschichtsverlaufs, die hier Gadamer zwischen die Mühlsteine unserer antinomischen Alternative bringt. Gadamer selbst hat diese Schwierigkeit des Gedankens einer Voraussetzung von Zeitenabstand (und der damit verbundenen Investition wenn nicht sogar Investitur eines *Gegenstands* Geschichte) selbst bemerkt: In der sechsten Auflage von *Wahrheit und Methode* im Rahmen der Werkausgabe von 1990 heißt es: „Oft vermag der Zeitenabstand die eigentlich kritische Frage der Hermeneutik lösbar zu machen, nämlich die *wahren* Vorurteile, unter denen wir *verstehen*,

7 Zudem ist die Frage „Was ist Hermeneutik?“ zudem eine reichlich unhermeneutische Frage, Bestenfalls ließe sich Hermeneutik als ein Verfahren charakterisieren, welches verbietet, über Gegenstände, also auch die Hermeneutik, im allgemeinen zu sprechen; sie versucht, die Besonderheit oder gar Individualität von etwas zu verstehen. Der Text ist dabei niemals nur Gegenstand, er entsteht gewissermaßen erst in der Auslegung. *Die Hermeneutik* ist daher wahrscheinlich mitsamt ihrer Geschichte, wie Istvan Féher sagt, eine (freilich beeindruckende) Erfindung Gadamers.

von den *falschen*, unter denen wir *mißverstehen*, zu scheiden.“⁸ Diese Stelle hieß in den vorangehenden Auflagen: “Nichts anderes als dieser Zeitenabstand vermag die eigentlich kritische Frage lösbar machen” (vgl. die Fußnote in der sechsten Auflage: “es ist Abstand - *nicht nur Zeitenabstand* - was diese hermeneutische Aufgabe lösbar macht“ [Hervorhebung von mir, A. L.] Nur so kann sich Gadamer der aporetischen, geradewegs in unsere Antinomie führenden Frage erwehren, worin der „Zeitenabstand“ besteht. In der entschärften Fassung gibt es nämlich nun die Möglichkeit zu sagen, daß der zeitenabstand durchaus selbst etwas ist, was eine Dimension *unserer* Welt ist: er ist selbst konstituiert. Einen Text oder Tempel als Verweis auf eine vergangene Welt aufzufassen, ist ein Erfordernis der Interpretensituation; das indiziert schon der einfache Umstand, daß ein Tempel völlig ohne diesen Bezug auf eine vergangene Welt ein Ding unserer Welt sein kann (man spricht dann vom „Ausverkauf der Kultur“). Fremdheit bzw. Eigenheit, Andersheit bzw. Gleichheit sind keine Prädikate eines Textes oder eines Tempels, sondern Prädikate des Verhältnisses zu Texten und Tempeln. Der hermeneutische Impuls, etwas verstehen zu wollen, daß einem zunächst fremd ist, läßt sich daher nicht zurückführen auf einen durch eine reifizierte Geschichte nahegelegten Zeitenabstand. Was bedeutet dies für das Verhältnis von Philosophiegeschichte und Hermeneutik?

Die Situation des Nicht-Verstehens oder vielleicht besser: des Nicht-Verstanden-Habens besteht zunächst einmal darin, daß unsere Vorurteile zunächst einmal in Frage gestellt sind. Daß dies durch die Geschichte selbst initiiert würde, läuft letztlich auf die hegelianisierende Vorstellung hinaus, daß die Tradition geisterhaft mit sich selbst durch uns ein Gespräch führt. Dies *kann* nur gedacht werden mit einem reifizierten Geschichtsverständnis, Geschichte - und insbesondere Philosophiegeschichte - wird dadurch gleichsam selbsttätig und wir Interpreten sind lediglich Exponenten des Geschehens.

⁸ Gadamer 2010: 304; Interessant hierzu auch die Auslassung in der Einführung zum Zweiten Band der Werkausgabe, der die Ergänzungen und Weiterführung von *Wahrheit und Methode* enthält: „Es wäre der Sache angemessener gewesen, zunächst in einer allgemeineren Form von der hermeneutischen Funktion des Abstandes zu sprechen“ (Gadamer 1999: 9), was eben bedeutet, daß „Zeitenabstand“ auch für Gadamer ein sehr problematischer Begriff geworden war. Die Schwierigkeit auf die Gadamer anspielt ist ja die des Phänomens des Nichtverstehens zum Beispiel zeitgenössischer Kunst (vgl. Ebd.), zu der kein „Abstand“ besteht, weshalb wir sie oft nicht verstehen. Aber gerade dieses Beispiel zeigt für mich, daß das Nicht-verstehen als Ausgangslage des hermeneutischen Tuns gerade auf die Gemeinsamkeit der Situation verwiesen ist und nicht auf den Abstand. Hermeneutik ist dann eine Art Distanzschaffung. Sie ist es also auch, welche den „Zeitenabstand“ generiert.

Wenn man sich aber dieser substantiellen Geschichtsvorstellung enthält, und die oben genannte antinomische Konsequenz leitet dazu an, ist diese scheinbar zwischen Gechichtsphilosophie und Historismus vermittelnde Position der philosophischen Hermeneutik selbst gar nicht denkbar. Aus dieser Warte ist die Vorstellung der Wirkungsgeschichte selbst ein (dann letztlich im Prozeß der Aneignung des Fremden unthematisierte) „Übervorurteil“, das niemals suspendiert werden kann (d. h. man kann es nicht verstehen). Mit Derrida und Heidegger muß sich dann die Verstehenssituation gerade als ein Bruch mit der Tradition, als deren De(kon)struktion begreifen. Bekanntlich hat diese Entgegnung Gadamer wiederum veranlaßt, dem Verstehen seine Universalität zu vindizieren⁹: Auch das Brechen der Tradition ist demnach als hermeneutische Praxis dem Ermöglichungsgrund des Vertehens, der Wirkungsgeschichte unterstellt. Dazu ist es notwendig und Gadamer betont dies, daß die „Wirkungsgeschichte“ nicht als eine Art „Übersubjekt“ aufgefaßt wird.

13

Wie dem auch immer sei: Das *Phänomen* Verstehen (ohne das wir zunächst wüßten, wie es zustandekommt) kann sich nur aus der Situation des Nicht-Verstehens heraus bilden. Das wird - glaube ich - kein Hermeneutiker bestreiten wollen. Bevor man das Verstehen verstehen will, sollte man sich daher vielleicht ersteinmal um das Nicht-Verstehen kümmern. Was ist, wenn wir etwas nicht verstehen, bzw. nicht verstanden haben?

Ein Beispiel aus dem Verstehen alltäglicher Redeweisen: Wenn jemand zu mir sagt: „Es wird regnen“ während die Sonne scheint und kein Wölkchen am Himmel sich zeigt, werde ich dies nur in den allerwenigsten Kontexten als eine metereologische Aussage verstehen können (auch wenn es regnet und jemand sagt „es regnet“ gehe ich nicht davon aus, daß er mir lediglich berichten will, daß es regnet). Nehmen wir an, zunächst einmal verstehe ich *nicht*, was er mir sagen will: dennoch bin ich hier nicht hilflos: der Situationskontext (wozu die charakterlichen Eigenheiten von mir und dem anderen gehören, unser Verhältnis zueinander, alle möglichen Umstände, in denen diese Aussage getroffen wurden usw) ist gleichsam der Boden, in dem die Spur ausgelegt wird, die ich verfolgen kann, um zu verstehen. Ohne diese Kontextualität, ohne die Situierung in einer Welt, ist es völlig aussichtslos, den Sinn dieser Aussage zu finden. Innerhalb dieses Kontextes jedoch kann ich, je nachdem, die Äußerung als Warnung davor, ohne Schirm aus dem Haus zu gehen, auffassen oder als Ausdruck der Zuversicht, daß die Hitze bald aufhören wird oder als

9 Vgl. Gadamer 1999: 361-372 (=Destruction und Dekonstruktion [1985]), v. a. 370f.

Ausdruck der Kontemplation eines Melancholikers, der selbst hinter dem strahlenden Sonnenschein die Traurigkeit eines Regentages erblickt oder als Ausdruck der Angst davor, daß der Kinderwagen wieder nass wird, wenn ich ihn wieder vergesse, unter das Dach zu stellen usw. ad inf. Das Phänomen, daß sich dann, wenn man etwas nicht bzw. nicht gleich versteht, viele verschiedene Auslegungen „andrängen“, die sich auch überhaupt nicht ausschließen müssen, verweist darauf, daß die Vorurteilsstruktur des Verstehens nicht eindeutig festgelegt ist: im Gegenteil, vielmehr ist es so, daß eine gewisse Entscheidung zwischen verschiedenen möglichen (allerdings nicht beliebigen) Interpretationen stattfinden kann. Wir können prinzipiell in ein und derselben Situation zwischen verschiedenen Interpretationen entscheiden.

14

Zurück zu unserem Thema: Es ist nicht ersichtlich, warum dies bei einem „historischen“ Text nicht genau so sein sollte; die Möglichkeit verschiedener, gleichwohl gültiger Interpretationen stellt allerdings ein gewisses Problem dar: die Pluralität gültiger Interpretationen läßt die Gefahr des Relativismus bzw. des Instrumentalismus - insofern bestimmte Interpretationen bestimmten Interessen dienen sollen - aufscheinen. Aber, so meine These: das Relativismusproblem, die Unentscheidbarkeit der Gültigkeit von Interpretationen betreffend stellt sich überhaupt nur da, wo die Geschichte als der Raum verschiedener Interpretationen gilt. Diese Vorstellung ist aber gleichwohl eine Interpretation, die für alle Interpretationen leitend wird. Wo sich einer solchen Vorstellung enthalten wird, kann es eigentlich auch kein Problem der Gültigkeit der Interpretation geben. Die Gültigkeit einer Interpretation ist eben radikal relativ zur Situation des Interpretieren. Deshalb können wir die Renaissance nicht mehr so interpretieren wie Burckhardt. Aber läuft das nicht auf eine Art „Interpretationsdarwinismus“ hinaus, nach dem diejenige Interpretation sich durchsetzt, welche gewissermaßen am besten an die Situation „angepaßt“ ist? Wenn keine Wirkungsgeschichte als die hermeneutische Situation regulierend angenommen werden soll¹⁰, was kann dann Kriterium für Verstehen bzw. Mißverstehen sein, was „wahre“ von „falschen“ Vorurteilen trennen, nicht nur nach Gadamer ja die letzte Aufgabe der Hermeneutik (Gadamer 2010: 304)?

Gadamer schreibt, gegen die historicistische Sichtweise gewendet: „ein wirklich historisches Denken muß die eigene Geschichtlichkeit mitdenken“ (305). Gegen die „Naivität“ des Historismus, die eben gerade darin besteht,

¹⁰ Ich will damit, noch einmal, nicht sagen: Wirkungsgeschichte existiert nicht, sondern lediglich: Über die Wirkungsgeschichte läßt sich, sofern wir in ihr stehen, nichts sagen, auch der Unterstellung ihrer Existenz müssen wir uns enthalten.

Historisches zu objektivieren und darüber die Geschichtlichkeit des eigenen Vorgehens zu vergessen, gegen die Naivität aber auch der hegelsierenden geschichtsphilosophischen Perspektive, die meint, daß "Wirkungsgeschichte je vollendet gewußt werden könne" (306) setzt Gadamer: "Wirkungsgeschichtliches Bewußtsein ist zunächst Bewußtsein der hermeneutischen *Situation*" (307), der *gegenüber* man sich eben nicht, das liegt im Begriff der Situation, positionieren kann (wie im Historismus) und die man andererseits auch nicht überblicken kann (wie in der teleologischen Geschichtsphilosophie). Hier liegt der Grund für die Übernahme des phänomenologischen Begriffes des *Horizontes*, der die Situiertheit der Perspektive in einer Situation bezeichnet. Einerseits schließt ein Horizont das überhaupt Sichtbare ein, zugleich ändert er sich selbst mit der Position des Beobachters, so daß das Sichtbare relativ zu einem Horizont zu thematisieren ist. Die Pointe des Gadamerischen Ansatzes ist bekanntlich, daß in der Situation des Verstehens (der Äußerungen eines Anderen, eines Textes usw.) sich diese Position *und mit ihr* der Horizont verändert bzw. erweitert, die verschiedenen Sinnhorizonte miteinander „verschmelzen“. Es war Eric Donald Hirsch, der darauf hinwies, daß eben dies aus einem situativen Verstehenskonzept heraus nicht bestimmt werden kann (Hirsch 1967). Gerade dies würde nämlich die Investition einer reifizierten Geschichtsvorstellung voraussetzen, die das situative Konzept im Grunde verbietet.

15

Etwas verstehen, hieße hier immer noch: zu wissen, warum etwas so und nicht anders gesagt wird. Auf „Geschichtliches“ übertragen: Ich verstehe einen mir zunächst fremden Text gerade dann, wenn ich weiß, warum aus den *mir bekannten* Möglichkeiten, die es gegeben hätte, etwas zu schreiben, gerade diese und keine andere ausgewählt wurden. Das ist durchaus etwas ähnliches wie das berühmte Gadamerische „Einen Text verstehen heißt, die Frage zu kennen, auf die er eine Antwort ist“ (Gadamer 2010: 351). Die erschlossenen Möglichkeiten derivieren aber nun *nicht aus einer unserer Situation vorausgehenden Geschichte*, sondern sie sind allein in unserer Situation als Interpret vorfindlich. Dies bedeutet deswegen keinen Relativismus, weil die Situation, in der der Interpret steht, in keiner Weise zu übersteigen ist, auch nicht in der relativistischen, die ja nichts anderes tut, als Situationen miteinander zu vergleichen und festzustellen, daß es für diese keine weiterreichenden Begründungen gibt. Der Situationismus, wie ich die radikalisierte Hermeneutik einmal nennen möchte, treibt den Relativismus zu seiner Konsequenz, die alles andere als relativistisch ist: Die Situation des Interpretieren ist nur hintergebar, wenn zugleich die Interpretation hintergangen wird. Dann kann man eine Interpretation als „historisch“ bezeichnen. In der Situation des Interpretierens kann das einzige

Kriterium für die Güte der Interpretation ihre Schlüssigkeit sein, welche wiederum lediglich, aber immerhin, durch Evidenz, durch „Einleuchten“ phänomenal zugänglich ist. Mehr haben wir nicht, aber auch nicht weniger.

16 Was verstehe ich also, wenn ich z. B. einen philosophischen Text verstehe? Ich verstehe immer auch die Situiertheit eines Denkens in einer Welt: das ist seine Geschichtlichkeit, seine Verwiesenheit auf das Ganze der Welt. Die Geschichte ist nur über diese Situiertheit zugänglich. Aber, dies scheint mir der entscheidende Punkt zu sein: nicht der Kontext der Entstehung des Textes ist dafür wichtig, daß ich ihn verstehe, sondern der Kontext, innerhalb dessen dieser Text thematisiert wird. Nicht die Texte sind vergangene, sondern die Welt, in der sie entstanden sind. Diese ist unwiederbringlich verloren. Unwiederbringlich heißt: nicht rekonstruierbar. Andersherum ist die Investition einer Wirkungsgeschichte ist der (vergebliche) Versuch, die vergangene Welt zu rekonstruieren. Die „Rekonstruktion“ setzt voraus, daß das Vergangene zugänglich ist. Genau dies will ich bestreiten: das Vergangene ist das Unzugängliche (unserer Welt)¹¹. Das Unzugängliche bleibt fremd.

Gadamer sagt diesbezüglich in einem der brilliantesten Stellen von *Wahrheit und Methode* sinngemäß: wenn die Hermeneutik eine Technik wäre, müßte diese irreduzible Fremdheit des Interpretandums als Hinweis auf einen Mangel gewertet werden. Nun ist das Leitbild der hermeneutischen Vernunft bei Gadamer eben nicht die *techné* sondern die *phronésis*, welche nach Aristoteles als praktische Klugheit die Unüberschaubarkeit einer Handlungssituation geradezu benötigt, damit eine Handlungsbestimmung erfolgen kann (Gadamer 2010: 317).

Ein Text aus dem Paris des 13. Jh. wird nicht durch den historischen Kontext seiner Entstehung verständlich, sondern durch den Kontext unserer Welt, in der Nordfrankreich im 13. Jh. einen Vorurteilszusammenhang bildet. Die Geschichtlichkeit eines Textes besteht nicht darin, daß er zur Situation des Interpretieren am ausgehenden 20. Jh. einen Zeitenabstand aufweist, sondern daß er als Repräsentant des 13. Jh. die Vergangenheitsdimension *unserer Welt* betrifft. Die Philosophiegeschichte, die einen historischen Gesprächsraum zu konstituieren bemüht ist, stört sich an der irreduziblen Fremdheit des Interpretandums, dessen Verhältnis zu uns unbestimmt ist. Sie versucht, durch die Transformation der Fremdheit in eine Andersheit, bei dem das Verhältnis zu uns schon

¹¹ Hieran lassen sich viele Ansätze anschließen: die Unterscheidung „Vergangenes“ und „Gewesenes“ bei Heidegger, die Hermeneutik des Unbewußten bei Freud, die Vergangenheit, die nie Gegenwart war bei Levinas und Derrida usw.

bestimmt ist (aber wir es nur nicht wissen), der hermeneutischen Situation auszuweichen. Ein konsequenter Hermeneut muß sich solcher Degradierung des Fremden enthalten, im Interesse seiner eigenen Tätigkeit. Fremdheit erzeugt Angst; die Tugend des Hermeneuten wäre demnach nicht die Weisheit des Historikers, sondern die Taferkeit.

III Philosophiegeschichte und Hermeneutik

Der Hermeneut muß sich im Klaren darüber sein, daß Interpretationen Gültigkeit nur insofern haben, als sie die Situation des Interpreten betreffen.¹² Andererseits ist gerade diese Situation nicht hintergebar, auch nicht relativistisch, so daß eine Interpretation einen Geltungsanspruch hat. Dieser Widerspruch zwischen Geltungsanspruch und Situativität der Interpretation ist nicht nur unvermeidlich, sondern sogar zu begrüßen, denn er gewährleistet die Strittigkeit der Sache des Verstehens, um die es auch in den bestimmten Interpretationen immer gehen muß, weil nur so die Kontexte einer bestimmten Erscheinung, ob Text oder Bauwerk offen gehalten werden können. Die Erschließung des offenen

17

12 Diesbezüglich ist über Hermeneutik vom frühen Heidegger mit seinem Konzept der Geschichtlichkeit (in *Sein und Zeit* II, 5), aber auch vom späten Wittgenstein über Hermeneutik mehr zu lernen als bei Gadamer, der sich zwar gerade auf Heidegger sehr stark bezieht, aber, soweit ich sehe, die eigentliche Pointe, daß nämlich „Vergangenheit“ nicht konsistent denkbar ist, übersieht. Vergangenheit läßt sich nur im Rahmen eines Geschichtsbegriffes explizieren, bei dem uns Geschichte als ein gegenständlich bzw. als leerer Rahmen, der mit Ereignissen gefüllt wird, vorausgesetzt wird. Dagegen bringt Heidegger den Begriff „Gewesenheit“ ins Spiel, der der Situativität des Daseins, seinem In-der-Welt-sein, das eben gerade kein Sein-in, sondern ein Sein-bei ist, gerecht wird. Im Verstehen eines gewesenen Daseins ist das Dasein herkunftsbezogen (Sein zum Anfang): Es versteht sich als fähig, in einer Situation entschlossen zu sein, etwas bestimmtes zu tun

Schon Hegel gebraucht den Begriff der „Gewesenheit“: Im Religionskapitel der Phänomenologie des Geistes spielt er im Zusammenhang mit der Eucharistie eine wichtige Rolle: Im Abendmahl wird Vergangenes als Gewesenes für unsere situation erschlossen. Die Gemeinde weiß um die Gegenwart des Gewesenen. Nur die Vergangeheit ist „verschwunden“, das Gewesene aber ist Bestandteil der Situation.

In den *Philosophischen Untersuchungen* sagt Wittgenstein bekanntlich (sinngemäß): einen Ausdruck verstehen, ist die Fähigkeit, ihn in einer Rede/Diskussion oder einem Aufsatz richtig, d. h. einer Regel folgend, verwenden zu können. Kurz: einen Ausdruck verstehen, heißt: die Fähigkeit zu besitzen, an einer sprachlichen Praxis teilnehmen zu können, bei der dieser Ausdruck eine Relevanz besitzt. Sind diese Ausdrücke nur noch als Dokumente zugänglich, verstehe ich ein Dokument, also zum Beispiel einen Text aus dem 13. Jh., nicht deswegen, weil ich ihn entsprechend den Standards der Redeweisen im 13. Jh. in einer bestimmten Gegend verwenden kann, denn die sind mir als solche gar nicht zugänglich. Ich verstehe ihn vielmehr, weil ich ihn entsprechend den Standards der Philologie, die als Gegenstand das 13. Jh. hat, verwenden kann. Nicht mehr und nicht weniger. Diese Philologie-Standards bestimmen, was eine richtige und was eine falsche Interpretation ist. Philosophisch interessant ist die hermeneutische Situation erst dann, wenn ich ihn *nicht* verstehe, bzw. wenn ich nicht weiß, auf welche (philologisch zu rekonstruierende) Frage der Text eine Antwort ist.

Horizontes, der Möglichkeitsdimension, der Geschichtlichkeit des Interpretandums ist die Sache des Verstehens.

18

Mit dem Offenhalten des Horizontes des Interpretandums geht einher die Rettung seiner Fraglichkeit bzw. Fragwürdigkeit. Das spezifische hermeneutische Vorgehensrichtung ist daher umgekehrt wie bei einer (herkömmlichen) Philosophiegeschichtsschreibung, die ein Tableau der Geschichte entwirft: von der Antwort zur Frage, vom "Hellen ins Dunkle"¹³. Eine Geschichtsbetrachtung, die am ehestendieser Vorgehensweise entsprechen würde, wäre das die Genealogie, d. h. die weder an der Wirkungs- noch der Ursprungsgeschichte, sondern an der Herkunft eines bestimmten Problems, einer bestimmten Erscheinung interessiert ist. In einer genealogischen Betrachtungsweise erscheint die eigene Situation als eine bestimmte Antwort auf eine bestimmte Frage, welche die gegenwärtige Welt als gewesene weiterhin als fraglich erscheinen läßt, sowie das Zeichnen der Stammbäume einer rezenten Person nichtas anderes als die Nachzeichnung seiner Herkunft und damit die Anwesenheit seiner Familie "in ihm" ist. Während es die Historie und auch die Philosophiegeschichte es mit der "Vergangenheit des Geistes"¹⁴ zu tun haben, ist die Genealogie gerade als Mittlerin zum Jenseits der Situation - die Genealogien sind Stammbäume, die im Himmel wurzeln - an dessen Gegenwart, an dessen Hineinragen in die situation interessiert. Bei diesen vagen andeutungen muß ich es hier bewenden lassen. Walter Benjamin brachte in seinen Thesen *Über den Begriff der Geschichte* die Sache, die mir hier vorschwebt, auf den Punkt (er nannte sie „historischen Materialismus“): „Die Geschichte ist Gegenstand einer Konstruktion, deren Ort nicht die homogene und leere Zeit sondern die von der Jetztzeit erfüllte bildet [...] Auf den Begriff einer Gegenwart, die nicht Übergang [zwischen Zukunft und Vergangenheit, A. L.] ist, sondern in der die Zeit einsteht und zum Stillstand gekommen ist, kann der historische Materialist nicht verzichten. Denn dieser Begriff definiert eben *die* Gegenwart, in der er für seine Person Geschichte schreibt“ (Benjamin 2010: 258ff.):

Wie steht es dabei mit unserer Alternative? Geschichtsphilosophie und Historismus? Der Dogmatismus einer systematisch inspirierten Interpretation mit starkem Zugriff auf einen Text droht nur dann, wenn eine Geschichtsphilosophie diese Interpretation stützen soll und dieser sekundiert.

Da ich die Hermeneutik von einer vor jedem Verstehen und Interpretieren schon wirkenden Geschichte freihalten will - nur im Sinne einer

13 Dieser alte hermeneutische Grundsatz wird auch noch von Heidegger diskutiert, vgl. Heidegger 1992: 11.

14 So der Titel des Buches von Ulrich Johannes Schneider, s. Anm. 5.

methodischen Ausklammerung -, ist ein starker interpretatorischer Zugriff, den ein Historist aufgrund seines Kriteriums der substantiellen Geschichtlichkeit als gewaltsam und unangemessen empfinden mag, hier gerade auf undogmatische Weise möglich und gegebenenfalls sogar nötig, gerade um der Sache des Verstehens, nämlich dem Bezug zur Totalität des Möglichen gerecht zu werden. Die Notwendigkeit, gegebenenfalls einen Text zum Beispiel gegen den Strich lesen zu müssen, entsteht aus der hermeneutischen Situation, in der der Interpret steht, nicht aus derjenigen, in der der Text entstanden ist. Wenn *letzte* Wahrheiten etwa über Hegels Denken, womöglich durch ausgiebigste historische und philologische Forschungen verbereitet werden, hilft nichts: man muß ihn aus der philosophiegeschichtlichen Umklammerung herauslösen und das gelingt nur mit einer „unbescheidenen“¹⁵, gleichwohl unter Endlichkeitsbedingungen operierenden und daher nicht dogmatischen Interpretation.

19

Wie steht es aber mit der anderen Seite der Antinomie, mit dem Historismus bzw. Relativismus? Dem Historisten kann ohne weiteres zugestanden werden, daß man einen Text, ein Bauwerk usw. nur aus seinem Kontext heraus verstehen kann. Dieser Kontext aber, und nur deshalb ist dies kein Widerspruch zum Vorangegangenen, ist der derjenige, in dem wir diesen Text bzw. dieses Bauwerk thematisieren.

Der Kontext eines Textes, Bauwerks usw. ist in *unserer* Welt vorfindlich. Natürlich gibt es in unserer Welt Möglichkeiten, von denen wir nichts ahnen und die durch die Konfrontation mit der Fremdheit des Interpretandums „geweckt“ werden können. Philosophiegeschichte, die mit der Unterstellung einer reifizierten Geschichte operiert, verstellt gerade den Zugang zur Geschichtlichkeit des zu Verstehenden, seiner spezifischen Möglichkeitsdimension, der Offenheit seines Kontextes. Hier gilt tatsächlich das ausschließende „oder“: Entweder Philosophiegeschichte oder Hermeneutik.

Philosophiegeschichte, die sich einer solchen Vorstellung enthalten würde, verführe ihrerseits hermeneutisch, das heißt: im Bewußtsein der Endlichkeit ihrer Sinnproduktion und gerichtet auf die Öffnung der Kontexte. Eine solche Philosophiegeschichtsschreibung würde zeigen, wie ein Denken in einer bestimmte Situation auch hätte eine andere Richtung einschlagen können. Diese Rückgewinnung der Offenheit des Kontextes, innerhalb dessen ein Text, ein Bauwerk usw. zu einer Spur des Umstandes wird, das eine

15 Gadamers philosophische Hermeneutik wird mitunter als Philosophie der Bescheidenheit tituliert. Das Problem mit aller Bescheidenheit ist ja aber, daß sie als propagierte falsch wird, da sie in Anspruch nehmen muß, wovon sie Verzicht predigt: den Anspruch auf Gültigkeit.

bestimmte Richtung - nichts anderes ist der „Sinn“ - eingeschlagen wurde, gäbe dem solchermaßen Verstandenen die Geschichtlichkeit qua Situativität zurück, welche ihm eine reifizierende Geschichtsschreibung verwehrt.

Primljeno: 26. 9. 2014.

Prihvaćeno: 15. 10. 2014.

Literatur

Benjamin, Walter (2010): „Über den Begriff der Geschichte“, in: *Illuminationen. Ausgewählte Schriften (1920-1940)*, Frankfurt am Main.

Braun, Lucien (1973): *Histoire de l'histoire de la philosophie*, Paris.

Gadamer, Hans Georg (2010): *Hermeneutik 1. Wahrheit und Methode, Gesammelte Werke Bd. 1*, Tübingen.

Gadamer, Hans Georg (1999): *Hermeneutik 2. Wahrheit und Methode. Ergänzungen, Gesammelte Werke Bd. 1*, Tübingen.

Guérout, Martial (1984): *Dianoématique, Livre 1: Histoire de l'histoire de la philosophie*, Paris.

20

Hegel, G. W. F. (1971): *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Werke Bd. 18*, Frankfurt am Main.

Heidegger, Martin (1977): *Sein und Zeit, Gesamtausgabe Bd. 2, Abt. 1, Veröffentlichte Schriften 1914-1970*, Frankfurt am Main.

Heidegger, Martin (1992): *Sophistes, Gesamtausgabe Bd. 19, Abt. 2, Vorlesungen 1919-1944*, Frankfurt am Main.

Hirsch, E. D. (1967): *Validity in Interpretation*, New Haven 1967 (dt. *Prinzipien der Interpretation*, München 1972).

Ranke, von Leopold (1971): *Über die Epochen der neueren Geschichte (Aus Werk und Nachlaß Bd. 2)*, München.

Schneider, Ulrich Johannes (1990): *Die Vergangenheit des Geistes. Eine Archäologie der Philosophiegeschichte*, Frankfurt a. M.

Andreas Lukner

Radikalna hermeneutika. O povesnosti filozofije kao stvari razumevanja

Rezime

Prilog ispituje problem upućenosti filozofije na sopstvenu povest i bavi se povesno-filozofskom antinomijom tzv. teleološkog i istorijskog gledišta. Njima je zajedničko to što dele opredmećujuću predstavu povesti. Teleološko gledište stremi povesnom kontinuitetu i dogmatski pokazuje tendenciju ka tome da bude jedina istina povesnog dešavanja. Istorijska pozicija je releativistička i stremi ka isticanju povesnih posebnosti. Obe pozicije naprosto pripisuju predmetu „povest“ različite karakteristike. Ovde se zastupa teza da razumevanje, recimo, nekog filozofskog teksta treba da se shvati kao razumevanje otvorenog konteksta. Povest je proizvod našeg sveta, a ne obrnuto. Međutim, situacionizam tako shvaćene radikalne hermeneutike nije relativizam. Interpretacije važe samo ukoliko se tiču situacije onoga koji interpretira, tj. ukoliko ih se razumije kao odgovore na određena pitanja. Tome najpre odgovara genealoški način posmatranja koji se interesuje za poreklo povesnih fenomena.

Ključne reči: filozofija povesti, hermeneutika, teleologija, istorizam, genealogija, Hegel, Gadamer, Hajdeger, Benjamin

Andreas Kaminski
Institut für Philosophie Darmstadt

Sein und „als“. Notizen zu einer Denkfigur in Heideggers Werk

Zusammenfassung *Formulierungen, welche die „Als-Struktur“ pointieren, finden sich in Heideggers Texten wiederholt. Sie fungieren wie ein Faden, der nur zuweilen an die Oberfläche gelangt, das Werk jedoch insgesamt durchzieht und es gleichsam in einem systematischen Zusammenhang hält. Ob in *Sein und Zeit*, in *Die Frage nach der Technik* oder im *Der Ursprung des Kunstwerks* – wiederholt verwendet Heidegger Formulierungen, welche die „Als-Struktur“ betonen. Eher selten expliziert er jedoch ihre Bedeutung; ihre systematische Funktion bleibt unausgesprochen. Die Absicht des Beitrags ist, diese wiederkehrende Denkfigur zu identifizieren sowie ihre Bedeutung und ihren Bedeutungswandel nachzuzeichnen.*

Schlüsselwörter: *Heidegger, Als-Struktur, Hermeneutik, Phänomenologie, Technik*

21

1. Die Frage nach dem Als: ein Leitfaden

Es gibt bei Martin Heidegger eine Denkfigur, die sich an verschiedenen Stellen seines Werks findet. Sie fungiert wie ein Faden, der zwar nur zuweilen an die Oberfläche gelangt, das Werk jedoch insgesamt durchzieht und es gleichsam in einem systematischen Zusammenhang hält. Seine Bedeutung ist vielleicht nicht energisch genug hervorgehoben worden, so dass einige Hinweise und Überlegungen interessant sein könnten – für das Werk und damit für die Frage nach dem Sein bei Heidegger. Es geht um die Bedeutung und Rolle, die das „Als“ bei Heidegger spielt.¹ Ob in *Sein und Zeit*, in *Die Frage nach der Technik* oder im *Der Ursprung des Kunstwerks* – wiederholt verwendet Heidegger Formulierungen, welche die „Als-Struktur“ pointieren. Eher selten expliziert er jedoch ihre Bedeutung; ihre systematische Funktion bleibt unausgesprochen. Ich beginne mit einer Diskussion verschiedener Formulierungen in *Die Frage nach der Technik*, gehe anschließend zu *Sein und Zeit* über, bevor ich mich mit dem *Ursprung des Kunstwerks* beschäftige. Die Absicht ist, die wiederkehrende Denkfigur zu erkennen sowie ihre Bedeutung und ihren Bedeutungswandel nachzuzeichnen.

¹ Vgl. Zur Bedeutung der „Als-Struktur“ bei Husserl und der Vorarbeit dafür von Frege: Tengelyi 1998. Außerdem zu Husserl und dem Erscheinen von etwas als etwas: Waldenfels 2002: 28-30.

2. Das Wirkliche als Bestand

22

Heideggers Vortrag *Die Frage nach der Technik* verfolgt eine Doppelin-tention. Einerseits sollen fehlleitende Prämissen der Technikphilosophie zurückgewiesen werden; andererseits und damit unmittelbar zusammenhängend soll die aus Heideggers Sicht angemessene Gegenstandsebene der Frage nach der Technik freigelegt werden. Die Philosophie ist bekanntlich für Heidegger darin fehlgeleitet, Technik anthropologisch oder instrumentell zu denken. Es handele sich nicht um falsche, sondern um unangemessene Bestimmungen, da sie das, was Technik ihrem Wesen nach sei, verdecken. Zunächst mag es den Anschein haben, als verlöre Heidegger von hier ausgehend sein Thema aus den Augen, indem er die philosophische Tradition des Ursachenbegriffs diskutiert. Tatsächlich führt aber diese skizzenhafte, heideggertypische Rekonstruktion ins Zentrum seiner Überlegungen. Die vier Weisen des Grundes bzw. der Kausalität (*causa materialis, formalis, finalis, efficiens*) werden von ihm dadurch bestimmt, dass sie „etwas ins Erscheinen“ bringen. „Sie lassen das noch nicht Anwesende ins Anwesen ankommen. Demnach sind sie einheitlich durchwaltet von einem Bringen, das Anwesendes in den Vorschein bringt.“² Dabei handelt es sich gleichwohl um eine rätselhafte Formulierung. In welchem Sinne bringen die vier Weisen der Kausalität etwas zum Vorschein? Heidegger führt an dieser Stelle die Überlegung ein, dass es sich um ein Wahrheitsgeschehen handelt. „Das Her-vor-bringen bringt aus der Verborgenheit her in die Unverborgenheit vor.“ (10-11) Es handelt sich um das, so Heidegger, was in der griechischen Antike *Aletheia* hieß. Dieser Linie folgend bestimmt er die Technik als Wahrheitsgeschehen:

„Die Technik ist also nicht bloß ein Mittel. Die Technik ist eine Weise des Entbergens. Achten wir darauf, dann öffnet sich uns ein ganz anderer Bereich für das Wesen der Technik. Es ist der Bereich der Entbergung, d.h. der Wahrheit.“ (12)

Doch auch dies bleibt vorerst eine Rätselformulierung. Folgen wir Heideggers Gedanken weiter. Er stellt zunächst klar, dass auch die moderne Technik eine Weise des Entbergens sei – nicht nur die antike. Doch ihre Weise des Entbergens unterscheide sich von der antiken. Diese sei „ein Her-vor-bringen im Sinne der *ποίησις*. Das in der modernen Technik waltende Entbergen ist ein Herausfordern, das an die Natur das Ansinnen stellt, Energie zu liefern“ (14). Das mag, so Heidegger, zunächst verwunderlich erscheinen, da doch auch die alte Windmühle als Energielieferant erscheint.

2 Heidegger 1962: 10-11. Alle nachfolgenden Seitenangaben in Klammern innerhalb dieses Abschnitts beziehen sich auf dieses Werk.

In der Erläuterung dieses Gedankens – die Technik sei generell eine Weise des Entbergens und die moderne Technik vollziehe dies im Modus des Herausforderns – verwendet Heidegger wiederholt Formulierungen, deren Gemeinsamkeit darin besteht, dass sie eine Als-Struktur aufweisen. Heidegger schreibt zunächst: „Das Erdreich entbirgt sich jetzt *als* Kohlenrevier, der Boden *als* Erzlagerstätte.“ (ebd., Hervorhebungen des „als“ hier und im Folgenden AK) Formulierungen, welche die Als-Struktur pointieren, finden sich in der Folge zuhauf. So heißt es über das Ge-stell und das Wirkliche: „Wir nennen jetzt jenen herausfordernden Anspruch, der den Menschen dahin versammelt, das Sichentbergende *als* Bestand zu bestellen – das *Ge-stell*.“ (19) Oder: „Ge-stell heißt [...] das Wirkliche in der Weise des Bestellens *als* Bestand zu entbergen.“ Ferner: „Im Ge-stell ereignet sich die Unverborgenheit, dergemäß die Arbeit der modernen Technik das Wirkliche *als* Bestand entbirgt.“ (20)

23

Auch mit Blick auf die Natur wird die Als-Struktur zur grundlegenden Denkfigur, um das Technische zu bestimmen: Die naturwissenschaftliche „Art des Vorstellens stellt der Natur *als* einem berechenbaren Kräftezusammenhang nach.“ Die Natur erscheint als „Hauptspeicher des Energiebestandes“ (21). „[D]aß sich die Natur in irgendeiner rechnerisch feststellbaren Weise meldet und *als* ein System von Informationen bestellbar bleibt“, betrifft einen anderen Aspekt moderner Technik (22).

Schließlich lässt die Technik einzelne Gegenstände in spezifischer Weise erscheinen (wie das oben bereits genannte Kohlenrevier oder die Erzlagerstätte), wiederum finden sich dafür Formulierungen, welche die Als-Struktur aufweisen. So erscheint etwa der Rhein „*als* bestellbares Objekt der Besichtigung durch eine Reisegesellschaft“ (15 f.) sowie „*als* Strom, nämlich Wasserdrucklieferant“ (15).

Was ist damit anzufangen? Möglicherweise ist es vorteilhaft, zwei naheliegende Hypothesen zu prüfen, um sie zu auszuschließen. Die erste lautet: (a) Es handelt sich lediglich um ein philosophisches Idiom. Philosophen sprechen so. Sie sagen nicht einfach „x ist y“, sondern „x wird als y bestimmt“. Dadurch ist aber nicht mehr gesagt, es wird nur umständlicher gesprochen. Die zweite Hypothese: (b) Die Geschichte der Philosophie ist ein Abriss von Lehrmeinungen, der eine Philosoph bestimmt „x als y“, der andere „x als z“. Damit erklärte sich auch die Entstehung des philosophischen Idioms. Entsprechend schreibt Heidegger in *Die Frage nach der Technik*: „Schon Sokrates und Platon denken das Wesen von etwas *als* das Wesende im Sinne des Währenden. Doch sie denken das Währende *als* das Fortwährende“ (30). Und kurz danach

heißt es, dass Platon das Währende „*als* ἰδέα“, Aristoteles es „*als* τὸ τί ᾗν εἶναι“ und die nachfolgende Metaphysik es „*als* essentia“ denke (31). Das spricht doch dafür, dass das Als hier der Referenzierung dient: der eine denkt die Sache so, der andere so. Soll diese Hypothese theoretisch gestärkt werden, könnte eine Art Perspektivismus oder gar Konstruktivismus als theoretische Grundlage unterbaut werden.

Beides führt irre. Doch warum? Um eine Antwort darauf zu gewinnen, müssen wir zu Heideggers Überlegungen zur Bedeutung des Als in *Sein und Zeit* zurückgehen.

3. Hermeneutisches und apophantisches Als

24

In §15 von *Sein und Zeit* führt Heidegger die wichtige Unterscheidung von Vorhandenheit und Zuhandenheit ein. Dabei könnte der Eindruck entstehen, dass es sich um eine sortale Differenz handelt, was hieße, dass es Dinge gebe, die einer der beiden Klassen angehörten. Jedoch handelt es sich um eine Weise, in der etwas begegnet. Die Unterscheidung ist also aspektual zu verstehen, als eine verschiedener Hinsichten oder Modi. Der Hammer kann als Vorhandener „begaft“ oder zugreifend als Zuhandener gebraucht werden.³

Ein Abschnitt in § 15 weist dabei bereits auf *Die Frage nach der Technik* voraus. Heidegger geht es zunächst darum, das angesichts der Geschichte des philosophischen Naturbegriffs naheliegende Missverständnis, Natur sei das Vorhandene, da vorliegende, zurückzuweisen (und damit die sortale Deutung der Unterscheidung auszuschalten):

„Natur darf hier aber nicht als das nur noch Vorhandene verstanden werden – auch nicht als *Naturmacht*. Der Wald ist Forst, der Berg Steinbruch, der Fluß Wasserkraft, der Wind ist Wind ‚in den Segeln‘. Mit der entdeckten ‚Umwelt‘ begegnet die so entdeckte ‚Natur‘. Von deren Seinsart als zuhandener kann abgesehen, sie selbst lediglich in ihrer puren Vorhandenheit entdeckt und bestimmt werden. Diesem Naturentdecken bleibt aber auch die Natur als das, was ‚webt und strebt‘, uns überfällt, als Landschaft gefangen nimmt, verborgen. Die Pflanzen des Botanikers sind nicht Blumen am Rain, das geographisch fixierte ‚Entspringen‘ eines Flusses ist nicht die ‚Quelle im Grund‘“ (70)

Naturbereiche werden unter technischem Gesichtspunkt verstanden, so wird der Fluss *als* Strom und so *als* Wasserkraft, der Wald *als* Forst gedeutet. Gleichwohl bleiben andere Zugangsweisen möglich, etwa ästhetische wie das Zitat andeutet.

3 Heidegger 1927: 69. Alle nachfolgenden Seitenangaben in Klammern innerhalb dieses Abschnitts beziehen sich auf *Sein und Zeit*.

Das theoretische Zentrum dieser Überlegung findet sich in §§ 32-33. Heidegger behandelt dort das Verhältnis von Aussage und Auslegung. Jede Aussage, jedes Urteil weist eine apophantische Als-Struktur auf. In einem Urteil wird etwas als etwas bestimmt. Doch wie kommt es zu dieser Verbindung von etwas und etwas? Heideggers Antwort: durch eine Auslegung.

„So kann die Aussage ihre ontologische Herkunft aus der verstehenden Auslegung nicht verleugnen. Das ursprüngliche ‚Als‘ der umsichtig verstehenden Auslegung [...] nennen wir das existenzialhermeneutische ‚Als‘ im Unterschied vom apophantischen ‚Als‘ der Aussage.“ (158)

Die Auslegung von etwas als etwas, so Heidegger, ist zunächst praktisch. Ein Hammer wird in die Hand genommen und mit ihm gehämmert. So einfach dieser Vorgang scheint, schließt er ein Verstehen ein. Etwas wird auf eine Möglichkeit hin ergriffen. Verstehen ist in *Sein und Zeit* allgemein die Bezeichnung für das Offensein für Mögliches, das praktisch immer als Auslegung einer jeweiligen Möglichkeit erscheint. Ohne dass dabei ein Wort verloren wird, wird also, wenn etwas als gut zu etwas, nämlich zum Hämmern, einen Nagel einschlagen und dergleichen verstanden wird, eine Auslegung vorgenommen. Sinn tritt mithin nicht erst auf der Ebene des Sprechens auf. Das zeigt § 32, in dem die Struktur der Auslegung freigelegt wird. Dort heißt es: „Die Auslegung von Etwas als Etwas wird wesentlich durch Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff fundiert. Auslegung ist nie ein voraussetzungsloses Erfassen eines Vorgegebenen.“ (150) Und: „Sinn ist das durch Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff strukturierte Woraufhin des Entwurfs, aus dem her etwas als etwas verständlich wird.“ (151)⁴

25

4. Sein ereignet sich als ...

Die Rolle des Als hat eine kleine Erläuterung gefunden. Es handelt sich in der Tat nicht um ein bloßes philosophisches Idiom. Die Als-Struktur ist vielmehr kennzeichnend für unseren sinnhaften Weltbezug schlechthin. Jedoch ist damit die zweite Hypothese keineswegs bereits ausgeschaltet (das Als der Referenzierung), sondern sie erscheint dadurch vielmehr in einem relativistischen Licht, das zu einer dritten Hypothese führt: die Als-Struktur verweist auf einen Entwurf, dieser Entwurf ist etwas Subjektives. Nun trifft dies bereits auf die Überlegungen in *Sein*

4 Die Vorstruktur des Verstehens zielt darauf, dass Verstehen nie atomar, sondern in einem holistischen Sinnzusammenhang (Vorhabe der Bewandtnisganzheit), nie in einem luftleeren Raum, sondern unter pragmatischen Gesichtspunkten (Vorsicht), nie sprachlos, sondern in einem begrifflichen Kontext (Vorgriff) erfolgt. Vgl. dazu S. 150 (§32).

und Zeit nicht recht zu. Die Vorhabe, der Vorgriff ist keine private Invention eines isolierten Subjekts. Es sind sachliche und begriffliche Strukturen, die (wenngleich nicht lediglich passiv aufgenommen) zunächst vorgefunden werden. Die Vorsicht geht mit einer Situation einher, die ebenfalls nicht subjektiver Willkür unterliegt.

26

Gleichwohl hat Heidegger selbst bekanntlich später das existenzialanalytische Vorgehen von *Sein und Zeit* kritisch betrachtet, wofür die so genannte Kehre steht. Ohne dass wir hier auf die vielen Details dieser Verschiebung und des Wandels eingehen können, findet dies seinen Ausdruck in einem anderen Verständnis von Sein und Ding im *Ursprung des Kunstwerks*.⁵ Auch hier treffen wir wieder auf die Als-Struktur. Im Nachwort schreibt Heidegger über die antike Geschichte des Seins: „Damals ereignete sich das Sein als εἶδος.“ (Heidegger 1960: 85; Hervorhebung AK) Die Rede vom Ereignis sowie die eigenartige grammatische Struktur springen hierbei ins Auge. Sein wird nicht bewirkt, das Ereignis nicht durch etwas ausgelöst, sondern es ereignet sich. Die Geschichte des Seins soll, so Heidegger, im Kunstwerk zur Darstellung gelangen. Das Seiende wurde zum eidos in der griechischen Antike, zum von Gott Geschaffenen im Mittelalter und zum „rechnerisch beherrschbaren und durchschaubaren Gegenstand“ im Verlauf der Neuzeit, womit das Technikthema angesprochen wird (Heidegger 1960: 79). Doch nun spreche ich vom Seienden? In der eben anzitierten Passage wechselt Heidegger selbst zwischen der Geschichte des Seins und der Rede vom Seienden. Der Grund hierfür ist in den vorangegangenen Überlegungen zum Wahrheitsgeschehen zu finden. Durch sie wird auch die Rede vom Ereignis sowie von der Technik als Entbergung verständlich. Zentral dabei ist der Gedanke, dass Wahrheit als Unverborgenheit stets mit einem Verbergen einhergeht (Heidegger 1960: 50-54). Dass etwas als etwas erscheint, kennzeichnet allgemein Sein als Ereignis. Dabei tritt es in Erscheinung als Seiendes dieser oder jener Weise (als eidos, als Geschöpftes, als Berechenbares). In diesem in Erscheinung treten bleibt es jedoch zugleich verborgen, nämlich als Sein, das sich so oder so ereignet oder gibt. Das hermeneutische Als, das in *Sein und Zeit* noch auf die Vorleistungen von Vorbegriffen, Situation und Bewandnisganzheit bezogen wird und im Entwurf zu einer Auslegung gelangt, wird im *Ursprung des Kunstwerks* nicht mehr praktisch verstanden, sondern als Seinsereignis. In diesem Sinne ist für Heidegger ein Rest des Subjektivismus von *Sein und Zeit* erkannt und aufgegeben worden.

5 Vgl. zu den Etappen von Heideggers Ding- und Technikdenken die hervorragenden Analysen von Andreas Luckner, etwa in Luckner 2015 oder Luckner 2008. Zur Einordnung in die verschiedenen Strategien der Technikphilosophie vgl. Hubig 2006: 99-107.

5. Vom Entwurf zum Ereignis

Heideggers Überlegungen zum Geschick, zum Gewahren und Entsprechen finden hier ihren Ort und Sinn. Insbesondere aber wird die Kernthese aus *Die Frage nach der Technik* nun nachvollziehbarer. Dass die Technik eine Weise des Entbergens sei, kennzeichnet sie als Wahrheitsgeschehen, genauer: als Weise, in der Sein sich gibt. Die Technik ist ein spezifisch-historisches hermeneutisches Als, das als solches jedoch unkenntlich bleibt. Deshalb ist das Wesen der Technik nichts Technisches, wie die Schlüsselbemerkung in *Die Frage nach der Technik* lautet. Sein gibt sich in bestimmter Weise zu verstehen, indem das Seiende als Bestand, als berechenbarer Zusammenhang von Kräften, als Information erscheint – und es verbirgt sich als Sein, indem das Seiende einfach und nur als dieses erscheint.

Ich hoffe, die Richtung meines Vorschlags ist deutlich geworden: warum Heideggers Werk entlang seiner Auseinandersetzung mit der Als-Struktur gelesen werden kann. Sie liegt meines Erachtens im Zentrum zentraler Begriffe wie Welt, Wahrheit, ontologische Differenz oder Technik. Auch die Verschiebung und der Wandel in Heideggers Denken lassen sich entlang dieses Fadens verfolgen. In *Sein und Zeit* ist das hermeneutische Als noch in die Praxis und die Vorleistung des Verstehens als eines Existenzials des Daseins eingebunden. In den späteren Schriften ist das hermeneutische Als das zentrale Moment im Wahrheitsgeschehen des Seins.

Primljeno: 30. 10. 2014.

Prihvaćeno: 20. 11. 2014.

Literatur

Heidegger, Martin (1927): *Sein und Zeit*. Tübingen 1967.

Heidegger, Martin (1960): *Der Ursprung des Kunstwerkes*. Stuttgart 1997.

Heidegger, Martin (1962): „Die Frage nach der Technik“, in: *Die Technik und die Kehre*. Stuttgart 2002.

Hubig, Christoph (2006): *Die Kunst des Möglichen I. Technikphilosophie als Reflexion der Medialität*. Bielefeld.

Luckner, Andreas (2008): *Heidegger und das Denken der Technik*. Bielefeld.

Luckner, Andreas (2015): „Ding und Bestand. Heidegger und das Wesen neuzeitlicher Technik“, in: *Jahrbuch Technikphilosophie* 1. Berlin, Zürich, S. 15-30.

Tengelyi, László „Sinn und Bedeutung in phänomenologischer Sicht“, in: *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, 1/1998, S. 64-73.

Waldenfels, Bernhard (2002): *Bruchlinien der Erfahrung. Phänomenologie, Psychoanalyse, Phänomenotechnik*. Frankfurt/M.

Andreas Kaminski

Biće i „kao“. Beleške o jednoj misaonoj figuri u Hajdegerovom delu

Rezime

Formulacije koje naglašavaju „kao-strukturu“ mogu uvek iznova da se nađu u Hajdegerovim tekstovima. One funkcionišu kao nit koja samo povremeno doseva na površinu, ali koja ukupno prožima delo i istovremeno ga drži u sistematskom sklopu. Da li u *Biću i vremenu*, *Pitanju o tehnici* ili u *Poreklu umetničkog dela* – Hajdeger uvek iznova primenjuje formulacije koje naglašavaju „kao-strukturu“. Ipak, on ređe eksplikuje njihovo značenje; njihova sistematska funkcija ostaje neiskazana. Namera priloga je da identifikuje ovu misaonu figuru koja se ponavlja, kao i da skicira njeno značenje i menjanje značenja.

Ključne reči: *Hajdeger, kao-struktura, hermeneutika, fenomenologija, tehnika*

Ildikó Trostel
Freie Autorin, Heidelberg

Dilthey und die Hermeneutik. Überlegungen zu einem spannungsgeladenen Verhältnis

Zusammenfassung *Diltheys Denken wird seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts aus einer hermeneutischen, durch Gadamer bestimmten Perspektive beurteilt. Dilthey am Maßstab der Hermeneutik zu messen bedeutet aber, seine grundlegend handlungstheoretische Einstellung auszublenden. Denn die ‚innere Erfahrung‘, auf die bei der erkenntnistheoretischen Grundlegung der Geisteswissenschaften zurückgegangen wird, hat die Struktur von Handlung. Sie wird von Dilthey als ‚Zweckzusammenhang‘ bzw. auf einen Zweck gerichteter Funktionszusammenhang beschrieben, schließlich geht es dem Menschen schon auf der biologischen Ebene darum, triebhaft gesteuerte Bedürfnisse durch entsprechende Handlungen zu befriedigen. Das Erlebnis des zweckgerichteten psychischen Zusammenhangs gibt uns das Muster für das Verständnis der Welt vor. ‚Verstehen‘ wird dem entsprechend von Dilthey als ‚Nacherleben‘ konzipiert. Naturalismus und Hermeneutik werden in diesem Konzept einander angenähert.*

29

Schlüsselwörter: *Dilthey, Wissenschaftstheorie, Handlungstheorie, Hermeneutik, Naturalismus, Strukturzusammenhang, Wirkungszusammenhang*

Ob Dilthey der Denkströmung der modernen Hermeneutik innerhalb der Philosophie zuzurechnen sei oder nicht, war in der Diltheyrezeption der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts eine fortwährende Streitfrage. Den Hauptakteuren in der Diskussion dieser Frage ging es um zwei grundlegende Sichten auf den Philosophen Dilthey: zugespitzt formuliert handelte es sich um die Interpretation von ‚Dilthey als Hermeneutiker‘ versus ‚Dilthey als Positivisten‘. Gadamer, die Diskussion durch seine Autorität dominierend, und seine Nachfolger sahen in Dilthey einen verkappten Positivisten¹ während die Bochumer Diltheyforscher um Fr. Rodi beispielsweise stets bemüht waren, Diltheys Zugehörigkeit zur hermeneutischen Philosophie unter Beweis zu stellen. Damit war auch der Rahmen festgesteckt, innerhalb dessen die Diskussion ausgetragen wurde. Dass Dilthey schlecht in diesen enggesteckten Hermeneutikrahmen passte, war auch seinen Fürsprechern evident. Zugeständnisse wurden meistens gemacht, etwas Problematisches blieb immer an Diltheys Hermeneutik, sei es, dass er verschiedene Phasen hatte, von denen die hermeneutische nur eine war, sei es, dass seine methodologischen Bemühungen um den Objektivitätsanspruch bezüglich geisteswissenschaftlicher Erkenntnisse als uneingelöst und vom seinem

¹ Die Wirkungsgeschichte dieser Etikettierung reicht bis in unsere Tage. So pflichten beispielsweise dieser Ansicht bei: Habermas 1968; Apel 1985: 285-347; Gander 1988.

Ansatz im Leben auch als nicht einlösbar angesehen wurde. Dass für sein Denken die methodologische Ausrichtung und die Frage, wie trotz historischen Bewusstseins Allgemeingültigkeit in den Geisteswissenschaften möglich sei, richtungsweisend blieb, sorgte für Hermeneutiker in der Nachfolge Gadamers für Kritik. Will man nur die wichtigsten Dokumente dieser Auseinandersetzung erwähnen, so sei auf Gadamers Hauptwerk *Wahrheit und Methode* verwiesen, das mit seiner Diltheykritik der Diltheyrezeption einerseits einen Schub gab, andererseits aber auch die Sicht auf Dilthey festlegte. Die dort vorgenommene Abgrenzung der ‚philosophischen‘ Hermeneutik von der ‚traditionellen‘ (erkenntnistheoretisch-methodologischen), zu der auch Dilthey gezählt wird, und die Betonung eines radikalen Neuanfangs durch Heidegger wird von der Gegenseite in ihrer Legitimität prominent etwa durch Frithjof Rodis Aufsatzsammlungen in Frage gestellt. In Bezug auf Dilthey heißt es in *Erkenntnis des Erkannten*: „Leben und Wissenschaft sind also in diesem Ansatz so eng verbunden, daß eine Konfrontation von ‚traditioneller‘ und ‚philosophischer‘ Hermeneutik als wenig erhellend erscheint. Heidegger selbst hat in seinen Anfängen diesen Zusammenhang geradezu emphatisch betont.“² In *Das strukturierte Ganze* wird der hermeneutische Ansatz im Leben in systematischen Untersuchungen noch deutlicher herausgearbeitet. (Rodi 2003)

Nach Gadamers Tod scheint sich die Situation entspannt zu haben. In letzter Zeit wird ‚Hermeneutik‘ nicht mehr selbstredend mit Gadamers Projekt gleichgesetzt, vielmehr ist eine Aufsplitterung eingetreten, so dass mittlerweile von ‚Hermeneutiken‘ die Rede ist. Während beispielsweise bei Heidegger und Gadamer ‚Gegenständlichkeit‘ eher ein Reizwort war, gibt es heute eine ‚Hermeneutik des Gegenständlichen‘³, die sich als „neuere phänomenologische Hermeneutik“⁴ versteht und den Sach- und Gegenstandsbezug im Verstehen betont. Damit darf auch wieder das Problem der Objektivität thematisch werden.⁵ Ähnlich verhält es sich mit der ‚naturalistischen‘ und ‚kognitiven Hermeneutik‘, die beide bei unterschiedlicher Akzentsetzung von einem rationalen Hermeneutikverständnis ausgehen und sich explizit gegen Heideggers und Gadamers Projekt abgrenzen.⁶

2 Frithjof Rodi 1990: 89-101, hier: 101. Vgl. auch den Aufsatz „Die Bedeutung Diltheys für die Konzeption von *Sein und Zeit*. Zum Umfeld von Heideggers Kasseler Vorträgen (1925)“, ebd.: 102-122.

3 „Vorwort“, in: David Espinet, Friederike Rese und Michael Steinmann (Hg.) 2011: IX.

4 Ebd.: VIII.

5 Vgl. ebd.: IX.

6 Cataldi Madonna 2013. Ob Heidegger und Gadamer ohne Weiteres unter einen Hermeneutikhut gesteckt werden können, wäre auch einer Diskussion bedürftig. Siehe dazu Grondin 2008: 109-118.

So kann neuerdings ‚Hermeneutik‘ einiges umfassen, was früher anderen Namen hatte. Die Erweiterung des terminologischen Bedeutungsumfanges kommt gerade umstrittenen Autoren zugute: in irgendeiner Hermeneutiksparte kommen sie schon unter. Auch im Falle Diltheys sind die Kontrahenten verstummt, hinsichtlich der Frage der ‚Echtheit‘ seiner Hermeneutik scheint sich vielmehr ein Konsens eingespielt zu haben. Interessanterweise scheint Diltheys Philosophie allen Spielarten der Hermeneutik entgegenzukommen. Sowohl die Hermeneutiker gadamerscher Prägung als auch die Naturalisten unter den Hermeneutikern können sich auf ihn berufen. So kann der 2007 erschienene, von Rodi mitherausgegebene Sammelband *Dilthey und die hermeneutische Wende in der Philosophie* in diesem Kontext auch als eine Lösung der anfangs erörterten Streitsituation betrachtet werden: in der Diltheyrezeption haben sich die Bochumer durchgesetzt, man hat sich dazu entschieden, Dilthey zu den ‚philosophischen Hermeneutikern‘ zu zählen.⁷ Weniger verwunderlich ist, dass der naturalistischen Hermeneutik Diltheys Hermeneutikverständnis zum Ausgangspunkt dienen kann, knüpft sie doch explizit an das Hermeneutikkonzept vor Heidegger an.⁸

31

Der Versuch, Dilthey am Maßstab der Hermeneutik gadamerscher Prägung zu messen, verstellte den Blick gerade für die pragmatischen Grundzüge der diltheyschen Philosophie, die sie heute attraktiv erscheinen lassen. Das Wissenschaftskonzept, das der Wissenschaftstheoretiker Dilthey für die Geisteswissenschaften entwarf, sollte eines sein, das der Besonderheit des geisteswissenschaftlichen Forschungsgegenstandes – dem handelnden Menschen und seiner geschichtlich-gesellschaftlichen Welt – in adäquater Weise gerecht zu werden vermag. Seine Forderung, die Geisteswissenschaften müssten sich den Naturwissenschaften entsprechend als

7 So schreiben die Herausgeber in der Einführung des Sammelbandes hinsichtlich ihrer Rede von der ‚hermeneutischen Wende‘: „Gemeint war nicht eine innerhalb des Spätwerks sich vollziehende Wandlung, sondern Diltheys Philosophie im Ganzen, die im Gegensatz zu anderen Strömungen des 19. Jahrhunderts eine grundsätzliche Wende bedeutete. Ausgangsthese war, dass Diltheys Programm einer *Kritik der historischen Vernunft* in der Abkehr von Kant nicht einfach eine Kontrastfigur zum Mainstream des Neukantianismus darstellt, sondern die Grundlage für alles spätere ‚hermeneutische‘ Philosophieren bildet.“ („Zur Einführung“: 10.)

8 Cataldi Madonna 2013: 16. Dabei werden Diltheys „Bemühungen um eine Hermeneutik, die als Technologie des Verstehens aufzufassen ist“ hervorgehoben (S. 18); sein Eintreten für Methodenautonomie für die Geisteswissenschaften bleibt unerwähnt, wie auch dass die von der naturalistischen Position zurückgewiesene Dichotomie ‚Erklären-Verstehen‘ auf Dilthey zurückgeht. Nichtsdestoweniger bestehen tatsächlich interessante Gemeinsamkeiten, die die Vermutung nahelegen, dass womöglich zwischen den entgegengesetzten Positionen (Hermeneutik heideggerscher bzw. gadamerscher Prägung hier und Naturalistische Hermeneutik dort) vermittelt werden könnte.

Erfahrungswissenschaften aufstellen, lief in letzter Konsequenz auf eine handlungstheoretisch fundierte Erfahrungswissenschaftlichkeit hinaus, bei deren Grundlegung auch der Hermeneutik – allerdings koordiniert mit einer biologisch-pragmatischen Anthropologie (Diltheys sog. ‚Psychologie‘) – eine entscheidende Rolle zukommt.

So könnte Diltheys Philosophie möglicherweise einen theoretischen Rahmen bilden, innerhalb dessen die genannten Hermeneutikrichtungen einander angenähert werden könnten. Merkt doch auch Matthias Jung an: „Es klingt zwar ungewöhnlich, ist aber der Sache nach völlig gerechtfertigt, Dilthey als Vorläufer einer naturalistischen Hermeneutik zu bezeichnen. ‚Naturalistisch‘ hat hier allerdings nicht den Sinn von ‚durch naturwissenschaftliche Methoden erschließbar‘, sondern läuft auf einen „nichtszenitischen Naturalismus“ hinaus. (Jung 2012: 86) ‚Naturalist‘ und ‚Hermeneutiker‘ sind zwei Bezeichnungen, die bei der Auseinandersetzung mit Diltheys Verstehenskonzept als Fragerichtungen dienen können.

32

In welchem Sinne könnte man Dilthey einen ‚Naturalisten‘ nennen? Tatsächlich spielt die Biologie als die Wissenschaft, die sich mit der naturhaften Seite des Lebenszusammenhangs beschäftigt, eine eminente Rolle bei Diltheys Projekt der Grundlegung der Geisteswissenschaften. In der „Vorrede“ der „Einleitung in die Geisteswissenschaften“ ist die vielzitierte Kritik an der traditionellen Erkenntnistheorie zu lesen: „In den Adern des erkennenden Subjekts, das Locke, Hume und Kant konstruierten, rinnt nicht wirkliches Blut, sondern der verdünnte Saft von Vernunft als bloßer Denktätigkeit“ (Dilthey 1883: XV XIII) und wird der Ausgang von der „Totalität der Menschennatur“ als einer „psycho-physischen Lebenseinheit“ gefordert. (Dilthey 1883: XV XIII) Dass der Mensch mit den Gesetzmäßigkeiten der Natur aufgrund seiner organismischen Verfasstheit verbunden ist, betont Dilthey des öfteren. Menschliches Leben ist auf einer grundlegend animalischen Ebene durch natürliche Bedürfnisse triebhaft bestimmt, was für Dilthey Grund genug ist, von einer ‚allgemeinen Menschennatur‘ reden zu können.

Diltheys Rede von einer ‚allgemeinen Menschennatur‘ bedarf umso mehr der Präzisierung, als sie eine wichtige Rolle bei der Rechtfertigung geisteswissenschaftlichen Wissens spielt. Der Objektivitätsanspruch geisteswissenschaftlicher Erkenntnisse wird als auf die ‚allgemeine Menschennatur‘ gegründet angesehen. Der Rekurs auf sie wurde in der Diltheyrezeption stets als problematisch empfunden und als der objektivistische Rest in Diltheys Philosophie gedeutet, zu dem er als zu etwas der Geschichte Enthobenes notgedrungen hat Zuflucht nehmen müssen, wollte er seine

historistische Position vor dem Relativismus retten und wissenschaftliche Objektivität für die Geisteswissenschaften behaupten.

Dagegen soll hier darauf aufmerksam gemacht werden, dass ‚allgemeine Menschennatur‘ in einem Bedeutungsfeld steht mit Bezeichnungen wie ‚psychisches Grundgesetz‘, ‚Struktur des Seelenlebens‘, ‚Gleichartigkeit‘ und ‚Gleichförmigkeit der Erfahrung‘ – Termini, die alle ihre Bedeutung aus einem biologisch-pragmatischen Verständnis beziehen. Diltheys ‚allgemeine Menschennatur‘ soll kein der Geschichte enthobenes Wesen des Menschen anzeigen, sondern eine Form der Erfahrung, die von Dilthey als ‚Zweckzusammenhang‘ expliziert wird und die aus dem handelnden Umgang des Menschen mit seiner Umwelt resultiert. Dieser innere Zweckzusammenhang ergibt sich zunächst in einem biologischen Sinne derart, dass der Mensch als triebhaft motiviertes Lebewesen um des Überlebens willen die Befriedigung seiner biologischen Bedürfnisse handelnd besorgen muss und daher sich selbst und die Welt primär als Handelnder erlebt.

33

Die biologische Argumentationsebene spielt bei Dilthey grundsätzlich, auch in späteren, zu seiner hermeneutischen Phase zählenden Schriften, eine wichtige Rolle. Auch wenn dies eher wortkarg und implizit erfolgt, gilt nicht nur für Diltheys mittlere Phase seine im Fragment „Leben und Erkennen“ ausformulierte Einstellung: (Jung 2012: 264) „Die biologische Seite der Betrachtung ist erforderlich, um in Bezug auf die Struktur des Lebens zu überzeugen. Ich war früher bestrebt, die psychologische Grundlegung zur Geltung zu bringen gegenüber dem einseitigen Intellektualismus. Auch hat sich diese Betrachtungsweise immer mehr Anhänger erworben. Seitdem ich aber in der Struktur des Lebens die Grundlage der Psychologie erkannte, mußte ich den psychologischen Standpunkt zu dem biologischen erweitern und vertiefen.“ (Dilthey, GS XIX 1982: 345)

Denn nur ausgehend von der biologischen Seite des Lebens kann eine richtige Perspektive für das Sehen der Erlebnisstruktur etabliert werden. In der sog. „Realitätsabhandlung“ etwa, in der Dilthey der Frage nachgeht, in welcher Weise wir Außenwelt erfahren, spricht er von der „Struktur des Seelenlebens [...], welche bei allen animalischen Wesen auf unserer Erde dieselbe ist und das psychische Grundgesetz dieser Lebewesen ausmacht.“ (Dilthey 1890: 95) Der biologische Zweck der Lebenserhaltung und -förderung (das ‚Triebleben‘) ist bestimmend für das Verhältnis Lebenseinheit/ Umwelt. Das führt zur folgenden Beschreibung der ‚Struktur des Seelenlebens‘: „Eindrücke und Bilder rufen in dem System unserer Triebe und der mit ihnen verbundenen Gefühle zweckmäßige Reaktionen hervor;

durch diese werden willkürliche Bewegungen ausgelöst, und so wird das Eigenleben an seine Umgebung angepaßt.“ (Dilthey, GS V 1968: 96)

Bewegung und Bewegungshemmung durch Widerstand führen sowohl zu Selbst- wie auch zu Außenweltserfahrungen bereits im embryonalen Leben. Im sich entwickelnden Bewusstsein werden sie als zwei Willenszustände erfahren: in der Intention erfahre ich meinen eigenen Willensimpuls, in der Hemmung der Intention den Widerstand. Somit wird bei der Beschreibung des Erfahrungsaufbaus den Volitionen des Menschen gegenüber seinen Kognitionen die Schlüsselposition eingeräumt.

34

Für Dilthey bedeutet ‚Leben‘ zunächst auf ganz elementarer Ebene biologisches Leben. Der Aufbau unserer Lebenserfahrung und unseres Bewusstseins, alle unsere Handlungen dienen dem Zweck, die Lebenserhaltung und -förderung des Organismus zu ermöglichen. Der biologische Zweck ist also handlungsorientierend und praxisgestaltend. Denn bereits auf der biologischen Ebene der psycho-physischen Lebenseinheit, die der Mensch ist, gilt, dass „die Wirkungen, welche von ihr ausgehen, vornehmlich als ein Handeln auftreten, welches von Zwecken geleitet wird.“ (Dilthey, GS I 1922: 17) Die Volitionen haben zu ihrem Ziel die Triebbefriedigung durch entsprechendes zweckmäßiges Handeln. ‚Leben‘, auch das biologische, gibt es für den Menschen nur unter der Bedingung und in den Kategorien seines Bewusstseins als Erleben. Andererseits steht Erleben unter der Existenzbedingung des biologischen Lebens, geistiges Leben wird auf den Zweck der Erhaltung des biologischen Lebens bezogen. Diese theoretische Verschränkung von geistigem Erleben (das sich im kulturellem Handeln manifestiert) und biologischem Leben führt zu der Aussage: „Die menschlichen Lebenszwecke sind Bildungskräfte der Gesellschaft.“ (Dilthey, GS I 1922: 64)

Auch bei der Deskription der ‚Struktur des Seelenlebens‘, wie sie in der Psychologieabhandlung von 1894 vorgenommen wird und in der ihre Explikation als ‚Zweckzusammenhang‘ erfolgt, (Dilthey 1894) wird auf die Ebene des Animalisch-Vitalen, auf die lebenserhaltende und -fördernde Triebhaftigkeit des Menschen zurückgegriffen.⁹ In seinem konkret-inhaltlichen Vollzug, und nur als solchen gibt es ihn, ist der erlebte Zweckzusammenhang etwas Subjektives. Es ist die strukturelle Verknüpfung des Inhaltlichen, die die allgemeine Regel offenbart. Denn nach Dilthey zeigt die durch Individuation sich auszeichnende geistige Welt auch eine andere Seite: „Sie zeigt Gleichartigkeit und Gleichförmigkeit“. Sie folge – so

⁹ Wie F. Fellmann anmerkt, entleiht Dilthey den Strukturbegriff der damaligen Leitwissenschaft, der Biologie. Er stelle einen „für den pragmatischen Ansatz charakteristischen Versuch (dar), Bewußtsein an die Sphäre des Vitalen zu binden.“ Fellmann1991: 49.

Dilthey – „aus dem Verhältnis der Naturgrundlage zu dem Geistigen. Große gesetzliche Verhältnisse durchwalten die ganze Natur, und indem sie das bedingende Milieu für die geistige Welt bilden, äußern sie sich in dieser durch eine Gleichförmigkeit ihrer Wirkungen.“ In der geistigen Welt manifestiere sich diese „Gleichartigkeit und innere Verwandtschaft“ als „Allgemeingültigkeit im Denken, Übertragbarkeit der Gefühle, logisches Ineinandergreifen der Zwecke und als Sympathie“.¹⁰ Wie ist nun die ‚Gleichartigkeit‘ als allgemeine Strukturregelmäßigkeit von Dilthey gedacht?

Ausgehend von der zentralen Funktion der Triebe und Gefühle im Strukturzusammenhang der Seele erfolgt die Beschreibung des Strukturzusammenhangs nach dem Muster eines Handlungszusammenhangs, denn als grundlegende Eigenschaft jedes Lebewesens wird die Tatsache angesehen, dass es, will es leben, aktiv werden muss.¹¹ Entsprechend wird Strukturzusammenhang als ‚Zweckzusammenhang‘ bzw. als auf einen Zweck gerichteter Funktionszusammenhang beschrieben, da es schon auf der biologischen Ebene darum geht, triebhaft gesteuerte Bedürfnisse durch entsprechende Handlungen zu befriedigen. Deshalb bildet den Ausgangspunkt Diltheys das Wechselwirkungsverhältnis bzw. „Korrelativverhältnis von Welt und Selbst“.¹² „Indem so die Lebenseinheit sich von dem Milieu, in welchem sie lebt, bedingt und wiederum rückwirkend auf dasselbe findet, entsteht hieraus eine Gliederung ihrer inneren Zustände. Ich bezeichne dieselbe als die Struktur des Seelenlebens.“¹³ Und nachgeschoben heißt es: „Dieser innere psychische Zusammenhang ist bedingt durch die Lage der Lebenseinheit innerhalb eines Milieus. Die Lebenseinheit steht mit der äußeren Welt in Wechselwirkung“.¹⁴

35

In diesem Wechselwirkungsverhältnis ist das Erlebnis des seelischen Strukturzusammenhangs als eines teleologischen begründet, denn in den Handlungszusammenhängen, in denen der Mensch kulturell steht, handelt er (regelkonform oder auch regelverändernd) aufgrund subjektiver, erlebter Zwecke, um seine Bedürfnisse zu befriedigen. Andererseits ist er mitten in solchen Handlungszusammenhängen stehend Außenwirkungen

10 „[Über vergleichende Psychologie]. Beiträge zum Studium der Individualität“ (1895/96), Dilthey *GS V*: 268.

11 Im Entwurf „Leben und Erkennen“ heißt es bezüglich des ‚Lebens‘: Leben „ist, wo eine Struktur besteht, welche vom Reiz zu Bewegung geht. Dieser Fortgang von Reiz zu Bewegung ist überall an die Erscheinung eines Organischen gebunden. In dieser Struktur, welche vom Reiz zu Bewegung geht, pulsiert gleichsam das Geheimnis des Lebens. Die Lebenseinheit ist immer in dem Zusammenhang dieser Struktur.“ (S. 344)

12 „Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie“, Dilthey *GS V*: 201.

13 Ebd.: 200.

14 Ebd.: 212.

ausgesetzt, die ihn nach (naturhaft) objektiven oder (kulturhaft) objektiv gewordenen Zwecken bedingen, innerlich gestalten oder in seiner Handlungsfreiheit restringieren.¹⁵

36 Dieser handlungstheoretische Ansatz kann als eine durchgehende Konstante in Diltheys weitverzweigtem Denken betrachtet werden. Es ist verschiedentlich festgestellt worden, dass die Strukturtheorie das Zentrum von Diltheys Philosophie bildet. Ihre rein psychologische Auslegung würde aber zu kurz greifen. Ihre Grundlage ist eine Handlungstheorie, die nach der Seite des handelnden Individuums als psychische Strukturtheorie und nach der Seite des kulturellen Handlungskontextes im Rahmen des Verstehenskonzepts als Theorie des Wirkungszusammenhangs erscheint. Denn die Erfahrungsstruktur der Ersten-Person-Perspektive, die sich aus einem handelnden Weltzugang ergibt, bildet die formale Grundlage auch für unser Weltverständnis. Das soll im Weiteren näher erläutert werden, gerade auf die zweite anstehende Frage hin, in welchem Sinne von Dilthey als einem Hermeneutiker geredet werden kann.

Obwohl Dilthey mittlerweile als Repräsentant des hermeneutischen Denkens gilt, spielt der Begriff ‚Hermeneutik‘ in seinem Werk keine zentrale Rolle. Im seinem Aufsatz von 1900 „Die Entstehung der Hermeneutik“ – ein Text, der im Kanon der einschlägigen Texte zur Hermeneutik klassischen Status erlangt hat – wird von Hermeneutik in einem methodologischen Sinne gesprochen. Doch bereits für diese Schrift kann man feststellen, dass Dilthey „zwischen einer allgemeinen Theorie des Verstehens und Hermeneutik als Methodologie methodisch ausgeübten Verstehens“ (Seeböhm 1985: 97) unterscheidet.

So setzt Dilthey den Verknüpfungspunkt beim Alltagswissen der allgemeinen Lebenserfahrung an, das aus der Bemühung erwächst, die Welt, in der wir leben, und unsere Mitmenschen zu verstehen, um an diesem Verständnis unsere Handlungen ausrichten zu können. Der Ausdruck ‚Verstehen‘ steht für die Leistung, in der diese alltagstaugliche Intersubjektivität hergestellt wird. Definiert wird ‚Verstehen‘ als der Vorgang, „in welchem wir aus Zeichen, die von außen sinnlich gegeben sind, ein Inneres erkennen.“¹⁶ In späteren Texten wird dieses Verstehen von Dilthey als ‚elementares Verstehen‘ konkretisiert, das aus den Anforderungen des praktischen Lebens

15 G. Misch charakterisiert den Strukturzusammenhang treffend als „in einem bestimmten dynamischen Sinne des Wortes ‚formal‘“ und zitiert in diesem Zusammenhang die goethesche Wendung „Geist in Notwendigkeit gebunden“. Georg Misch: „Vorbericht des Herausgebers“, Dilthey GS V: XCI.

16 „Die Entstehung der Hermeneutik“, Dilthey GS V: 318.

erwächst, so dass wir über „Charakter und Fähigkeiten des einzelnen Menschen“ Urteile fällen müssen: „Handel und Verkehr, gesellschaftliches Leben, Beruf und Familie weisen uns darauf hin, in das Innere der uns umgebenden Menschen Einblick zu gewinnen, um festzustellen, wie weit wir auf sie rechnen können.“¹⁷ Verstehen hat also eine lebenspraktische Funktion.¹⁸

Zur hermeneutisch-wissenschaftlichen Methode¹⁹ wird es einerseits durch die Konzentration der Aufmerksamkeit auf die wissenschaftliche Aufgabe, also durch eine psychische Leistung des Forschersubjekts. Dies geschieht in einer spezialisierten Art und Weise, die trainiert werden muss. Andererseits wird Wissenschaftlichkeit auf der Gegenstandsseite durch die Voraussetzung gesichert, dass das wissenschaftliche Forschungsobjekt intersubjektiver Kontrolle zugänglich ist. Alltagsverstehen wird dann „zu einem kunstmäßigen Vorgang [...], in welchem ein kontrollierbarer Grad von Objektivität erreicht wird, wenn die Lebensäußerung fixiert ist und wir so immer wieder zu ihr zurückkehren können.“ (Dilthey, GS V 1968: 319) Damit bekommen wir eine doppelt kontrollierte Methodik, die sowohl die einzelne Forscherpsyche als auch die Gegenstandsseite in ihrer gegenseitigen Interdependenz in Betracht zieht. Auslegung oder Interpretation wird „solches kunstmäßige Verstehen von dauernd fixierten Lebensäußerungen“ genannt. (Ebd.) Zentrale Bedeutung erhält indes die Interpretation „der in der Schrift enthaltenen Reste menschlichen Daseins“, da „in der Sprache allein das menschliche Innere seinen vollständigen, erschöpfenden und objektiv verständlichen Ausdruck findet.“ (Ebd.) Diskursivität rückt in den Mittelpunkt, weil Sprache das Kommunikationsmedium ist, in dem Mißverständlichkeiten am effektivsten korrigiert werden können, das am ehesten Klärung und Konsens ermöglichen kann.

37

Die „hermeneutische Wissenschaft“ wird als methodisch geregelte „Kunstlehre der Auslegung von Schriftdenkmalen“ (Ebd.: 320) qua Wissenschaft ihre Regeln für Interpretationsverfahren explizit machen und rechtfertigen müssen. Diese Regeln erhalten ihre Begründung und ihren

17 Vgl. „Plan der Fortsetzung zum Aufbau“, Dilthey GS VII: 210f. Vgl. auch ebd.: 207: „Das Verstehen erwächst zunächst aus den Interessen des praktischen Lebens. Hier sind die Personen auf den Verkehr miteinander angewiesen. Sie müssen sich gegenseitig verständlich machen. Einer muß wissen, was der andere will. So entstehen zunächst die elementaren Formen des Verstehens.“

18 Darauf weist auch H. Johach gegenüber einer rein hermeneutischen Interpretation von ‚Verstehen‘ hin. (Johach 1974: 6): „Verstehen ist ein durch Sozialisation und Enkulturation vermitteltes Grundverhältnis zu der vom Menschen hervorgebrachten und ihm zu künftiger Gestaltung aufgegebenen menschlich-historisch-sozialen Wirklichkeit, eine Relation von eminent lebenspraktischer Bedeutung“.

19 Sie wird im „Plan der Fortsetzung zum Aufbau“ ‚höheres Verstehen‘ genannt. (Dilthey GS VII: 210ff.)

„sicheren Ausgangspunkt“, indem die hermeneutische Wissenschaft auch ein ‚kritisches Methodenbewusstsein‘ inkludiert, d. h. ein Methodenbewusstsein, das auf Voraussetzungen und Grenzen ihrer Verfahren reflektiert, das in sich die erkenntnistheoretische Reflexion auf „die Möglichkeit allgemeingültiger Auslegung aus der Analyse des Verstehens“ (Ebd.) aufnimmt. Als Methodologie beinhaltet sie also die Verstehensanalyse, um von hier aus die Geltungsansprüche des methodengeleiteten Verstehens zu rechtfertigen. Denn gerade darin sieht Dilthey ihre Hauptaufgabe: „[...] sie soll gegenüber dem beständigen Einbruch romantischer Willkür und skeptischer Subjektivität in das Gebiet der Geschichte die Allgemeingültigkeit der Interpretation theoretisch begründen, auf welcher alle Sicherheit der Geschichte beruht.“ (Ebd.: 321)

38

Dadurch wird Hermeneutik als eine weitere Grundwissenschaft neben der Psychologie etabliert, die für das Projekt der Grundlegung der Geisteswissenschaften von fundamentaler Bedeutung ist. Folgerichtig schreibt Dilthey: „[...] neben die Analyse der inneren Erfahrung tritt die des Verstehens, und beide zusammen geben für die Geisteswissenschaften den Nachweis von Möglichkeit und Grenzen allgemeingültiger Erkenntnis in ihnen, sofern diese durch die Art bedingt sind, in welcher uns psychische Tatsachen ursprünglich gegeben sind.“ (Ebd.)

Dieser Zusammenhang von ‚Erleben‘ und ‚Verstehen‘, der gerade beim späteren, sog. ‚hermeneutischen‘ Dilthey eine eminente Rolle spielt, wird im 1910 erschienenen „Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften“ in der Form der bekannt gewordenen Dreieit ‚Erleben-Ausdruck-Verstehen‘ expliziert.

Bevor er dort den Gegenstand der Geisteswissenschaften als ‚Objektivierung des Lebens‘ einführt, diskutiert er die methodische Leistung, die mit dem Terminus untrennbar zusammenhängt: die Leistung des Verstehens. Er weist darauf hin, dass unser primärer Erfahrungsmodus der Lebenswirklichkeit die Erlebnisse sind und unser Zugang zur Wirklichkeit ein zutiefst individueller ist. Doch wir befinden uns von Geburt an in einer Sphäre der Gemeinschaft und sind darauf angewiesen unsere mitmenschliche Umwelt verstehen zu lernen. Diesen Lernprozess nennen wir gewöhnlich Lebenserfahrung. Sie ergibt sich aus dem zirkelhaften Wechselspiel von Erleben und Verstehen, von Verinnerlichung des tradierten Verstandenen. Die Leistung des Verstehens funktioniert auf der Grundlage dieser Gemeinsamkeit: ich kann nur verstehen, was für mich nicht vollkommen fremd ist.

In Hinblick auf die wissenschaftstheoretische Problematik heißt das, dass uns das „gegenseitige Verstehen [...] der Gemeinsamkeit, die zwischen

Individuen besteht“ versichert. (Dilthey, GS VII 1942: 141) In dieser „Grund- erfahrung der Gemeinsamkeit“ (Ebd.) liegt der Ausgangspunkt für die Diskussion des Problems der Allgemeingültigkeit in den Geisteswissen- schaften. Dilthey weist diese Argumentationsrichtung an, indem er formu- liert: „Wie es [das Verstehen, I. T.] sich auf mehrere Menschen, geistige Schöpfungen und Gemeinschaften erstreckt, erweitert es den Horizont des Einzellebens und macht in den Geisteswissenschaften die Bahn frei, die durch das Gemeinsame zum Allgemeinen führt.“ (Ebd.)

Die Exponierung des Zusammenhangs von vorwissenschaftlichem und wissenschaftlichem Verstehen hat entsprechende Konsequenzen für die Verhaltensweise des Geisteswissenschaftlers gegenüber seinem For- schungsobjekt. Als Mensch ist er Teil von gesellschaftlich-geschichtli- chen Zusammenhängen, so dass er aufgrund seines Partizipationsver- hältnisses zu seinem Forschungsgegenstand hier zunächst versteht und dann erst eine erkennende Haltung einnimmt. Der Mensch orientiert sich immer verstehend in seiner Lebenswelt. Das ist seine Alltagshaltung gegenüber seiner kulturellen Umwelt und seinen Mitmenschen. Anhand des eigenen erlebten Seelenzusammenhangs kann er mittels Übertra- gung einzelne Äußerungen, Gesten, Handlungen usw. von Anderen ver- stehen, indem er sie in diesen Zusammenhang einordnet. Handlungs- theoretisch gewendet heißt das, dass er aufgrund von Eigenerfahrung in ähnlichen Handlungskontexten durch imaginativen Nachvollzug der Handlungssituation Handlungsweisen anderer verstehen bzw. sich auf auftretende Handlungssituationen einstellen kann. Dilthey verwendet den Terminus ‚Verstehen‘ in diesem pragmatischen Sinne und erläutert ihn dem entsprechend immer wieder als ‚Nacherleben‘. Seine Formu- lierungen hören sich diesbezüglich folgendermaßen an: in der „Individu- alitätsabhandlung“ wird das ‚geschichtliche Nacherleben‘ näher als „das vertiefte mit dem Gemüt sich Einleben in menschliche oder historische Zuständlichkeit“ erläutert.²⁰

39

Somit übt der Mensch bereits im Alltag psychologisches Verständnis. Nimmt er eine erkennende Haltung ein, so geschieht innerhalb des see- lischen Strukturgefüges eine Verschiebung seiner Energien auf die intel- lektuellen Funktionen bei gleichzeitiger Fortdauer der Wirkung der Struktureinheit. Das Verstehen bleibt also Untergrund des intellektuellen Prozesses des Erkennens.

²⁰ „[Über vergleichende Psychologie]. Beiträge zum Studium der Individualität“, Dilthey GS V: 260. Fütterer hat dieses imaginative Nacherleben ‚historische Phantasie‘ genannt. (Fütterer 1985)

Das ergibt ein geschichtetes Aufbaumodell für die Geistestätigkeit des Geisteswissenschaftlers. Sie geht vom Verstehen als imaginativem Nacherleben einer Handlungssituation aus, um in einem zweiten Schritt eine intellektuell-erkennende Haltung einzunehmen.

40

Der innere Zusammenhang von Psychologie und Hermeneutik, der in der Konzeption von Verstehen als Nacherleben deutlich wird, bekommt mehr Evidenz, wenn man in Betracht zieht, dass Diltheys Konzept der ‚Selbstbesinnung‘ bzw. seine Wissenstheorie auf einem handlungstheoretischen Fundament beruht. Das Mittelglied ‚Ausdruck‘ im Trias ‚Erleben-Ausdruck-Verstehen‘ ist Handlungsergebnis, in ihm ist ein Wert aufgehoben und ein Zweck verwirklicht worden. Wertgeleitetes und zweckbestimmtes Handeln geschieht aufgrund von Überlegung, Verständnis, Kenntnis, das wiederum im Erleben erworben wird. Dem entsprechend muss beim Kreislauf von Erleben, Verstehen, Handeln immer auch das gesellschaftlich-kulturelle Milieu bedacht werden. Diese handlungstheoretische Grundlage muss also immer bewusst gehalten werden, auch im Falle der Untersuchung von kulturellen Gebilden, die aufgrund des geschichtlichen Differenzierungsprozesses als scheinbar rein theoretische daherkommen, wie etwa die Wissenschaften. Wenn Dilthey den Unterschied zwischen Naturwissenschaften und Geisteswissenschaften im unterschiedlichen ‚Verhalten des Geistes‘ zu seinem Gegenstand liegend sieht, dann meint er mit ‚Verhalten‘ eine geistige Aktivität (‚Leistung‘), die in einer bestimmten Einstellung erst den wissenschaftlichen Gegenstand hervorbringt.²¹ Entsprechend wird eine Wissenschaft dann als Geisteswissenschaft angesehen, „wenn ihr Gegenstand uns durch das Verhalten zugänglich ist, das im Zusammenhang von Leben, Ausdruck und Verstehen fundiert ist.“ (Dilthey, GS VII 1942:87)

Was ist der Gegenstand, der durch dieses Verhalten gebildet wird? Zwei Begriffe werden im „Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften“ in Anschlag gebracht: ‚Objektivierung des Lebens‘ und ‚geistige Welt als Wirkungszusammenhang‘. Wir wollen uns hier auf den zweiten Begriff konzentrieren, gerade hinsichtlich der Korrelation von Forschungsgegenstand und Forschungsmethode.

Für das Problem der Geisteswissenschaften „eine Methode zur Beantwortung der Frage zu finden, wie auf Grund dieses Gegebenen ein allgemeingültiges Wissen der geschichtlichen Welt möglich sei“ (Ebd.) sieht

21 Vgl. „Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften“, Dilthey GS VII, S. 86: „Ihr Unterschied liegt in der Tendenz, in welcher ihr Gegenstand gebildet wird. Er liegt in dem Verfahren, das jene Gruppen konstituiert. Dort entsteht im Verstehen ein geistiges Objekt, hier im Erkennen der physische Gegenstand.“

Dilthey die Lösung „in der Auffassung der geistigen Welt als eines Wirkungszusammenhanges“. (Ebd.)

Die Auffassung bzw. das Verstehen der geistigen Welt als eines Wirkungszusammenhangs – und nicht die bloße Hinwendung zum und verstärktes Thematischerwerden von ‚Verstehen‘ (so die hermeneutisch geprägte Interpretation des Spätwerks) – stellt den eigentlichen Neuausgangspunkt des späten Dilthey im Konzept der Geisteswissenschaften dar. Er ist nicht im Sinne einer hermeneutischen Neuorientierung zu verstehen, sondern im Sinne einer begrifflichen Präzisierung des alten, bereits in der „Einleitung in die Geisteswissenschaften“ vorgestellten Ansatzes, die Diltheys handlungstheoretisch-pragmatischen Grundannahmen genauer Rechnung trägt.

Was es bedeutet, unsere geschichtlich-soziale Wirklichkeit „ihrem Wesen nach“ (Ebd.) als Wirkungszusammenhang zu betrachten, also als einen dynamischen, historischen, unendlich komplex vernetzten Zusammenhang von Handlungen, diskutiert Dilthey in seinen Konsequenzen für die Wissenschaftlichkeit der Geisteswissenschaften aus. Entsprechend fängt er – auf den ersten Blick etwas irritierend, vor dem Hintergrund seiner Fragestellung durchaus konsequent – im 4. Kapitel des „Aufbaus“, das den Titel trägt „Die geistige Welt als Wirkungszusammenhang“, mitnichten mit der Bestimmung dessen an, was ‚Wirkungszusammenhang‘ bedeuten soll, sondern mit der erkenntnistheoretisch-methodologischen Rekapitulation des mentalen Wissenskonstituierungsprozesses.

41

Der Wissensaufbau vollzieht sich auf der Grundlage von Erleben und Verstehen, indem die Subjektivität des Erlebnisses in der verstehenden Hinwendung zu der kulturellen Umwelt Erweiterung, Korrektur, Bestätigung und Verallgemeinerung findet.²² Dieser beständige Kreislauf von Erleben und Verstehen ist die Grundlage der geisteswissenschaftlichen Forschungstätigkeit als eines kontrollierten Lernprozesses in Diltheys Konzept der Geisteswissenschaften: mit Erleben ist Empirizität, lebenspraktische Relevanz gewahrt, im Verstehen eröffnet sich die Möglichkeit allgemeinen Wissens aufgrund der Abstraktion von der unmittelbaren Betroffenheit der Ich-Perspektive in der Hinwendung zum Anderen und zu dem, was ich mit anderen teile – eine Abstraktionsebene, die ihren rechtfertigenden Grund aus der Lebenspraxis bezieht.

²² Rodis pragmatisch-semiotische Unterscheidung von ‚Handlungsmarke‘ und ‚Handlungsmal‘ verdeutlicht gut die Auffassungsmöglichkeiten, die in Diltheys durch die Objektivierung des Lebens vermittelten Zusammenhang von ‚Erleben‘ und ‚Verstehen‘ stecken. Vgl. Rodi 1990: 168-187.

Diesem grundlegenden Modell entsprechend haben wir einen sich gegenseitig bedingenden Kreislauf von Untersuchung von historischen Singularitäten auf dem Grunde von systematischem, generellem Wissen. Von dieser „gegenseitigen Abhängigkeit“ oder „Wechselwirkung“ von Individuellem und Allgemeinem, von Singulärem und Generellem, sagt Dilthey, dass wir sie „in allen Operationen der Geisteswissenschaften wieder(finden). Sie bilden ganz allgemein die Unterlage ihrer Struktur.“ (Dilthey, GS VII 1942: 152)

42

„Wirkungszusammenhang‘ will also diese ‚Wechselwirkung‘ ausdrücken bzw. ist die Bezeichnung für die Tatsache, dass unsere individuellen Tätigkeiten im gesellschaftlichen Rahmen in konventionalisierten, historisch gewachsenen Formen stattfinden. Anders gesagt: es ist die zweipolige Grundstruktur unserer Handlungen, dass sie sowohl individuell als auch konventionalisiert sind, und aus diesen zwei Polen bezieht historisches Geschehen seine Dynamik.

Somit soll ‚Wirkungszusammenhang‘ das Charakteristische des historischen Geschehens sichtbar und beschreibbar werden lassen. Er soll den Geisteswissenschaftler auf eine handlungstheoretische Optik einstellen,²³ die ‚Wirkungszusammenhänge‘ auf folgende Weise sehen lässt:

- Wirkungszusammenhänge realisieren eine Leistung und haben einen teleologischen Charakter. (Dilthey, GS VII 1942:188) In ihnen wirken Individuen zusammen, und zwar so, „daß sie zur Realisierung von Werten sich Regeln unterwerfen und sich Zwecke setzen“. (Ebd.: 154)

- Solche regelgeleiteten, zweckbestimmten Wirkungszusammenhänge haben eine Entwicklung aufgrund ihrer Struktur: „Jede dauernde Beziehung von Individuen enthält so in sich eine Entwicklung, in welcher Werte, Regeln, Zwecke erzeugt, zum Bewußtsein gebracht und in einem Verlauf von Denkvorgängen gefestigt werden. Dieses Schaffen, wie es in Individuen, Gemeinschaften, Kultursystemen, Nationen sich vollzieht, unter den Bedingungen der Natur, welche beständig Stoff und Anregung zu ihm bieten, gelangt in den Geisteswissenschaften zur Besinnung über sich selbst.“ (Ebd.) Damit wird historische Dynamik als Lernprozess beschrieben, in dem Bewusstwerdung der Werte, der Regeln,

²³ Vgl. Dilthey GS VII: 165: „Der Historiker, der mit Wirkungszusammenhängen arbeitet, muß so aussondern und in solche Verbindung bringen, daß der Kenner des Details nichts vermisst, weil jedes Einzelne in den starken Zügen des zusammengekommenen Wirkungszusammenhanges mitvertreten ist. Darin besteht nicht nur seine darstellende Kunst, sondern diese ist das Erzeugnis einer bestimmten Art zu sehen.“

die zur Erreichung der Zwecke zu befolgen sind, als Antriebskraft sichtbar wird. Diese Bewusstwerdung führt zu Optimierungsversuchen bei Problemlösungsprozessen.

- In der Beschaffenheit einer solchen Struktur liegt es auch begründet, dass ein solcher regelgeleiteter, zweckbestimmter, wertbehafteter Zusammenhang als eine Einheit erfahren wird, bzw. wie es Dilthey formuliert als „in sich selbst zentriert“ (Ebd.), als eine Ganzheit, in der „Wirklichkeitsauffassen, Wertung, Erzeugung von Gütern zu einem Ganzen verbunden“ sind und deren Teile ihre Bedeutung durch „das Verhältnis zu dem Ganzen“ erhalten. (Ebd.: 155)

Wir wollen uns an dieser Stelle ausdrücklich noch einmal fragen, mit was für einem Begriff wir es bei ‚geistiger Welt als Wirkungszusammenhang‘ zu tun haben. Haben wir es tatsächlich mit einem ‚hermeneutischen Grundbegriff der Geisteswissenschaften‘ zu tun, der „wie auch der hermeneutische Begriff der Struktur aus der Strukturpsychologie deriviert ist“, so wie das von Hans-Ulrich Lessing gesehen wird? (Lessing 2008: 74) Natürlich ist hier die Andeutung des Ursprungs des Begriffes ‚Wirkungszusammenhang‘ in der Strukturpsychologie richtig und wichtig, darauf weist schließlich auch Dilthey hin. Aber: Ist ‚Struktur‘ bzw. ‚Wirkungszusammenhang‘ ein hermeneutischer Begriff, oder – um genauer zu formulieren – ein bloß hermeneutischer? Greift hier das Verständnis von ‚Wirkungszusammenhängen‘ als „in sich zentrierte, durch Bedeutung zusammengehaltene Sinn-Gefüge ..., die aus sich selbst verstanden werden können“ (Ebd.) nicht zu kurz, gerade was den grundlegenden pragmatischen Aspekt betrifft, auf den es Dilthey primär ankam?

Diltheys Begriff des ‚Wirkungszusammenhangs‘ steht mit dem des ‚Strukturzusammenhangs‘ aus seiner Psychologie in innerer Dependenz und verweist auf den Interaktionszusammenhang von Mensch und Umwelt. Wir erleben uns in unserem handelnden Umgang mit der Welt auf biologischer Ebene als triebhaft zur Befriedigung unserer Bedürfnisse motiviert, und dieses zweckgerichtete Verhaltensmuster gibt uns die Vorlage für das Muster unseres theoretischen Weltverständnisses. Der Akzent liegt auf dem Vorrang des Praktischen vor dem Theoretischen. Somit ist ‚Wirkungszusammenhang‘ in erster Linie ein handlungstheoretischer Begriff, der unbestreitbar hermeneutische Implikationen hat.

Im Hinblick auf die methodologische Frage, wie Allgemeingültigkeit in den Geisteswissenschaften hergestellt werden kann, wird die intersubjektivitätsgenerierende Regel folgendermaßen ausformuliert:

Die geschichtliche Welt als ein Ganzes, dies Ganze als ein Wirkungszusammenhang, dieser Wirkungszusammenhang als wertgebend, zwecksetzend, kurz: schaffend, dann das Verhältnis dieses Ganzen aus ihm selbst, endlich die Zentrierung der Werte und Zwecke in Zeitaltern, Epochen, in der Universalgeschichte – dies sind die Gesichtspunkte, unter denen der anzustrebende Zusammenhang der Geisteswissenschaften gedacht werden muß. So wird der unmittelbare Bezug des Lebens, seiner Werte und Zwecke zu dem geschichtlichen Gegenstand allmählich in der Wissenschaft nach ihrer Richtung auf Allgemeingültigkeit ersetzt durch die Erfahrung der immanenten Beziehungen, die im Wirkungszusammenhang der geschichtlichen Welt zwischen wirkender Kraft, Werten, Zwecken, Bedeutung und Sinn bestehen. (Dilthey GS VII 1942: 155)

44

Diese Regel, die den geisteswissenschaftlichen Forscher auf die pragmatische Betrachtungsweise der geschichtlichen Welt festlegen will, paart sich mit einem grundlegenden wissenschaftstheoretischen Aspekt aus Diltheys Wissenschaftskonzept. Betrachtet man Diltheys methodologische Überlegungen, die an die einführende Erörterung der geistigen Welt als eines Wirkungszusammenhangs anschließen und unter dem Stichwort ‚Verfahren‘ (ab Kap. 4, Abschnitt 3) abgehandelt werden, so fällt auf, dass es Dilthey in erster Linie um die Einschärfung des ‚kritischen Methodenbewusstseins‘ geht, ohne das nach seinem Wissenschaftskonzept Wissenschaftlichkeit nicht möglich ist. Mit ‚kritischem Methodenbewusstsein‘ beschrittene Erkenntniswege überzeugen nicht durch dogmatische Einforderung von allgemeiner Gültigkeit, sondern sind intersubjektivitätsfähig durch Überprüfung ihrer Tauglichkeit und Effizienz hinsichtlich ihres wissenschaftlichen Zweckes. Sie erlangen allgemeine Gültigkeit, indem ihnen wissenschaftliche Effektivität und Rationalität von Teilen der wissenschaftlichen Gemeinschaft zuerkannt wird.

So wird dem Geisteswissenschaftler, der bei Dilthey im „Aufbau“ in die Lehre geht,²⁴ folgende kritisch-methodologische Haltung eingeschärft:

Wer sich mit der geschichtlichen Welt als einem Wirkungszusammenhang beschäftigt, der darf deren reale Komplexität nicht aus den Augen verlieren. Dieser Komplexität kann man nicht mit einer einzigen wissenschaftlichen Methode beikommen. Ihr entspricht ein Methodenpluralismus.²⁵ Das analytische Vorgehen, das aus dem Totalzusammenhang

24 Dilthey selbst bezeichnet den „Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften“ als „Lehre vom geisteswissenschaftlichen Aufbau“ der geschichtlichen Welt. (Dilthey GS VII: 88)

25 Vgl. Dilthey GS VII: 158: „Induktion, die Tatsachen und Kausalglieder feststellt, Synthesis, die mit Hilfe der Induktion Kausalzusammenhänge aneinanderfügt, Analysis, welche einzelne Wirkungszusammenhänge aussondert, Vergleichung – in diesen

der geschichtlichen Welt einzelne Wirkungszusammenhänge aussondert und mit verschiedenen Methoden untersucht, muss auf dem Grunde des ‚kritischen Methodenbewusstseins‘ des Forschers geschehen, das diese Komplexität stets bedenkt und aufgrund des Komplexitätsbewusstseins ein Problembewusstsein hinsichtlich des Geltungsanspruchs, bzw. hinsichtlich der Grenzen geisteswissenschaftlicher Erkenntnis entwickelt.

Die methodologische Grundfrage nach Allgemeingültigkeit in den Geisteswissenschaften führte Dilthey zum Problem des Verhältnisses von Allgemeinem und Besonderem. Er reflektierte dieses Verhältnis immer wieder in seinen diversen Facetten: als Verhältnis systematischer und historischer Erkenntnis, in der Methodik als ‚Verstehen‘, das von ihm als eine Betrachtungsweise konzipiert wurde, im Besonderen das Allgemeine zu erkennen und auf dem Grunde des Allgemeinen das Besondere in seiner Besonderheit erfassen zu lernen, als konzeptueller Versuch zur Auflösung der Aporie von Relativismusbewusstsein und Anspruch auf wissenschaftliche Objektivität, als das Verhältnis von Individualität und Intersubjektivität in der Forschungspraxis usw.

45

So ging er in seinen Untersuchungen grundsätzlich von dem Praxiszusammenhang der Forschung, von der Tatsache aus, dass der wissenschaftlich arbeitende Mensch bestimmte erlernte Praktiken vollzieht, die ihn für wissenschaftliche Erkenntnisse qualifizieren, und widmete sich der Untersuchung der Frage, welche Ziele geisteswissenschaftliche Praktiken verfolgen und auf welchen Wegen sie zu erreichen sind. Dabei leitete ihn die erfahrungswissenschaftliche Überzeugung, dass die Praktiken dem zu bearbeitenden Material angepasst werden müssen, d. h. er dachte vom Gegenstand her, dessen Untersuchung spezielle, diesem angemessene Methoden erfordert.

Da es ihm primär um die wissenschaftliche Betrachtungsweise, um den Blick auf das wissenschaftliche Untersuchungsmaterial ging, in dem sich dieses erst konstituiert,²⁶ präparierte er als den entscheidenden Unterschied

oder ihnen äquivalenten Verfahrensweisen vornehmlich bildet sich unser Wissen von dem Wirkungszusammenhang.“ Auch „macht sich das umfassendste Verhältnis gegenseitiger Abhängigkeiten der Verfahrensweisen geltend. Die Verallgemeinerungen dienen der Bildung von Zusammenhängen, und die Analysis des konkreten und universalen Zusammenhangs in Einzelzusammenhängen ist der fruchtbarste Weg zur Auffindung allgemeiner Wahrheiten.“

26 Exemplarisch vgl. „[Über vergleichende Psychologie]. Beiträge zum Studium der Individualität“, Dilthey GS V: 260: „Schon der Habitus des Forschers auf beiden Gebieten ist gar verschieden. Auf beiden bedarf der echte Forscher einer anhaltenden Schulung seines Beobachtungsvermögens, seiner Kunst zu sehen, zu sammeln und zu sichten. Aber die Kunst der Beobachtung äußerer Objekte gibt dem Naturforscher

die Differenz vom einstufig unbeteiligten Blick des Naturwissenschaftlers und vom zweistufigen, erst teilnehmenden, dann distanzierten Blick des Geisteswissenschaftlers heraus. Als wissenschaftliche Betrachtungs- bzw. Verhaltensweisen sind beide als ‚Abstraktion‘ zu kennzeichnen, als ein Absehen von den lebensweltlichen, persönlichen Momenten des forschenden Subjekts und somit potentiell als eine Haltung des Nicht-Betroffenseins. Diese Haltung mit dem unbetroffenen Blick sieht Dilthey im Falle von Naturwissenschaft als methodisch richtig an, solange es sich um unbelebte Natur handelt. Sobald belebte Natur zum Forschungsobjekt wird, plädiert er für eine grundsätzlich geisteswissenschaftliche, d. h. auf Teilnahme aufbauende, verstehende Betrachtungsweise. Das erfolgt auf dem Wege einer bewussten und kritisch reflektierten Abstraktionsarbeit, bei der subjektive Dispositionen als Restmomente trotz solcher Objektivierungsanstrengung eine wesentlichere Rolle spielen werden als bei den Naturwissenschaften. Diltheys methodologische Überlegungen kreisten um die Frage, wie das geisteswissenschaftliche Subjektivitätsmoment in der Forschung unter Kontrolle gebracht werden kann, wie trotz Subjektivitätsmoment – wie er selbst formuliert – ‚Objektivität‘ in den Geisteswissenschaften gewährleistet werden kann. Dazu dient sein komplex aufgebautes Selbstbesinnungsprojekt, das als Logik der Geisteswissenschaften ein Netz von Forschungspraktiken für eine kontrollierte Subjektivität in der geisteswissenschaftlichen Forschungspraxis vermitteln möchte, wie – um nur einige fundamentale Elemente zu nennen – strikte (handlungstheoretisch aufgefasste) Erfahrungswissenschaftlichkeit, Komplexitätsbewusstsein, Methodenpluralismus, interdisziplinäre Kooperation innerhalb der Forschungskollektive, ‚kritisches Methodenbewusstsein‘ sowohl zur Selbst- als auch zur wechselseitigen Kontrolle, rationaler Argumentationsdiskurs usw.

Obwohl der Satz „Die Natur erklären wir, das Seelenleben verstehen wir“ ein Diltheyzitat ist, dem entsprechend er die beobachtende, Dritte-Person-Perspektive des Naturwissenschaftlers von der teilnehmenden, Erste-Person-Einstellung des Geisteswissenschaftlers abgegrenzt hat und auf dieser Grundlage für eine autonome geisteswissenschaftliche Methodik eingetreten ist, gilt für Diltheys Wissenschaftskonzept keineswegs Hans Alberts Vorwurf: „Es gibt, wie wir gesehen haben, zwischen den nomologischen Realwissenschaften und den typischen Geisteswissenschaften nach Auffassung vieler Hermeneutiker keine Brücke.

eine ganz andere Geisteshaltung, als welche aus dem geschichtlichen Nacherleben, dem vertieften mit dem Gemüt sich Einleben in menschliche oder historische Zuständlichkeit erwächst.“

Ein Abgrund scheint zum Beispiel zwischen den philologischen Disziplinen und den Naturwissenschaften zu klaffen.²⁷ Gemäß der psycho-physischen Verfasstheit der Lebenseinheit ‚Mensch‘ spielen etwa Erkenntnisse der Biologie oder Physiologie bei der Grundlegung der Geisteswissenschaften eine bedeutende Rolle. Wenn Dilthey für Interdisziplinarität und Methodenpluralität argumentiert, wird diese Forderung über die Grenzen der historischen Wissenschaften hinaus auch auf die naturwissenschaftlich arbeitenden, nomologisches Wissen generierenden Wissenschaften ausgedehnt. Doch naturwissenschaftliche Untersuchungen auf dem Gebiet der Geisteswissenschaften müssen mit ‚kritischem Methodenbewusstsein‘ vorgenommen werden, d. h. mit einem Bewusstsein, das auf ihre Relevanz und Effizienz hinsichtlich des Erkenntnisziels reflektiert.

Aus dieser Perspektive lässt sich ein gemeinsames Bestreben der naturalistischen Hermeneutik mit Diltheys Denken feststellen. ‚Kritisches Methodenbewußtsein‘ im Sinne Diltheys und ‚kritische Wissenschaftslehre‘, wie sie von Hans Albert verstanden wird, konvergieren in diesem Punkt: „Eine kritische Wissenschaftslehre hat aber nicht die Aufgabe, dogmatische Abschirmungsprinzipien zu etablieren, die die Grenzen zwischen den Einzelwissenschaften auf ontologischer oder transzendentaler Grundlage unüberschreitbar machen. Sie hat vielmehr dafür zu sorgen, dass man solche Abgrenzungen nicht allzu ernst nimmt. ... Für eine kritische Wissenschaftslehre kommt es nicht darauf an, den Status quo in den Wissenschaften zu legitimieren, sondern zur Verbesserung der Erkenntnispraxis in den Wissenschaften beizutragen.“ – schreibt Albert.²⁸ Die erkenntnistheoretische wie methodologische Abgrenzung der Geisteswissenschaften von den Naturwissenschaften kann dabei in Geltung bleiben.

47

Primljeno: 30. 9. 2014.

Prihvaćeno: 21. 10. 2014.

Literatur

- Apel, Karl-Otto (1985): „Diltheys Unterscheidung von ‚Erklären‘ und ‚Verstehen‘ im Lichte der Problematik der modernen Wissenschaftstheorie“, in: *Dilthey und die Philosophie der Gegenwart*, Ernst Wolfgang Orth (Hg.), Freiburg/München: 285-347.
- Cataldi Madonna, Luigi (Hg.) (2013): *Naturalistische Hermeneutik. Ein neues Paradigma des Verstehens und Interpretierens*, Würzburg.

27 Hans Albert: „Einleitung. Zum Problem der Hermeneutik“, in: *Naturalistische Hermeneutik*, S. 13-31, S. 23.

28 Ebd., S. 15.

- Dilthey, Wilhelm (1922): *Einleitung in die Geisteswissenschaften: Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte*, Gesammelte Schriften I, Leipzig/Berlin.
- Dilthey, Wilhelm (1968): *Die Geistige Welt 1. Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften*, Gesammelte Schriften V, Göttingen.
- Dilthey, Wilhelm (1942): *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Gesammelte Schriften VII, Leipzig.
- Dilthey, Wilhelm (1982): *Grundlegung der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte : Ausarbeitungen und Entwürfe zum zweiten Band der Einleitung in die Geisteswissenschaften (ca. 1870-1895)*, Gesammelte Schriften XIX, Göttingen.
- Espinet, David; Rese, Friderike; Steinmann, Michael (Hg.) (2011): *Gegenständigkeit und Objektivität*, Tübingen.
- Fellmann, Ferdinand (1991): *Symbolischer Pragmatismus. Hermeneutik nach Dilthey*. Reinbeck bei Hamburg.
- Fütterer, Günther (1985): *Historische Phantasie und praktische Vernunft*. Würzburg.
- Gander, Hans-Helmuth (1988): *Positivismus als Metaphysik. Voraussetzungen und Grundstrukturen von Diltheys Grundlegung der Geisteswissenschaften*, Freiburg/München.
- Grondin, Jean (2008): „Heideggers und Gadammers Konzeption der hermeneutischen Wende in der Philosophie – Ein Vergleich mit Blick auf Dilthey“, in: *Dilthey und die hermeneutische Wende in der Philosophie. Wirkungsgeschichtliche Aspekte seines Werkes*, Gudrun Kühne-Bertram u. Frithjof Rodi (Hg.), Göttingen: 109-118.
- Habermas, Jürgen (1968): *Erkenntnis und Interesse*, Hamburg.
- Johach, Helmuth (1974): *Handelnder Mensch und objektiver Geist. Zur Theorie der Geistes- und Sozialwissenschaften bei Wilhelm Dilthey*, Meisenheim a. Glan.
- Jung, Mathias (2008): „Diltheys handlungstheoretische Begründung der hermeneutischen Wende“, in: *Dilthey und die hermeneutische Wende in der Philosophie*, Gudrun Kühne-Bertram u. Frithjof Rodi (Hg.): 257-272.
- Jung, Mathias (2012): *Hermeneutik zur Einführung*. Hamburg.
- Lessing, Hans-Ulrich (2008): „Der Zusammenhang von Leben, Ausdruck und Verstehen. Diltheys späte hermeneutische Grundlegung der Geisteswissenschaften“, in: *Dilthey und die hermeneutische Wende in der Philosophie*, Gudrun Kühne-Bertram u. Frithjof Rodi (Hg.), Göttingen: 57-76.
- Misch, Georg: „Vorbericht des Herausgebers“, in: Wilhelm Dilthey: *Gesammelte Schriften V*.
- Rodi, Frithjof (1990): *Erkenntnis des Erkannten. Zur Hermeneutik des 19. Und 20. Jahrhunderts*. Frankfurt a. M.
- Rodi, Frithjof (2003): *Das strukturierte Ganze. Studien zum Werk von Wilhelm Dilthey*, Weilerswist 2003.
- Seebohm, Thomas M. (1985): „Die Begründung der Hermeneutik Diltheys in Husserls transzendentaler Phänomenologie“, in: *Dilthey und die Philosophie der Gegenwart*, Ernst Wolfgang Orth (Hg.), Freiburg/München: 97-124.

Ildiko Trostel

Diltaj i hermeneutika. Razmatranja o odnosu punom tenzija

Rezime

Od druge polovine dvadesetog veka o Diltajevom mišljenju se sudi iz hermeneutičke perspektive koju je odredio Gadamer. Međutim, određivati Diltaja po merilu hermeneutike znači isključiti njegovo temeljno delatno-teoretsko stajalište. Naime, „unutrašnje iskustvo“, na koje se oslanja spoznajno-teoretsko utemeljenje duhovnih nauka, poseduje strukturu delanja. Nju Diltaj opisuje kao „sklop svrhe“, odnosno kao funkcionalni sklop koji je usmeren na neku svrhu, jer, na koncu, već na biološkom nivou čovek nastoji da odgovarajućim delanjem zadovolji nagonski usmeravane potrebe. Doživljaj psihičkog sklopa koji je usmeren na svrhu nudi nam mustru razumevanja sveta. U skladu sa tim Diltaj koncipira „razumevanje“ kao „naknadno doživljavanje“. U okviru ovog projekta naturalizam i hermeneutika se približavaju jedno drugom.

Ključne reči: Diltaj, teorija nauke, teorija delanja, hermeneutika, naturalizam, strukturni sklop, sklop dejstva

Klaus Wieglerling
Institut für Technikfolgenabschätzung und Systemanalyse (ITAS) Karlsruhe

Grundprobleme einer Hermeneutik der Leiblichkeit in Zeiten der Transformation des menschlichen Körpers

Zusammenfassung *Die Transformation des menschlichen Körpers durch bio- und informationstechnologische Aufrüstungen stellt die Auslegung unseres Leibes vor eine Herausforderung. Der Leib als Vermittlungskategorie zwischen Natur und Kultur kann nicht in der Dritten-Person-Perspektive erfasst werden, da er nur in einer Teilhabe-Perspektive, allerdings als historische Entität gegeben ist. Mit der Aufrüstung des menschlichen Körpers und der Transformation des Menschen zu einem posthumanen Wesen geht eine Entindividualisierung einher. Hermeneutik fordert vom Auslegenden die Positionierung zur zu verstehenden Sache und vermittelt zwischen Allgemeinheit und Besonderheit. Sie steht damit immer ein Stück neben der Wissenschaft (*De singularibus non est scientia*), gewinnt dadurch aber auch Lebensbedeutsamkeit. Hermeneutik als Teilhabehandlung zeichnet sich durch Positionierung, Vorgriff und Verweisung aus, hat als eine das Gegenwärtige in die Zukunft überschreitende Tätigkeit eine Orientierungsfunktion und benennt Grenzen wissenschaftlicher Weltauffassung. Solange der Leib noch Gegenstand von Verstehensprozessen ist, ist das posthumane Wesen noch nicht realisiert.*

Schlüsselwörter: *Sekundäre Leiblichkeit, Entindividualisierung, Teilhabehandlung, Potentialbewertung, Posthumanismus, Hermeneutik als Zukunfts- und Grenzwissenschaft*

50

1) Zum Problem einer Hermeneutik der Leiblichkeit

In seinem Hauptwerk *Scienza nuove prima* (Vico 1725) von 1725 legt Giambattista Vico dar, dass der Mensch nur verstehen kann, was er selbst hervorgebracht hat, nämlich die Geschichte, nicht aber die Natur, die er nur erklären kann. Er eröffnete damit die Debatte über erklärende und verstehende Wissenschaften. Die erklärende Aufgabe ist Sache der Naturwissenschaften, die verstehende wird seit Dilthey den historischen Geisteswissenschaften zugewiesen. Gegenwärtig erleben wir allerdings eine Aufweichung des Gegensatzes von Natur und Kultur. Modelle des Erklärens dringen in das Feld der Geisteswissenschaften und technische Disziplinen erheben Verstehensansprüche. Nun ist die Übernahme von Methoden und Modellen aus anderen Disziplinen kein Schaden für eine Disziplin - man denke nur an die fruchtbare Übernahme phonetischer Grundlagen in unterschiedliche Disziplinen im französischen Strukturalismus - problematisch wird es aber, wenn quantitative Analysen die verstehende Tätigkeit zu substituieren drohen.

In der synthetischen Biologie wird Natur zunehmend auf einen hyletischen Rest von physiko-chemischen Grundbausteinen reduziert, mit deren Hilfe Leben ‚hergestellt‘ werden soll, womit eine Transformation der Naturwissenschaft in eine technische Disziplin einhergeht. Der Forscher versteht sich dementsprechend nicht nur als kritischer Beobachter von Naturprozessen, sondern auch als Herstellender bzw. technischer Gestalter. Naturprozesse werden als technische Abläufe gesehen, die zu bestimmten Zweckrealisierungen, wie der organischen Verbesserung des Menschen, führen sollen. Die Realisierung von Zwecken ist allerdings ein Ergebnis kultureller Präferenzen, an denen der einzelne Forscher teilhat. Der Blick auf die Natur ist quasi Zweckfragen unterstellt. ‚Reine‘ Naturerkenntnis scheint es nur noch in den Teilen moderner naturwissenschaftlicher Forschung zu geben, die keine ökonomisch verwertbaren Ergebnisse liefern können. Peter Janichs Überlegung, dass Chemie und Biologie im Zusammenhang mit einer Herstellungs- bzw. Züchtungspraxis zu sehen sind, ist also nicht von der Hand zu weisen (Janich 2006: 31ff., S. 33off).

51

Fälschlicherweise wird das Aufweichen des klassischen Gegensatzes von Natur und Kultur aber oft als Ausdruck eines Obsiegens naturwissenschaftlich-kalkulierenden Denkens angesehen. Dies ist schon deshalb falsch, weil derzeit Anwendungsaspekte und damit eine Bewertung der Natur unter pragmatischen Präferenzen die Wissenschaft dominieren. Als Problem erweist sich aber, dass sich in der verbreiteten Annahme eines Obsiegens des naturwissenschaftlich-kalkulierenden Denkens ein spezifisches Vergessen metaphysischer Voraussetzungen der modernen Wissenschaft artikuliert.

Technisches Kalkül dringt in die Geisteswissenschaften, wenn etwa Kontexte ‚verstehende‘ Systeme entwickelt werden. Kontexte werden dabei allerdings nur verstanden, wenn diese Systeme zu Dekontextualisierungsleistungen imstande sind, also Sachverhalte aus historischen Zusammenhängen herauslösen und situieren (Wiegerling 2011: 90ff.). Was Heidegger unter ‚stellendem‘ Denken verstand und für ihn Ausdruck der letzten Stufe der Metaphysik ist, die alles einem Kalkül unterwerfen und das Ereignishafte aus dem Leben bannen will, scheint nun auch den menschlichen Organismus zu erreichen, wenn mit technischer Hilfe unser Körper kolonialisiert wird. Die Konvergenz von Bio- und Informationstechnologie und die Parallelisierung intra- und extrakorporaler Vorgänge ist Ausdruck moderner medizinischer Technik und transhumanistischer Phantasien zur Verbesserung der organischen Disposition des Menschen.

Die Unterscheidung zwischen dem älteren Begriff des Leibes und dem spät ins Deutsche eingedrungenen Begriff des Körpers markiert die Wegscheite zwischen dem Begriff des Verstehens und dem des Erklärens. Der in der Dritten-Person-Perspektive fassbare und skalierbare Körper ist Gegenstand naturwissenschaftlichen und technischen Denkens und damit ein Gegenstand dessen Funktionalität erklärt werden kann. Der Leib dagegen ist zwar intuitiv in der vollziehenden Ersten-Person-Perspektive zugänglich, weist aber nicht nur subjektive Bestände auf. Als ‚kultiviertes Naturstück‘ oder ‚naturalisiertes Kulturstück‘ ist er auch als historischer Ausdruck zu fassen, der nicht nur eine Individualgeschichte, sondern auch eine intersubjektive Geschichte hat. Der Leib ist eine Vermittlungskategorie, die zwischen Individuum und Welt, zwischen Individuum und Individuum, aber auch zwischen den einzelnen Organen und körperlichen Vermögen vermittelt. Als Limesgestalt, die weder ganz der Natur, noch ganz der Kultur zugeschlagen werden kann, artikuliert sich im Leib ein Nexus, der jenseits von kausalistischem oder stochastischem Denken angesiedelt ist. Er geht weder in seiner historischen, noch in seiner körperlich-organischen Disposition auf.

Der Leib spielt insofern eine besondere Rolle, als er nicht nur unser Tor zur Welt ist, sondern auch selbstreflexive Züge aufweist. Er ist in einer rezipierend-rezipierten Doppelgestalt gegeben, wenn wir etwa mit den Fingerspitzen unsere Handinnenflächen berühren und ihn durch eine Einstellungsänderung entweder als wahrnehmenden oder wahrgenommenen identifizieren. Als historische Entität ist er allerdings ereignishaft gegeben und entzieht sich der Skalierbarkeit. So ist er immer wieder aufs Neue auszulegen. Der Leib ist ein Geschehen, an dem wir selbst beteiligt sind. Wenn wir über ihn sprechen, sprechen wir zugleich über unser Selbst- und Weltverständnis.

Nun erfahren wir die Transformation des menschlichen Körpers in eine Art Cyborg durch die Entwicklung von intelligenten Implantaten und Prothesen. Dies führt zu einem Leibverständnis, das sich nicht mehr aus Selbstverständlichem speist. Durch die Möglichkeit bio- und informationstechnologischer Manipulationen unseres Körpers verändert sich unser Verhältnis zu ihm und zeitigt sich ein neues Leibverständnis. Es ist sinnvoll von einer ‚Sekundären Leiblichkeit‘ zu reden, denn wir erfahren uns als etwas, das in seinem Sosein keine Akzeptanz mehr erfahren muss und Ausgangsmaterial für eine technische Gestaltung bzw. Umgestaltung ist. Leibliches Spüren und leiblich Gespürtes können nun Produkte einer technischen Vermittlung sein. Sekundäre Leiblichkeit ist an der Grenze reiner Körperlichkeit angesiedelt, markiert aber noch die

Möglichkeit eines Selbstverhältnisses, also den Punkt, an dem der skalarisierbare Körper transzendiert wird.

Um den menschlichen Leib in Zeiten der Transformation des menschlichen Körpers zu verstehen, müssen die körperliche Gestaltbarkeit und Wandelbarkeit in diesem Verstehen eingeschlossen sein. Dem Leib stehen wir aber nicht wie ein naturwissenschaftlicher Beobachter gegenüber, der als Stellvertreter der Menschheit ohne Geschichte und personale Identität ist. In Verstehensprozessen befinden wir uns generell in einer Teilnehmerposition und beim Leibverstehens sogar in einer notwendigen, nicht frei bestimmten Teilnehmerposition. Wir sind, was wir zum Gegenstand machen und sind es zugleich nicht, da der Leib in seiner Besonderung allgemeine historisch-kulturelle Bestände aufweist, aus der wir nicht heraustreten können.

Die technische Transformation des menschlichen Körpers fordert das Verstehen des Leibes in besonderer Weise heraus, da über die Technologie Historizität in die organische Disposition dringt - Technik ist selbst ein historischer Ausdruck. Verstehen schließt Selbstpositionierung, einen Vorgriff und eine Verweisung im Sinne einer relationalen Bestimmung ein. So gehört zum Verstehen eines verbesserten Körpers, dass wir auch die Intention und die Potentiale der Verbesserung verstehen. Verstehen transzendiert das Körperliche.

53

Wir können Ermöglichungstechnologien, deren Zwecke meist nur vage und exemplarisch bestimmt sind, nur verstehen, wenn wir auch ihre Visionen kennen. Das Leibverstehen in Zeiten der technischen Aufrüstung des menschlichen Körpers fokussiert auch längerfristige Auswirkungen des Technologieeinsatzes auf unser Selbstverständnis, unsere Personalität und die Gesellschaft. Dabei gehen wir von einem Status der Gesellschaft aus, der mehr oder weniger dem gegenwärtigen entspricht, d.h. ähnliche Wertvorstellungen und politische Institutionen hat. Es ändert sich aber nicht nur die Technik und ihre Anwendung, sondern die gesamte Gesellschaft, ihre Präferenzen, Institutionen und Werthierarchien. Szenarien werden nach Wahrscheinlichkeiten entwickelt. Aber es kann natürlich auch alles anders kommen. Naturkatastrophen oder außergewöhnliche historische Ereignisse können zu radikal neuen Voraussetzungen des Zusammenlebens und der individuellen Lebensgestaltung führen. Wer kann garantieren, dass Terror, Totalüberwachung, Indoktrination, Ökonomisierung aller Lebensbereiche und soziale Isolation diese Gesellschaft nicht substantiell verändern werden? Die Rede über die Zukunft ist nach Armin Grunwald immer eine Rede über die Gegenwart. (Grunwald 2012: 121ff.) In ihr findet auch die Verständigung über die Entwicklungsrichtung und

Steuerung von Technologien statt. In diesem Sinne wird auslegend heute über die Welt von morgen entschieden. Technik ist kein Naturereignis, sondern wird gemacht. Es werden in ihrer Entwicklung mehr oder weniger präzise bestimmte Zwecke verfolgt.

Alles Verstehen impliziert einen Vorgriff auf die Zukunft. Wir bewerten das Künftige vor dem Hintergrund gegenwärtiger Prämissen. Entscheidend ist dabei, dass der Bewertende nicht über den Dingen steht, sondern selbst in sie verstrickt, selbst Ausdruck seiner Zeit, ihrer Werthaltungen und Präferenzen ist, selbst dann, wenn er diesen kritisch gegenübersteht. Es gibt keine Auslegung von Potentialen ohne die Stellungnahme des Auslegenden zu den fokussierten Sachverhalten. Verortung von Sachverhalten und Selbstverortung stehen in einem korrelativen Verhältnis. Beim Leibverstehen erlangt die Selbstpositionierung insofern einen besonderen Status als es die Einsicht in ein mediales Verhältnis geht, das weder natural noch kulturell gefasst werden kann. Verstehen erweist sich somit als eine Vermittlungsleistung, in der Relationen sichtbar werden.

54

Der Verstehende ist insofern am ‚Sinngeschehen‘ beteiligt, als er die Relevanz eines Sachverhaltes für sein eigenes Leben herstellen muss. Zudem ist er zu einem Vorgriff in die Zukunft genötigt. Die Auslegung berücksichtigt auch die Potentiale einer Technik. Welche davon berücksichtigt werden, hängt vom jeweiligen Erfahrungshorizont ab. Krankheits- und Behinderungserfahrung, die Frage, was ein Mensch körperlich aushalten muss, um in einer Gemeinschaft bestehen zu können, Fragen, die die Gestaltung des Körpers durch Training oder ‚Schönheitskorrekturen‘ betreffen usw., all das steckt die Grenzen der Reflexion auf körperliche Potentiale ab. Verstehen ist mehr als ein Konstatieren des Bestehenden. Es hat eine Zukunfts- bzw. Orientierungsdimension - und damit auch eine pragmatische Dimension.

Bewertung und Selbstpositionierung gehören notwendig zum Verstehen. Auslegende Tätigkeiten sind nicht distanzierend wie die erklärenden. Naturgesetze haben den Anspruch einer überzeitlichen Geltung, die der expliziten Anerkennung des Einzelnen nicht bedürfen. Der Auslegende dagegen ist weder ein neutraler, noch ein beliebig ersetzbarer Beobachter.

2) Leib und Körper

Im Gegensatz zum Körper ist der Leib a) intuitiv zugänglich und als der meine gespürt; er ist b) in einer rezipierend-rezipierten Doppelgestalt gegeben, ist zugleich wahrnehmender und wahrgenommenes, und ist

c) ein historisches bzw. kulturelles Phänomen. Er ist nicht nur Ausdruck einer Evolution der Natur, sondern auch einer speziellen kulturellen Prägung. So ist Schmerz zwar eine subjektive Erfahrung, die aber eine kulturelle Disposition aufweist. Jagdvölker gehen anders mit Schmerzen um als normale Mitteleuropäer. Der Leib ist Ausdruck unseres existentiellen Ortes in der Welt und steht zugleich für unser Vermögen, die Welt zu erschließen und in ihr zu handeln. Der Körper dagegen ist eine Abstraktion des fundamentaleren Begriffs des Leibes. Als historische Entität ist der Leib nicht nur Ausdruck einer speziellen räumlichen Perspektive auf die Welt, sondern auch für eine historisch-kulturelle Perspektive, die ich mit vielen teile. Als naturalisiertes Kulturstück bzw. kultiviertes Naturstück ist er eine Vermittlungsinstanz zwischen Kultur und Natur. (Küchenhoff/Wiegerling 2008: 7ff.)

Der Leib ist durch eine doppelte Intentionalität ausgezeichnet, die seine organische Disposition transzendiert. Intentionalität ist einmal im Sinne des arabischen Aristotelismus zu verstehen, als eine Gerichtetheit, die von Trieben, Angst und Begehren geprägt ist (Avicena 1972: 99ff.). Er ist somit auch etwas, was sich der Selbstbestimmung entzieht, ist Jagd- und Fluchtverhalten, Schutzhaltung und Reflex. Er ist aber auch etwas, das historisch disponiert ist. Die animalische Gerichtetheit ist kulturell unterwandert. Dies erinnert an Plessners zweites anthropologisches Grundgesetz von der vermittelten Unmittelbarkeit, nach dem der Mensch nie in einem unvermittelten Naturprozess steht, sondern in seinem Weltverständnis und -verhalten immer schon kulturell disponiert ist. (Plessner 1975: 321ff.) Es gibt kein ‚prius‘ oder ‚posterius‘ im Verhältnis von Natur und Kultur, wenn wir vom Menschen sprechen. Er ist immer schon ein kulturvermitteltes Wesen, was nicht zuletzt im menschlichen Sexualverhalten sichtbar wird. In dem, was wir Erotik nennen bis hin zu pervertierten Formen sexueller Praxis, wird sichtbar, dass hier etwas anderes vorliegt als animalische Paarung. Es gibt für den Menschen kein Weg zurück in die animalische Unmittelbarkeit.

55

3) Zum Wandel unserer körperlichen Disposition und unserer Leiberfahrung

Fragen wir nach dem anthropologischen Status des Menschen, der sich durch intelligente Implantate und Prothesen sowie biotechnologische Optionen in ein posthumanes Wesen mit veränderten körperlichen Dispositionen transformiert, zeigen sich neue Aspekte für die leibliche Vermittlungsfähigkeit und damit auch eine neue Sicht auf den Leib als Vermittlungskategorie.

Gewiss würde ein aufgerüsteter Körper neue Möglichkeiten für eine synchrone Vermittlung eröffnen. Es ist denkbar, dass wir mehr Interaktionen mit einer komplexer werdenden intelligenten Umgebung haben werden, die nicht hirn-, sondern implantatgesteuert sind. Wie aber ist eine gesteigerte Wahrnehmung mit dem Gesamtorganismus vermittelt? Diese Frage betrifft nicht nur die personale Identität eines aufgerüsteten Menschen, sondern generell die Funktionalität des Organismus. Es ist kaum vorstellbar, dass wir wie ein gesunder Hund hören, ohne dass dies Auswirkungen auf unseren psychischen Zustand hätte. Denkbar dagegen ist, dass Informationen über Umweltbedingungen so in den Körper ‚eingespeist‘ werden, dass sie Modifikationen organischer Funktionen bewirken. Regulierungen körperlicher Funktionen könnten automatisiert über Implantate erfolgen. Es wären auch multifunktionale Organe vorstellbar, die nicht nur den Verlust eines Organs ersetzen oder Fehlfunktionen kompensieren, sondern organische Funktionen durch die Kombination von Funktionen unterschiedlicher Organe ökonomischer gestalten. Dies könnte zu Entlastungen führen. Der Mensch erscheint bereits heute an die Grenzen seiner Aufmerksamkeit gelangt zu sein. Eine Steigerung perzeptiver bzw. organischer Fähigkeiten ist also denkbar und insofern auch neuartige synchrone Vermittlungs- und Integrationsleistungen.

Als ein Schlüsselproblem erweist sich die diachrone Vermittlung, ohne die wir uns keine Identität eines menschlichen oder menschenähnlichen Wesens vorstellen können. Sie ist die Bedingung für die personale Identität als Kontinuität der Selbsterfahrung im Wandel der Zeit und damit für die Zuschreibung von Handlungen und deren Verantwortung. Diachrone Vermittlung hat aber noch eine die Subjektconstitution transzendierende Seite. Historizität vermittelt zwischen Besonderheit und Allgemeinheit. Unsere individuelle Geschichte ist nicht jenseits einer intersubjektiven angesiedelt, sie geht aber in ihr auch nicht auf.

Wie lässt sich nun die Kontinuität eines transformierten Körpers denken? Implantate und Prothesen haben keine Geschichte wie belebte Materie (Hering 1876). Trotz unterschiedlicher Organbelastungen altert der Organismus als ganzer, nicht nur in Teilen. Implantate und Prothesen haben einen anderen Alterungszyklus als organische Materie und sind in ihren Teilen austauschbar. Ein sich quasi in einen Apparat transformierter Körper würde permanente Wartung benötigen. Es müssten Teile ersetzt und Funktionen entsprechend veränderten Umwelt- und Lebensbedingungen immer wieder neu angepasst werden.

Es ist nun die Frage, wie wir Historizität als eine beständige selektive Prägung, die ein Individuum charakterisiert, im Falle eines posthumanen Wesens bewahren können, denn ein verantwortliches und mit dem ‚alten‘ Menschen kompatibles Wesen ist ohne diese Prägung nicht vorstellbar. Zwar könnte sich ein intelligentes Implantat seiner Belastungen und Funktionsausführungen ‚erinnern‘ – bei Herzschrittmachern ist das schon der Fall – um seinen Verschleiß anzuzeigen und ein rechtzeitiges Arrangement für die Wartung zu treffen, es stellt sich aber die Frage, nach welchen Kriterien es Erfahrungen aufzeichnen soll. Im ‚Leibgedächtnis‘ etwa bleiben ja nur bestimmte Erfahrungen, etwa solche, die uns vorsichtig machen und Vorkehrmaßnahmen initiieren.

Das Verstehen des Leibes ist etwas anderes als das Verstehen der ‚organisch-apparativen Dispositionen‘ eines posthumanen Wesens. Nichtorganische Materie kann ‚historische‘ Spuren nur im Sinne von Werkzeugen, die Gebrauchsspuren aufweisen, haben. Die Frage ist aber, ob ein transformierter Körper wirklich eine historische Vermittlung leisten kann. Verletzungen würden in diesem Falle nicht notwendigerweise physiologische Spuren hinterlassen. Defekte Teile würden ersetzt werden und keine Nachwirkungen zeitigen. Ein so transformierter Körper würde nur in einem technischen Sinne Vermittlungen leisten, nicht aber in einem historischen Sinne. Erläutern wir diesen Sachverhalt an Merleau-Pontys Begriff der Zwischenleiblichkeit, der eine spezielle Prägung des Leibes durch die unmittelbare Nähe und Bezogenheit von Leibern wie im Verhältnis von Mutter und Säugling bezeichnet (Merleau-Ponty 1966: 297ff.). Diese Zwischenleiblichkeit würde nicht die gleiche Rolle bei einem technisch transformierten posthumanen Wesen spielen. Bewegungsstile und kulturelle Rhythmen würden in diesem Falle eher an allgemeine soziale und ökonomische Anforderungen adaptiert als an besondere Bezugspersonen. Ein technisch aufgerüstetes posthumanes Wesen könnte für unterschiedliche kulturelle Sphären adaptiert bzw. programmiert werden, was aber nichts mit einer Adaption aufgrund von Gewöhnung, Lerneffekten oder Akklimatisierung zu tun hat.

Wie aber soll man sich ein implizites Wissen im Sinne eines Leibgedächtnisses bei einem posthumanen Wesen vorstellen? Wie sollte sich Historizität in intelligenten Implantaten und Prothesen sedimentieren? Technische Funktionalität äußert sich vor allem in der exakten Wiederholung von Prozessen. Dies wäre bei einem Pianisten kontraproduktiv, er wäre dann eine Spielmaschine. Der Handwerker wäre ein robotisches System, das nur tut, was in einem Schema explizit gemacht und auf einem ‚template‘

abgespeichert wurde. Ein granulares und adaptives Gestalten als Artikulation eines Zusammenspiels von intuitiver Wahrnehmung und speziellem Handlungswissen unter bestimmten Umweltbedingungen und materiellen Bedingungen würde aber nicht stattfinden. Implizites Wissen ist wie die Alltagssprache durch eine gewisse Unschärfe ausgezeichnet und artikuliert sich in einem grundsätzlich variierbaren Handlungsschema. Es ist damit Ausdruck einer Verleiblichung, nicht einer Verkörperung. Um bei einem posthumanen Wesen wirksam zu sein, wäre es notwendig dieses Wissen explizit zu machen. Explizites Wissen ist aber eine Reduktion des impliziten Wissens und von diesem wesentlich unterschieden.

58

Die Frage nach einer intrakorporalen Adaption kann nicht in der Weise einer normalen Adaption behandelt werden. Zwar ist der Mensch an die Technologie, mit der er tagtäglich Umgang hat, adaptiert. Aber von einer Internalisierung zu sprechen, erscheint hier unangemessen. Wir gehen nämlich nicht mit intelligenten Implantaten um, sondern adaptieren uns an ihre Wirkungen. Bei der normalen Adaption spielen Gewöhnung, perspektivische Wahrnehmung und Einbettungen der Umgangsweisen eine zentrale Rolle. In diesem Sinne lässt sich aber intrakorporal nicht von Adaption sprechen.

Die diachronische Vermittlung wäre bei einem technisch aufgerüsteten posthumanen Wesen wohl auf eine synchronische Vermittlung heruntergebrochen. Dieses Wesen wäre – ganz im Sinne von Günther Anders - ein Jetztgenosse, kein Zeitgenosse und deshalb in einem expliziten Sinne auch ein posthistorisches Wesen.

Prägung, Interaktion und Einbettung eines durch Implantate und Prothesen aufgerüsteten posthumanen Wesens sind verschieden von der Prägung, Interaktion und Einbettung eines Menschen. Und es gibt keinen Grund anzunehmen, dass die Selbsterfahrung dieses Wesens die gleiche sein würde wie die des Menschen heutzutage.

Zuletzt ergeben sich aus den Dispositionen eines posthumanen Wesens Probleme für den ethischen Diskurs, die das Verhältnis von Mittel und Zweck betreffen. In Zeiten der Transformation des menschlichen Körpers gerät der Mensch in einen Prozess der Entindividualisierung. Implantate und Prothesen werden nicht wie klassische Kunstwerke als Unikate hergestellt, sondern als Artefakte, die Möglichkeiten für individuelle Justierungen bieten. Ein Implantat ist nicht dasselbe wie ein Organ, das Teil des Organismus ist. Es geht hier vielmehr um die Artikulation bestimmter Funktionen, denen Desartikulationen anderer Funktionen korrespondieren. Jedes Erkenntnisobjekt kann bis in die Unendlichkeit

ausdifferenziert werden. Es gibt kein ‚Double‘ eines Organs, sondern eine Substitution oder Unterstützung von Funktionen. Es findet eine Reduktion des Organs in einem Modell statt. Jede Substitution oder Verbesserung basiert auf einer Einschätzung des Organs und seiner Funktionen, wobei nicht jedes Datum die gleiche Bedeutung hat. Es wird vielmehr eine Hierarchie der Daten hergestellt. So können wir Organe differenzieren in Hinblick auf die Verbesserung bestimmter Funktionen oder in Hinblick auf die Stabilisierung des Gesamtorganismus. Es besteht jedoch keine Möglichkeit einen Organismus ‚an sich‘ zu verbessern. Ein Implantat basiert auf einem Modell, das bestimmte Funktionen akzentuiert. Wie bei der Beschreibung eines physikalischen Versuchs, vernachlässigen wir Faktoren, die wir als irrelevant einschätzen. Wir produzieren nichts, was identisch mit einem Organ ist, sondern etwas, das in Bezug auf als wesentlich eingeschätzte Prozesse in analoger Weise funktioniert.

59

Im Post-Humanismus geht es darum den menschlichen Körper, der in Krankheit, Schwäche und Verletzung außer Kontrolle gerät, verfügbar zu machen. Verfügbarkeit soll durch die Reduzierung des Leibes auf reine Körperlichkeit hergestellt werden. Insbesondere soll die Historizität des menschlichen Leibes aus dem wissenschaftlichen Diskurs eliminiert werden, weil sie sich dem Kalkül, dem modellierenden Blick und damit der Herstellbarkeit entzieht.

Durch die fortschreitende Konvergenz von Bio- und Informationstechnologien, die Vernetzung des aufgerüsteten Körpers mit einer intelligenten Umgebung, die organische Funktionen überwacht und steuert, wird der biologische Rhythmus des Körpers in eine technische Taktung transformiert. So könnte der Biorhythmus an Arbeitserfordernisse angepasst werden. Der Körper eines posthumanen Lebewesens und seine Lebenswelt, die von informatischen Systemen durchdrungen ist, weisen dann eine gemeinsame technische Disposition und Standardisierung auf. In diesem Falle können wir aber nicht mehr von Leib sprechen, da Leib und Lebenswelt keine Phänomene sind, die wir aus einer Dritten-Person-Perspektive erfassen können. Beide sind historisch und kulturell vermittelt und können nur in einer Teilnehmerperspektive erfasst werden. Ein posthumanes Wesen wäre aber wesentlich jenseits dieser Verstrickung angesiedelt, die Leib und Lebenswelt charakterisiert.

Entindividualisierung findet auch statt, wenn der Körper räumlich verteilt gedacht wird. Warum sollte es undenkbar sein, dass ein menschenähnliches Wesen einen räumlich getrennten Arm besitzt, aus einer speziellen Hardware für den Umgang mit gefährlichen Substanzen, der unmittelbar

neuronal gesteuert wird? Und warum sollte er nicht ein ‚quasitaktiler‘ Feedback geben? (Nicolelis 2001) In diesem Falle aber ist die Einzigartigkeit und Einheit eines Individuums nicht im Sinne des Individuationsprinzips, das uns einen bestimmten Ort in Raum und Zeit zuweist, zu fassen, sondern nur durch eine spezielle Leistung der Integration und Vermittlung, also durch eine besondere Form der Synthesis. Vielleicht benötigt diese Leistung kein organisches Zentrum wie das Gehirn mehr. Vielleicht wird das posthumane Wesen unterschiedliche, quasi parallel geschaltete Synthesen erbringen, die seine Funktionalität garantieren ohne eine zentrale Vermittlungsinstanz. Die Einheit des posthumanen Wesens wäre dann vielleicht nur noch situativ bzw. aktionsabhängig gefordert, was seinen moralischen Status verändern würde.

60

Wenn der Mensch nicht nur Teil einer biologischen Evolution, sondern auch einer technischen Entwicklungsreihe ist, dann haben wir nach dem Punkt zu fragen, an dem er seine Einzigartigkeit und damit Selbstzweckhaftigkeit verliert. Ist der Mensch in seiner organischen Substanz substituierbar, dann haben wir eine Transformation in ein posthumanes Wesen zu konstatieren, das nur noch in eingeschränkter Weise mit dem heutigen Menschen etwas zu tun hat. Die Frage, die wir zu stellen haben ähnelt der, wie lange wir zu einer flüssigen Substanz noch Wasser sagen können. Warum sollen wir zu schwer verschmutztem Wasser ‚Wasser‘ sagen und zu einer anderen Flüssigkeit Pepsi Cola, obwohl sie weit mehr Wasser enthält (Putnam 2004: 40ff.). Doch es geht hier nicht um die logische oder erkenntnistheoretische Frage, wie lange wir zu einem Menschen noch Mensch sagen können, sondern darum, wann die technische Transformation des Menschen ethische Normen suspendiert, die heute noch als fundamental angesehen werden. Ist es vorstellbar, dass ein posthumanes Wesen noch in der gleichen Weise Einzigartigkeit beansprucht wie der heutige Mensch? Kann es wie ein Wesen behandelt werden, in dem sich das alte Individuationsprinzip artikuliert? Die Würde des Menschen hängt ja nicht nur von seiner Vernunftbegabung, sondern auch von seiner Einzigartigkeit ab, denn nur ein Wesen, das ein Ausdruck des Individuationsprinzips ist, kann Kants kategorischen Imperativ in Raum und Zeit realisieren. Ist der Mensch herstellbar geworden und damit der menschlichen Verfügbarkeit unterstellt, ist auch die Frage der Selbstzweckhaftigkeit neu zu stellen. Die Einzigartigkeit und Individualität des Menschen steht zur Disposition, wenn seine organische Disposition weitgehend substituiert ist.

Haben sich nun bei einem posthumanen Wesen die Mittel von ihren Zwecken befreit? Der Mensch ist in einem technischen Sinne wandelbar

geworden. Möglicherweise wird sein Körper selbst eine Apparatur, eine Zurüstung also, ohne Anbindung an einen identischen Kern sein. Die Zurüstung wäre dann abgekoppelt und in einem gewissen Rahmen ‚autonom‘. Vielleicht würde sie das vermeintlich Beste für dieses Wesen tun, aber nicht notwendigerweise in dessen Sinne agieren. Wir müssen davon ausgehen, dass ein aufgerüstetes und vernetztes posthumanes Wesen in seinem Selbstempfinden und körperlichen Fundament gegenüber dem heutigen Menschen fundamental verändert ist.

4) Zum Verhältnis von Leib-, Selbst- und Weltverstehen

In Descartes' ontologischer Unterscheidung von ‚res cogitans‘ und ‚res extensa‘ sieht Gernot Böhme den Akt, in dem der eigene Leib als der eines anderen entdeckt wurde, den man von der Distanz her wahrnimmt. Der Leib wird zum Körperding, das ganz dem forschenden Blick des Arztes preisgegeben ist. Der eigene Leib wird zum objektiven Körper, womit eine Verdrängung des Leibes als beseelte und eigenständige Entität stattfindet (Böhme 1985: 114ff.). Das heißt, der Leib wird zu etwas transformiert, das sich von der Vollzugsperspektive löst. Diese wiederum ist aber konstitutiv für Verstehensprozesse. Aus diesem Grund ist der Körper etwas, das in einem strengen Sinne im Verstehensprozess nicht vorkommt. Dies ist in zweierlei Hinsicht zu verstehen. Wir müssen erstens jede Sinnanmutung selbst vollziehen. Keine Verstehensleistung kann uns abgenommen werden. Zweitens erbringen wir beim Verstehen zugleich eine Orientierungsleistung, denn etwas verstehen heißt, es in orientierender Hinsicht zu überschreiten. Entscheidend für die Orientierung ist die Bestimmung des eigenen Standorts. Ich kann etwas nur verstehen, wenn ich mich meines eigenen Standorts versichert habe und dieser Standort im Verstehensprozess seinen Ausdruck findet. Verstehende Handlungen sind Beteiligungshandlungen.

Verstehensleistungen haben projektive Anteile, die aber verknüpfbar mit dem eigenen und dem zu verstehenden Lebenshorizont sind. Verstehen benötigt zwar Spielräume, ist aber keine spontane Schöpfungsleistung, steht vielmehr in enger Anbindung an das zu Verstehende. Erklärende Prozesse können aus Verstehensprozessen nicht ausgeblendet werden, müssen allerdings als historische verstanden werden. So war die physikalische Erklärung der Lichtausbreitung mit Hilfe des Äthers als dessen Medium als Erklärungshypothese durchaus sinnvoll, wenngleich die Existenz des Äthers später widerlegt wurde. Auch die moderne Wissenschaft operiert mit ähnlichen, allerdings meist metaphorisch verstandenen Begriffen wie

‚Schwarzen Löchern‘. Wissenschaft ist selbst ein historisches Geschehen, in dem es zu Neuerungen, Erneuerungen und Paradigmenwechseln kommt.

Verstehensleistungen können nicht jenseits anderer Verstehensleistungen erbracht werden. Auch wenn es nicht ‚das‘ richtige Verstehen gibt, so gibt es doch ein falsch verstehen, denn es ist an Vorgegebenes gebunden und hat eine Referenz sichtbar zu machen. Und schon darin artikuliert sich ein Vermittlungsproblem, das willkürliche Konstruktion begrenzt. Zuletzt werden Konstruktionen durch die Widerständigkeit der Sache verhindert. Die Dinge sind nicht so wie wir wünschen, und aus diesem Grund müssen wir uns auf sie einlassen und lernen wir. Insofern heißt verstehen immer auch Widerständigkeit und Grenzen erfahren.

62

Sachen und Sachverhalte besitzen ihre eigene Widerständigkeit bzw. Trägheit, die weder eliminiert, noch umgangen werden können. Projektive Momente werden von der Gravität oder Widerständigkeit anderer Momente gebremst. Die Widerständigkeit und Gravität von Objekten ist nicht nur eine Frage hyletischer, sondern auch sozialer, psychologischer, logischer oder ideeller Unverfügbarkeit. Die Erfahrung, dass sich die Dinge unseren Wünschen nicht fügen, machen wir im praktischen Alltag ebenso wie in der Mathematik. Und nicht zuletzt gilt dies auch für die leibliche Erfahrung, denn mein Leib entlässt mich nicht, er ermöglicht mir Weltzugriffe und Interaktionen, und verweigert sie mir zugleich. Selbst wenn wir danach streben, unseren Leib in unsere Verfügbarkeit zu bringen, bedeutet dies nicht, dass wir ihn für beliebige Zwecke gestalten können. Er ist keine Universalmaschine. Wir können ihn nur in bestimmten Hinsichten verbessern. Es kommt auf die Präferenzen an, die wir setzen. Muskeln, die bei einem Schwerathleten zu Leistungssteigerungen führen, bewirken bei einem Marathonläufer Leistungseinbrüche.

Widerstandserfahrung ist eine elementare Bedingung unserer intellektuellen und organischen Existenz, die uns zugleich herausfordert und begrenzt. Auch die Ausbildung der eigenen personalen Identität hängt in elementarer Weise mit ihr zusammen. In der Erfahrung der Hemmung von Willensimpulsen (Dilthey 1890) und der Nötigung zum Lernen findet jeder Konstruktivismus seine Grenze.

Alles Verstehen ist an die Vermittlung unserer Sinne und an intrakorporale Vermittlungsleistungen gebunden. Wir sehen nicht nur mit dem Auge, sondern sozusagen auch mit unseren Beinen. Die Funktionalität der Sinne hängt auch von Bewegungsfähigkeiten ab. Ein erstarrtes Auge sieht nichts. Wahrnehmungen wiederum sind von kulturellen Präferenzen

abhängig. Wir nehmen die Welt durch eine kulturelle Brille wahr. Erst durch ein symbolisches Schema erlangen Sinneseindrücke Bedeutung. Cassirer spricht hier von ‚symbolischer Prägnanz‘ (Cassirer 1994: 335ff.). Dabei spielen auch Sinnespräferenzen eine Rolle. Es gibt sehende, hörende und tastende Kulturen. Präferenzen gründen in Überlebensnotwendigkeiten und Lebensformen, die unsere Sinne formen und uns Weltzusammenhänge unterschiedlich erleben lassen. Bewohner des Regenwaldes reagieren auf Sinneseindrücke anders als wir und nehmen unterschiedliche Verknüpfungen von Sinneseindrücken vor. Weltverstehen ist eine Verknüpfungs- bzw. Zuordnungsleistung. Ändert sich die eigene organische Beschaffenheit und die kulturelle Prägung, ändert sich auch die Selbst- und Weltwahrnehmung.

Jede verstehende Tätigkeit ist ein Überschreiten des Gegenwärtigen und eine verknüpfende und wertende Tätigkeit. Selbstverstehen heißt, sich gegenüber seinen eigenen Dispositionen und Potentialen positionieren zu können. Dies schließt im Falle eines technisch aufgerüsteten Körpers das Verstehen technischer Prozesse ein, die unter dem Gesichtspunkt möglicher Effekte fokussiert werden. Die mit dem Verstehen einhergehende Orientierungsleistung ist auf Künftiges fixiert und die Bewertung markiert die Relevanz des zu Verstehenden.

63

Leib-, Welt- und Selbstverstehen sind keine getrennten Verstehensbereiche, sondern korrelativ aufeinander bezogen. Der Leib ist als weltvermittelndes Weltstück zugleich Teil eines physischen und sozialen Systems der Außenwelt und einer psychischen Innenwelt. Im Weltverstehen wird ein Horizont hergestellt, der die konkret gegebenen Weltstücke transzendiert, selbst aber kein Ding ist, sondern Dinge zur Erscheinung bringt. Welt ist das, was sich nur symbolisch erschließt, eine unerreichbare, aber der Orientierung dienende absolute Metapher im Sinne Blumenbergs (Blumenberg 2007). Selbstauslegung geht zwar nicht in ihr auf, findet aber auch nicht unabhängig von ihr statt. Die zu ihr gehörende Reflexions- und Bewertungsleistungen artikulieren den eigenen Standort sowie die eigene Besonderheit in Differenz zur Welt. Des Weiteren setzt Selbstauslegung Präferenzen und Hierarchien, die zwar kulturell disponiert sind, sich aber nicht mit dieser Disposition decken.

Als Grundproblem des Leib-, Selbst- und Weltverstehens könnte sich die Entindividualisierung erweisen, die mit der Aufrüstung des Körpers einhergeht. Die Individualität des Verstehenden ist eine Voraussetzung für den Auslegeprozess. Verstehensleistungen transzendieren, was wissenschaftlich erfassbar ist, da im Verstehen niemals nur Allgemeines, sondern

immer auch Besonderes erfasst wird. Es artikuliert sich ein besonderes Verhältnis zwischen dem zu Verstehenden und dem, der versteht. Das, was verstehen auszeichnet, kann wissenschaftlich nicht vollständig erfasst werden: *De singularibus non est scientia!* Verstehen findet also ein Stück jenseits der Wissenschaft statt, was nicht bedeutet, dass Verstehen eine unwissenschaftliche Weise der Welterfassung ist, sondern nur, dass sie nicht in wissenschaftlichem Kalkül aufgehen kann. Verstehen ist ein Vorgang, der ein Stück weit ungesichert ist, da er immer zu Bewertungen gelangen muss aufgrund von unvollständigen Datenlagen und von Präferenzbildungen, die jederzeit situativ verändert werden können. Als in die Zukunft gerichtetes Orientierungsgeschehen weist Verstehen ein Moment der Unsicherheit auf und kann insofern nie als abgeschlossen gelten. Verstehen ist letztlich ein Annähern. Der Verstehende ist, wie Gadamer ausgeführt hat, in ein Wahrheitsgeschehen einbezogen, ist selbst Teil dieses Geschehens. In Bezug auf das Verstehen des eigenen Leibes heißt dies, dass dieser in seinem Entstehen und Vergehen, in seinen Potentialen und Konkretisierungen bis zu seinem Tod sozusagen ein unvollendetes Werk ist. Leibverstehen ist wesentlich unabgeschlossen.

Die entscheidende Fragen, die wir als Leibverstehende zu beantworten haben, werden folgende sein: Wird die technische Aufrüstung des Leibes zu einer Verkörperung desselben führen? Wird die für das Verstehen notwendige Positionalität des Verstehenden nicht mehr oder nur eingeschränkt gewährleistet werden können? Wird ein posthumanes, zum Biofakt (Karafyllis 2003) und Cyborg transformiertes Wesen überhaupt noch zu Verstehensleistungen imstande sein?

5) Hermeneutik als Grenz- und Zukunftswissenschaft

Hermeneutik erweist sich zuletzt als Grenzwissenschaft in mehrfachem Sinne. Sie markiert 1) die Grenze wissenschaftlicher Welterfassung, da sich in ihr die Einsicht artikuliert, dass die Welt nicht auf Kalküle reduziert werden kann. Reduktionen sind zwar eine *conditio sine qua non* für wissenschaftliche Erkenntnis und technische Produktivität, sie können aber eine Sache niemals vollständig erklären. Sie markiert 2) die Grenze der positiven Wissenschaften, die in der Gegenwärtigkeit gefangen bleiben und nicht ihre historischen Voraussetzungen thematisieren. Natürlich sind die positiven Wissenschaften selbst historische Gebilde, die sich nicht in Zeitkalkülen darstellen lassen. Historie ist nicht die Ordnung des Nacheinander, sondern permanente Bewertung, Überlagerung und Archivierung der Zeit. Grenzwissenschaft ist sie 3) in dem

Sinn, dass sie sich im Fluss der ‚Lebendigen Gegenwart‘ (Held 1966), also in einer in eine offene Zukunft fließende Gegenwart, die nie fixierbar ist, artikuliert. Das Fixierte ist nicht das fließende Jetzt, sondern ein Rückgriff auf Gewesenes. Grenzwissenschaft ist sie 4), da sie den Punkt markiert, an dem jede distanzierte Betrachtung an eine Grenze gelangt. Ich kann mich in einer hermeneutischen Beteiligungshandlung nicht aus dem zu erfassenden Weltzusammenhang herausnehmen, bin vielmehr existentiell am gegenwärtigen Weltgeschehen beteiligt. Heidegger und Gadamer haben Verstehen nicht nur als Methode der Geisteswissenschaften, sondern als ein Charakteristikum eines Wesens begriffen, das sich zu sich selbst verhält, Hermeneutik also existential gewendet. Sie ist also mehr als eine Methode und thematisiert immer auch Lebensbedeutsamkeit. 5) ist sie eine Grenzwissenschaft, insofern sie alles Bestehende und Gewesene auf eine offene Zukunft hin überschreitet. Hermeneutik thematisiert damit Dinge, die noch nicht realisiert sind, aber virtuell im Bestehenden und Gewesenen liegen. Als orientierende Wissenschaft trägt sie zur Verständigung über Künftiges in der Gegenwart bei.

65

Armin Grunwald hat in Bezug auf die Bewertung technischer Visionen von der Notwendigkeit eines hermeneutischen Zugriffs gesprochen, der zu keinem Verständnis künftiger Welten führe, sondern zu einem besseren Selbstverständnis, denn alles Reden über die Zukunft zeige nur, wie wir gegenwärtig über die Zukunft denken und uns ihr gegenüber positionieren (Grunwald 2012: 156f.). Dies trifft zu, wenn es um die Frage eines gesicherten Wissens geht. Dennoch fokussiert Hermeneutik ein besonderes Verhältnis zwischen uns gegenwärtig Auslegenden und – in Bezug auf sich in der Entwicklung befindlichen Zukunftstechnologien – den Potentialen einer technischen Vision. Wir erlangen Einsichten über Handlungsmöglichkeiten, schließlich untersteht Technik menschlichen Zwecksetzungen, die verändert werden können.

Friedrich Wilhelm Bouterwek hat in seinem Konzept des absoluten Virtualismus (Bouterwek 1799) betont, dass Virtualität nicht von Realität geschieden werden kann und nichts anderes als relative Realität ist. Es wirken in und außer uns Kräfte, die Realität als Moment eines virtuellen Ganzen erscheinen lassen. Virtualität ist für ihn absolute Realität, was sie zum Schlüsselbegriff der Philosophie prädestiniert. Philosophie erweist sich damit als Möglichkeitswissenschaft, aber nicht nur in einem logischen, sondern in einem inhaltlichen, das Gegenwärtige motivierenden Sinn. Die ausgelegten Potentiale müssen als Momente der Realität gesehen werden, die nicht von letzterer abgezogen werden können. Realität

ist selbst im Fluss und kann nicht auf einen gegenwärtigen Ist-Zustand reduziert werden.

Hermeneutik kann insofern auch als Zukunftswissenschaft bezeichnet werden, als sie in ihrer orientierenden Funktion auf Künftiges gerichtet ist. Sie schafft zwar kein Wissen vom Künftigen, bereitet aber auf es vor. Wir beurteilen Potentiale mit unseren gegenwärtigen Wertmaßstäben. Allerdings ist auch nur so die Relevanz des Zukünftigen für unser Leben einzusehen. Auslegung kann als Beteiligungshandlung nicht von uns und unserer Lebenssituation losgelöst betrachtet werden. Das vermeintlich Defizitäre der Hermeneutik erweist sich aber als eine Stärke: sie lotet Zukünftiges nach den Maßstäben gegenwärtiger Relevanz aus und belegt damit ihre Lebensbedeutsamkeit. In der Auslegung des künftigen Seienden sind wir zu einer gegenwärtigen Selbstbestimmung und zum Handeln in der Gegenwart genötigt.

66

Wir legen heute den Leib als Angehörige der hochtechnisierten ersten Welt aus, in der er nicht mehr das selbstverständlich Vorgegebene ist, das sich unserem technischen Gestaltungswillen entzieht. Zwar spielte und spielt die Gestaltung des eigenen Leibes durch Training, Mode oder Schönheitschirurgie in allen Kulturen eine wichtige Rolle, es handelt sich hier aber nicht um eine technische Gestaltung. Heute geht es um die Veränderung körperlicher Potentiale, die uns weniger verletzlich, krank und sterblich machen soll. Das transhumane Wesen, das Gegenstand von Enhancement-Phantasien ist, macht Aussagen über uns, unsere Einstellungen, Hoffnungen und Befürchtungen, aber auch – so sie denn eine wissenschaftliche Basis haben – über technische Potentiale.

Bei der technischen Steigerung körperlicher Fähigkeiten muss unterschieden werden zwischen dem, was man ‚verbessern‘ und dem, was man ‚optimieren‘ nennt. Für Grunwald bezieht sich „das Verbessern auf die Veränderung eines Ausgangszustands“, während das „Optimieren und Perfektionieren weitergehenden Erfolgsbedingungen“ unterliegt. Beim „Verbessern geht es nur um die Richtung einer Veränderung, beim Optimieren und Perfektionieren hingegen um die Orientierung an einem vorgestellten End- oder Zielzustand. Verbessern ist zwar richtungsgebunden, aber im Maß offen. Auch eine noch so kleine Verbesserung ist eine Verbesserung. Eine Optimierung hingegen zielt auf einen ‚optimalen‘ (...) Zustand, enthält also eine teleologische Dimension.“ (Grunwald 2012: 143) Tatsächlich wird in vielen Steigerungsphantasien letztlich das Ziel einer totalen Verfügbarkeit über die eigene Leiblichkeit angestrebt, also die Abkoppelung der eigenen Existenz von seinen naturhaften Verstrickungen.

Darin artikuliert sich Heideggers ‚stellendes‘ metaphysisches Denken, das alles Ereignishafte auszuschließen versucht. Die Verbesserung körperlicher Potentiale gilt seit Kapps Projektionstheorie (Kapp 1877) als Fundament des technischen Handelns, mit dessen Hilfe der Mensch seine Mängel kompensiert. Der Unterschied zwischen einem Verbessern und einem teleologischen Optimieren scheint nun darin zu liegen, dass es Verbesserungen immer nur in bestimmten Hinsichten gibt, und dass jede Verbesserung andere Möglichkeiten beschneidet. Die Veränderung der Lebensweise kann aus der Verbesserung eine ‚Verschlimmbesserung‘ machen. Bei der teleologischen Optimierung geht es aber letztlich um die Unterwerfung der biologischen Evolution unter technische Handlungsoptionen.

Sekundäre Leiblichkeit erweist sich nun als Ausdruck einer letzten Stufe des positionalen Selbstverständnisses, bevor die Rede von einem Leib, der sich einer totalen Skalierung entzieht, sinnlos wird. Eine Hermeneutik der Leiblichkeit lotet die Grenzen eines existenziellen Selbstverständnisses aus, das sich jenseits allgemeiner Erfahrungen und wissenschaftlicher Zugriffe positioniert. Längst hat die Kolonialisierung des Leibes begonnen, aber es zeigt sich Widerständigkeit, nicht nur hyletischer, sondern auch technischer, sozialer, ökonomischer und psychischer Art. Die technischen Probleme, die mit jeder technischen Lösung wachsen, erweisen sich auch als Probleme des Selbst- und Weltverständnisses. Sie sind Merkmal einer fortwährenden Infragestellung des ‚alten‘ Menschen, der sich der Ereignishaftigkeit stellen muss. Solange aber eine hermeneutische Selbstpositionierung stattfindet, ist das transhumane Wesen noch nicht erreicht. Ob dies ein Segen oder eine Unglück ist, sei dahingestellt.

67

Primljeno: 5. 10. 2014.

Prihvaćeno: 25. 10. 2014.

Literatur

- Avicenna (1972): *Liber de Anima seu sextus de naturalibus*, Lovain/Leiden.
 Böhme, Gernot (1985): *Anthropologie in praktischer Hinsicht – Darmstädter Vorlesungen*, Frankfurt a.M.
 Bouterwek, Friedrich Wilhelm (1799): *Idee einer Apodiktik*, Halle.
 Blumenberg, Hans (2007): *Theorie der Unbegrifflichkeit*, Frankfurt am Main.
 Cassirer, Ernst (1994): *Philosophie symbolischer Formen (Bd.3)*, Darmstadt.
 Dilthey, Wilhelm (1890): *Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt und seinem Recht, Gesammelte Werke Bd. V*.
 Grunwald, Armin (2012): *Technikzukünfte als Medium von Zukunftsdebatten*, Karlsruhe.
 Held, Klaus (1966): *Lebendige Gegenwart - Die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei E. Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik*, Den Haag.

- Hering, Ewald (1876): *Über das Gedächtnis als allgemeine Funktion der organisierten Materie*, Wien.
- Janich, Peter (2006): *Kultur und Methode – Philosophie in einer wissenschaftlich geprägten Welt*, Frankfurt a.M.
- Kapp, Ernst (1877): *Grundlinien einer Philosophie der Technik. Zur Entstehungsgeschichte der Kultur aus neuen Gesichtspunkten*, Braunschweig.
- Karafyllis Nicole (Hg.) (2003): *Biofakte. Versuche über den Menschen zwischen Artefakte und Lebewesen*, Paderborn.
- Küchenhoff, Joachim/Wiegerling, Klaus (2008): *Leib und Körper*, Göttingen.
- Merleau-Ponty, Maurice (1966; fr. Original 1945): *Philosophie der Wahrnehmung*, Berlin.
- Nicolelis, Miguel (2001): "Actions from thoughts", *Nature* 409.
- Plessner, Helmuth (1975; Erstveröffentlichung 1928): *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Berlin.
- Putnam, Hilary (2004; engl. Original 1975): *Die Bedeutung von ‚Bedeutung‘*, Frankfurt a.M.
- Vico, Giambattista (1725): *Principi di Scienza Nuova d'intorno alla commune Natura delle Nazioni*, Neapel.
- Wiegerling, Klaus (2011): *Philosophie intelligenter Welten*, München.

Klaus Wigerling

Osnovni problemi hermeneutike putenosti
u doba transformacija ljudskog tela

Rezime

Transformacija ljudskog tela posredstvom biotehnološkog i informacijsko-tehnoškog opremanja stavlja tumačenje naše puti (Leib) pred izazov. Put kao kategorija posredovanja između prirode i kulture ne može da se zahvati u perspektivi treće osobe jer je ona data samo u perspektivi učesnika, dakako, kao istorijski entitet. Opremanje ljudskog tela i transformaciju čoveka ka posthumanom biću prati deindividualizacija. Od interpretatora hermeneutika zahteva pozicioniranje spram stvari koja treba da se razume i posreduje između opštosti i posebnosti. Time je ona uvek na korak do nauke (*De singularibus non est scientia*), ali tako dobija na značaju za život. Hermeneutika kao participacijsko delanje odlikuje se pozicioniranjem, anticipacijom i upućivanjem, a kao aktivnost koja se odlikuje prekoračivanjem sadašnjega u smeru budućnosti ona poseduje i funkciju orijentacije i ukazuje na granice naučnog shvatanja sveta. Dok god je put predmet procesa razumevanja, posthumano biće još uvek nije realizovano.

Ključne reči: sekundarna putenost, deindividualizacija, participacijsko delanje, vrednovanje potencijala, posthumanizam, hermeneutika kao nauka budućnosti i granična nauka

Željko Radinković
Institut za filozofiju i društvenu teoriju Beograd

Ethik und Grenzen der narrativen Hermeneutik des Selbst von Paul Ricoeur¹

Zusammenfassung: *Der Beitrag beschäftigt sich mit dem Verhältnis von Hermeneutik und Ethik. Im Fokus dieser Betrachtung steht die narrative Hermeneutik des Selbst von Paul Ricoeur und ihr Versuch, mit Hilfe der Hermeneutik eine ethische Dimension der Wiedereinschreibung der narrativen Rekonfiguration der Handlungswelt in diese Handlungswelt selbst zu eröffnen. Dabei wird auf die Grenzen eines solchen Ansatzes hingewiesen, dies insbesondere im Hinblick auf die dabei gemachten metaphysiklastigen Schritte in Richtung auf eine Position, die hinter der existential- und fundamentalontologischen Fragestellung des von Ricoeur kritisierten Heidegger zurückzufallen scheint. Daher wird hier erneut auf Heidegger und seine Existenzialontologie zurückgegriffen, um sie im Zuge einer narrativistischen Umdeutung (via der existenzialontologischen Entsprechung der narrativen und existenzialen Möglichkeit) für die ethische Fragestellung zu öffnen.*

Schlüsselwörter: Hermeneutik, Ethik, Narrativität, Ricoeur, Heidegger, Gadamer

69

1. Hermeneutik und Ethik

„Hermeneutik ist an sich eine alte Sache“, schrieb Gadamer in seinem Aufsatz *Hermeneutik als praktische Philosophie* (Gadamer 2004), um dann vor dem Hintergrund ihrer Herkunft ihre in den sechzigern und siebzigern Jahren des vorigen Jahrhunderts wieder gewonnene Aktualität zu thematisieren. Als Theorie der Auslegung hat die Hermeneutik aufgrund ihres Bezugs zu Praxis stets eine Sonderstellung beansprucht. Dies legt uns ihre ursprüngliche Gestalt als Kunstlehre der Auslegung im Dienste der Theologie und Jurisprudenz nahe, vor allem aber die grundlegende Bedeutung der Begriffe der praktischen Philosophie für die Hermeneutik, die sie – insbesondere die sog. Philosophische Hermeneutik – im Hinblick auf ihr Bezug zur Handlungswelt bedeutend von dem technisch-fachlichen Wissen im Sinne von griechischer Techne entfernen und dem Bereich der Praxis annähern lassen. Zu wissen, was in einer Situation zu tun ist, ohne dabei auf ein erlerntes Wissen zurückgreifen zu können, ist auch eine Charakteristik der hermeneutischen Situation, in der der Auslegende sich nur bedingt auf ein Regelwerk und erlernte Fähigkeiten stützen kann und

¹ Ovaj članak nastao je u okviru projekta „Politike društvenog pamćenja i nacionalnog identiteta: regionalni i evropski kontekst“ (evidencioni broj 179049), koji finansira Ministarstvo prosvete, nauke i tehnološkog razvoja Republike Srbije.

eigentlich sein Auslegen aus der hermeneutischen Praxis selbst zu entfalten hat. So bestimmt Gadamer als die Aufgabe der Philosophischen Hermeneutik nicht die Ausarbeitung einer Methodik des Verstehens, sondern der hermeneutischen Situation, die das Verstehen als ein primär methodenfreier Wagnis in die unendliche Aufgabe der Herausfindung der an den Auslegenden gerichteten Fragen betrachtet. (Gadamer 2004: 51) Verstehend wendet man nicht eine vorgegebene Allgemeinheit auf die besondere Situation an, sondern erkundet die einen umgebenden Fragehorizonten und erweitert seine Welt. Dem trägt in gewisser Weise und ohne einen expliziten Bezug auf die (Aristotelische) praktische Philosophie auch die romantisch-idealistische Hermeneutik Schleiermachers Rechnung, wenn er zwischen dem divinatorischen und komparativen Verfahren des Verstehens unterscheidet. Das komparative Verstehen geht von einer Allgemeinheit aus und sucht das Besondere. Das divinatorische Verstehen wendet sich einfühlend dem Individuellen direkt zu und sucht das unendliche Allgemeine („Allheit“) in ihm. Beide sind zwar aufeinander angewiesen, jedoch nur das divinatorische Verstehen vermag eine Einheit und Durchdringung des Allgemeinen und Besonderen gewährleisten. (Schleiermacher 1977) Gadamer ist sich andererseits durchaus bewusst dessen, dass das Ineinandergehen der hermeneutischen Momente des Verstehens (*subtilitas intelligendi*) und des Auslegens (*subtilitas explicandi*), der hermeneutischen Praxis und der hermeneutischen Techne, das Moment der Anwendung (*subtilitas applicandi*) aus dem Problemfeld der Philosophischen Hermeneutik weitgehend ausgeschlossen hat. Es gilt, so Gadamer, die Anwendung als ein dem Verstehen und Auslegen ebenbürtiges Moment des Verstehensprozesses zu begreifen. Die Spitze dieser Forderung richtet sich gegen die durch Schleiermacher vertretene romantische Hermeneutik und ihre vermeintlich sachvergessene Hervorhebung der divinatorischen Kongenialität der verstehenden und der zu verstehenden Subjektivität. Universalisierung der Hermeneutik bedeutet nach Gadamer nicht das stete verstehende Auseinandersetzen mit einer fremden Subjektivität, sondern mit den Sachen selbst. Das „Anwendungsgebiet“ des Verstehens ist das Wahrheitsgeschehen, aus dem das Verstehen auch hervorgeht. (Gadamer 1986: 312-316)

Der hier nur andeutungsweise vorgebrachte Bezug der Hermeneutik zu der praktischen Philosophie überlagerte weitgehend den Bezug der Hermeneutik zu Ethik. Ja, die Hermeneutik hat sich nicht selten der ethischen Fragestellung explizit entsagt. Die phänomenologische Hermeneutik Martin Heideggers behandelte Ethik unter dem Vorzeichen ihrer etwaigen Seinsvergessenheit. Hans-Martin Schönherr-Mann weist daraufhin, dass

der zunehmende Konflikt der konkurrierenden Normen- und Wertesysteme sowie der verschiedenen Ethikrichtungen es war, der die Frage nach den Grenzen der normativen Fundierung aufwarf. Andererseits wurde die Hermeneutik mit der Erfahrung der kulturellen und religiösen Konflikten sowie dem Aufkommen der neuen Technikwelten konfrontiert, die die Grenzen des Verstehens aufzeigten und nach einer orientierenden normativen Fundierung verlangten. (Schönherr-Mann 2004: 7f.)

So etwa entfaltet Günter Abel das Konzept einer Interpretationsethik, die den Interpretationscharakter der menschlichen Sprach-, Handlungs- und Lebenswelt hervorheben soll. (Abel 2004) Er möchte es aber klar von der Absicht einer Letzbegründung sowohl in der Lebenspraxis als auch im Hinblick auf ein kommunikationsgemeinschaftliches Apriori trennen. Ein solcher interpretationsethischer Ansatz hat Abel zufolge den Vorteil, dass er einerseits nicht der Schwierigkeit der Rechtfertigung des Übergangs aus der unreflektierten und unmittelbaren lebensweltlichen Beziehungen in die Diskursivität der Moral und der moralischen Reflexion ausgesetzt ist. Andererseits muss es sich im Unterschied zu Diskursethik nicht auf ein transzendentalphilosophisches Sollen, auf ein Apriori der Kommunikationsgemeinschaft verpflichten, unter welche alle individuellen Perspektiven subsumiert werden. Interpretationsethik soll dagegen in der „Horizontale der Interpretationsverhältnisse“ bleiben, um so die Möglichkeit eines gegenseitigen und miteinander zu vollziehenden Reflektierens der unterschiedlichen individuellen Perspektiven zu sichern. Angesichts des möglichen Relativismusvorwurfs grenzt Abel das Anliegen der Interpretationsethik auch von dem postmodernen Denken ab. Interpretativität bedeutet demnach kein regelloses Vollzug der Interpretation, ein interpretatives *anything goes*, da die interpretative Praxis bestrebt ist, im Vollzug ihre eigene Regularitäten zu bestimmen. Die sie durchwaltende Vernunft ist die Vernunft der endlichen und um die eigene Endlichkeit wissenden Akteure. (Abel 2004: passim) Bernhard Irrgang entwirft ein Konzept der Hermeneutischen Ethik, der sich ebenfalls um die Situativität der ethischen Reflexion und ethischen Argumentierens bemüht. (Irrgang 2007) Neben der existentialistischen und existenzphilosophischen Ansätzen möchte er dabei auch auf die Situationsethik und Kasuistik zurückgreifen. Hermeneutische Ethik soll zwar ein skeptischer jedoch aufgeklärter Pragmatismus sein. Die Reflexion der Anwendungsbedingungen muss neben der Reflexion der Situativität und der Geschichtlichkeit des ethischen Handelns auch um die Ausbildung des Experten- und Methodenwissens bemüht sein. Es handelt sich um eine Hermeneutik, die nicht auf der grundsätzlichen Entgegensetzung von Verstehen und

Erklären aufgebaut ist, sondern ein komplementäres Verhältnis im Blick hat, das gemäß dem pragmatischen „Sowohl-als auch“ funktionieren soll. Es gilt, die hermeneutischen Auffassungen der phänomenologischen Provenienz (Heidegger, Gadamer, Ricoeur, Merleau-Ponty) mit der Kunstfertigkeit, mit dem methodischen Denken zu versöhnen und es tauglicher für die Reflexion der wissenschaftlichen und technischen Welt zu machen. (Irrgang 2004: passim)

Das sind nur einige Hinweise auf die zunehmende Verschränkung der hermeneutischen und ethischen Perspektiven, vor deren Hintergrund das eigentliche Thema dieses Beitrages entfaltet werden soll und das ist die ethische Ausrichtung der sog. Hermeneutik des Selbst von Paul Ricoeur. (Ricoeur 1988; 1991; 1996) Es geht darum, die Grenzen dieser Ausrichtung zu zeigen, die sich nicht zuletzt einem Zurückgehen auf die metaphysiklastigen Positionen verdanken. Davon ausgehend soll ein Konzept der für die ethische Fragestellung offenen narrativen Hermeneutik vorgeschlagen werden, der auf einer narrativistischen Umdeutung der Heideggerschen phänomenologischen Hermeneutik basiert.

72

2. Hermeneutik des Selbst von Paul Ricoeur

In *Zeit und Erzählung* bringt Ricoeur die These über den notwendigen, kulturübergreifenden Charakter des Verhältnisses des Geschichteerzählens und des Zeitcharakters der menschlichen Erfahrung vor. Er behauptet, „[...] dass die Zeit in dem Maße zur menschlichen wird, in dem sie sich nach einem Modus des Narrativen gestaltet, und dass die Erzählung ihren vollen Sinn erlangt, wenn sie eine Bedingung der zeitlichen Existenz wird“. (Ricoeur 1988: 87) Die Aufgabe, den „kulturellen Abgrund“ zwischen Augustinus und Aristoteles zu überbrücken, deren Zeitlichkeitsauffassungen das Thema der einleitenden Untersuchung von *Zeit und Erzählung* ausmachen, sowie die Untersuchung des Verhältnisses von Zeit und Erzählung wird mit Hilfe eines Schemas, das Ricoeur „in spielerischem Ernst“ konstruiert hat, versucht, nämlich des Dreiglieds von *mimesis I*, *mimesis II* und *mimesis III*. Vom hermeneutischen Standpunkt gesehen, so Ricoeur, ist es von entscheidender Bedeutung zu ermitteln, wie das zweite Glied sich in die Gesamtheit dieser Dreistruktur einordnet bzw. wie er sich zu seinem Vorher und Nachher verhält, d. h. die Hermeneutik versucht, „den gesamten Bogen der Vorgänge zu rekonstruieren, durch die aus der praktischen Erfahrung Werke, Autoren und Leser hervorgehen. Sie beschränkt sich nicht darauf, die *mimesis II* zwischen die *mimesis I* und die *mimesis III* zu stellen. Sie will die *mimesis II* durch die Vermittlungsfunktion kennzeichnen. Es geht also um den konkreten Prozess,

durch den die Textkonfiguration zwischen der Vorgestaltung (*préfiguration*) des praktischen Feldes und seiner Neugestaltung (*refiguration*) in der Rezeption des Werkes vermittelt“. (Ricoeur 1988: 88) Die Durchleuchtung des Zusammenhangs dieser drei mimetischen Formen soll laut Ricoeur auch für die Erläuterung der Vermittlung zwischen Zeit und Erzählung von zentraler Bedeutung sein. Denn diese Vermittlung ist auch dreigliedrig bzw. vollzieht sich im Durchgang durch drei mimetische Phasen, wobei der Akzent aufgrund ihrer vermittelnden Funktion auf der *mimesis* II liegen soll. Mehr noch: der Nachweis dieser vermittelnden Funktion der konfigurierten Zeit der Erzählung soll, so Ricoeur, überhaupt erst die Möglichkeit der Vermittlung zwischen Zeit und Erzählung zeigen. Das konfigurative Potential einer Fabelkomposition ist notwendig in der Welt des Handelns verankert und zwar in ihren strukturellen, symbolischen und zeitlichen Merkmalen.

73

Mimesis I greift auf die Bestimmung der Handlung zurück, wobei diese als motivierte Verfolgung der verpflichtenden Ziele durch verantwortliche Subjekte, die handelnd mit anderen Subjekten interagieren. Es ist ein Begriffsnetz, eine „Beziehung der Wechselbedeutung (*intersignification*)“ der Handlungsbegriffe und die Fähigkeit des Umgehens mit diesem Netz nennt Ricoeur das praktische Verstehen. Zum narrativen Verstehen verhält sich das praktische Verstehen als deren Voraussetzung und als etwas, was durch das narrative Verstehen umgewandelt werden soll. Der narrativ Verstehende, der Erzählende also, soll ein Verständnis der strukturellen Merkmale der Handlung haben, die dann durch die diskursiven, syntaktischen Merkmalen bereichert wird. Aus einem indifferenten Nacheinander der Handlungssätze und der beliebig umkehrbaren Verhältnisse der Elemente des Begriffsnetzes, also einer im semiotischen Sinne verstandenen paradigmatischen Ordnung der Synchronität, wird durch die diskursiven Merkmale eine Diachronität, d. h. hier eine narrative Struktur: die Erzählung. Die Handlungen werden durch die symbolische Vermittlung lesbar gemacht und zwar noch bevor sie einer Interpretation in den Texten unterzogen werden. Laut Ricoeur sind Symbole „handlungsinterne Interpretanten“ (Ricoeur 1988: 95) und diese der Welt der Handlung immanente symbolisch-kulturelle Präfiguration stellt die Konfiguration vor schwere Fragen, wie mit den darin vorgefundenen Werthierarchien bzw. Wertkonflikten umgegangen werden soll. Es handelt sich laut Ricoeur um eine symbolisch vermittelte prä narrative Struktur der Zeiterfahrung, wobei er keinen Akzent auf die Ermittlung der „lockeren Korrelation der Handlungskategorien und den isoliert betrachteten Zeitdimensionen“, sondern auf ihr „Wechselverhältnis, das die tatsächliche

Handlung zwischen den Zeitdimensionen zutagebringt“. (Ricoeur 1988: 98) In Bezug auf *mimesis II* führt Ricoeur die Termini Konfiguration bzw. Komposition ein. Darin kommt eine dynamische narrative Kompositionstätigkeit zum Ausdruck, die zwischen *mimesis I* und *mimesis II*, der Präfiguration und der Refiguration vermittelt. Es wird zwischen den einzelnen Ereignissen und Vorfällen und der Gesamtgeschichte, dann wird vereinigend vermittelt zwischen den verschiedenartigen Handlungselementen und letztendlich werden auch die eigenen Zeitmerkmale vermittelt. Die bereits symbolisch präfigurierten Ereignisse einer Handlungswelt werden so konfigurierend in eine Einheit gefasst, zu einer „intelligiblen Totalität“ geformt. Darüber hinaus bekommen in der narrativen Konfiguration die synchronen heterogenen Handlungsfaktoren einen diachronen narrativen Charakter. Auch die zeitlichen Merkmale der Handlungswelt werden in die zeitlichen Merkmale der narrativen Konfiguration verwandelt. Die für die Handlungswelt charakteristischen zeitlichen Merkmale der Abfolge können nun nicht nur gelesen werden, zugleich wird auch die für sie bezeichnende Zeitparadoxie [augustinisches Paradox von *distentio und intentio animi*] in der dichterischen Konfiguration gelöst, indem es in eine „lebendige Dialektik“ verwandelt wird. Die episodische Anordnung der Vorfälle und der Ereignisse, die Zeit der Handlung wird zur narrativen Zeit. Dabei ist zu beachten, dass das im Zuge der Konfiguration erlangte ‚Thema‘ oder auch ‚Pointe‘ nicht ein zeitloses Ergebnis der Konfiguration, sondern eben die Zeitfigur der narrativen Konfigurierung des präfigurativen Bereichs der Handlungswelt ist. Nicht isoliert von der Narration, sondern lediglich im narrativen Mitvollzug gibt es so was wie ‚Thema‘ der narrativen Konfiguration. Sodann kann Ricoeur bezüglich der narrativen Konfiguration von einer Umkehrung der natürlichen Zeitordnung, von der Möglichkeit reden, „die Zeit selbst gegen den Strich zu lesen, nämlich als Rekapitulierung der Ausgangsbedingungen eines Handlungsverlaufs in seiner letzten Konsequenzen“. (Ricoeur 1988: 109) Abschließend fügt Ricoeur der Untersuchung der Konfigurationstätigkeit zwei weitere Merkmale hinzu: die Schematisierung und den Traditionscharakter. Es geht darum, den konfigurierenden Akt in einer Analogie zur transzendentalen produktiven Einbildungskraft und diese wiederum als einen geschichtlichen Prozess zu begreifen. Der konfigurierende narrative Akt sei demnach eine Synthesis zwischen dem ‚Thema‘ [der ‚Pointe‘] der Erzählung als dem ‚Verstandesteil‘ der Synthesis und dem anschaulich geschilderten Peripetien, Charakteren, Umständen usw. Die produktive Kraft, die diese „gemischte Verständlichkeit“ auszeichnet, konstituiert sich als eine lebendige Tradition, als eine Tradition also, die sich in einer regen gegenseitigen Beziehung zwischen den sedimentierten

Ergebnissen der Tätigkeit der produktiven Einbildungskraft und ihrer Neuschöpfungen befindet. Wie die Gestaltung dieser Dialektik der Innovation und der Sedimentierung verschiedene Wege gehen und welche Mannigfaltigkeit das Verhältnis des Neuen und Alten annehmen kann, soll zu diesem Zeitpunkt nicht behandelt werden. Hier interessiert vor allem der zeitliche Charakter der narrativen Konfiguration, der laut Ricœur durch die Momente der Schematisierung und Tradition zureichend umrissen wurde. Als letzten Teil des mimetischen Dreischritts bestimmt Ricœur die Überführung der narrativen Konfiguration in die Handlungswelt. Die *mimesis III* verleiht der Erzählstruktur ihren vollen Sinn, indem sie sie wieder auf ihren Ausgangspunkt, in die „Zeit des Handelns und des Leidens“ bringt. (Ricœur 1988: 113) Zunächst stellt sich hier der Verdacht eines Zirkels in der Analyse des Verhältnisses dreier Mimesisformen ein. Ricœur bestreitet dies, insofern darunter ein *circulus vitiosus* gemeint sein sollte und spricht von einer „endlosen Spirale [...], bei der die Vermittlung mehrmals durch den gleichen Punkt führt, jedoch jeweils in anderer Höhenlage“. Die Schuld dafür, dass überhaupt der Vorwurf des *circulus vitiosus* erhoben wird, liegt laut Ricœur bei der „Anziehungskraft“ zweier Zirkularitätsformen, nämlich der Gewaltsamkeit und der Redundanz der Interpretation. (Ricœur 1988: 115) Das Gewaltsame an der Interpretation bezieht sich auf die Annahme einer Ordnungssehnsucht, wonach diese stets bestrebt sei, das Dissonante der Zeiterfahrung in die Konsonanz der Zeit der Erzählung zu überführen. Hier aber wird, so Ricœur, übersehen, dass beide, die Zeiterfahrung der Handlungswelt sowie die erzählte Zeit, sowohl durch Dissonanz als auch durch Konsonanz gekennzeichnet sind. Die sog. dissonante Konsonanz, das Eins der *distentio* und der *intentio*, ist ein Merkmal sowohl der Erfahrung als auch der Konfiguration. Auch eine noch so radikale Betonung des Dissonanten oder des Konsonanten in diesem oder jenem Bereich kann diese Zirkelstruktur als einen *circulus vitiosus* aufweisen. Der Vorwurf der Redundanz geht von einer Gleichheit der Präfiguration und Refiguration, der *mimesis I* und *mimesis III* aus. Die Vermittlungstätigkeit der Konfiguration wäre eine Scheintätigkeit, ein sinnloses tautologisches Sagen des schon Gesagten. Oder: „Denn wie könnten wir von einem Menschenleben als einer Geschichte in *statu nascendi* sprechen, da wir doch keinen anderen Zugang zu den zeitlichen Dramen der Existenz als die Geschichten haben, die von anderen oder uns selbst über sie erzählt werden?“ (Ricœur 1988: 117) Die Antwort Ricœurs lautet: durch das „authentische Erzählbedürfnis“. Dieses beruht auf der Voraussetzung, dass die *mimesis I* von erzählten wie von ‚nicht erzählten‘ Geschichten durchzogen ist. Die Welt der Handlung beinhaltet auch die nur ansatzweise vorhandenen, virtuellen

Geschichten, ein „Ansatz zum Narrativen [...], der nicht auf der Projektion, wie man sagt, der Literatur auf das Leben beruht, sondern ein authentisches Erzählbedürfnis konstituiert“. (Ricœur 1988: 118) Auch dort, wo die Intention der Narration nicht im Ausdrücklichmachen des im Pränarrativen unausdrücklich Vorhandenen besteht, kann von einer wesenhaften Aufeinanderbezogenheit der Vorgeschichte und der Geschichte gesprochen werden: „Mit anderen Worten, besteht nicht eine verborgene Affinität zwischen dem Geheimnis, aus dem die Geschichte hervorgeht, und demjenigen, zu dem die Geschichte zurückkehrt?“ (Ricœur 1988: 120) Der Übergang von der *mimesis II* in die *mimesis III* beruht auf dem Akt des Lesens. Die im Lesen zu vollziehende Aufnahme der Ergebnisse der Konfigurationstätigkeit ist die Bedingung dafür, dass diese narrativ konfigurierte Erfahrung als Modell fungieren kann. Das Verhältnis von Schreiben und Lesen kann erst im Lichte der oben schon erwähnten Konfigurationsmerkmale der Sedimentierung und der Traditionsbildung richtig bestimmt werden. Diese Merkmale sollen hier, so Ricœur, in ihrer Funktion als Kategorien der Wechselwirkung zwischen dem Schreib- und Leseakt verstanden werden. Sowohl die narrative Konfigurierung als auch der rekonfigurative Leseakt sind durch das Wechselspiel der Innovation und der Sedimentierung gekennzeichnet. Der Leseakt ist innovativ, insofern in ihm das Werk seine ‚Vollendung‘ findet, d. h. insofern sich die Leser interpretativ mit seinen Unbestimmtheiten beschäftigen. Sedimentierend wirkt er, indem die Lesepraxis bestimmte Lesegewohnheiten und Regeln zu Folge hat. Für Ricœur ist der Leseakt der „letzte Träger der Refiguration, der Neugestaltung der Welt der Handlung im Zeichen der Fabel“. (Ricœur 1988: 122) Diese These von der unter den Merkmalen der Schematisierung und der Traditionsbildung geschehenden Wechselwirkung des Lesens und des Schreibens gewinnt noch an Komplexität, wenn nun auch die Frage nach der Referenz der Konfigurations- und der Refigurationstätigkeit gestellt wird. Ricœur stellt diesbezüglich eine „ontologische Voraussetzung der Referenz“ auf, die besagt, dass das jeweilig Intendierte der Konfigurations- und Refigurationsintentionen notwendig übersiegen wird, und zwar auf eine Welt als ein allumfassender Horizont dieser Tätigkeiten. Für uns als für die In-der-Welt-Seienden ist das, was wir produktiv oder rezeptiv intendieren, auch der Ausdruck einer Erfahrung, oder wie Ricœur sagt, es hat einen Ereignischarakter. Andererseits sind wir als die In-der-Welt-Seienden, als Teilhaber an einer Welt auch ‚ontologisch‘ zugleich auch die Dialogpartner. Konfigurierend und refigurierend kreuze ich immer die Verstehenshorizonte anderer Menschen. Dies auch in extremen Fällen der Dialogverweigerung. Die Frage nach der außerintentionalen Referenz, die bei Ricœur eigentlich außersprachliche Referenz heißt, gewinnt innerhalb

der Poetik an Schärfe, da sich insbesondere hier die Möglichkeiten anbieten, dieses Referenzverhältnis selbst mit poetischen Eingriffen zu thematisieren. Ferner zeigt das Poetische, dass die „Referenzfähigkeit der Sprache“ weit über die sog. deskriptive Sprache hinausgehen kann. Wie von ihm schon in dem Buch *Die lebendige Metapher* (Ricœur 1986) ausgeführt, weist Ricœur auch hier auf den Terminus ‚metaphorische Referenz‘ hin. Darunter versteht er zunächst eine „Auslöschung“ der deskriptiven Referenz, die die Sprache vorerst ‚referenzlos‘ macht, d. h. sie auf sich selbst zurückwirft, was wiederum nur eine Bedingung für einen radikaleren Ausgriff auf die Aspekte ist, die in dem referenziellen Bereich der deskriptiven Sprache nicht eingeholt werden konnten: „Diese Aspekte werden indirekt, jedoch positiv assertorisch aufgrund der neuen Pertinenz anvisiert, die von der metaphorischen Aussage auf der Ebene des Sinnes hergestellt wird, und zwar auf den Trümmern des wörtlichen Sinnes, der durch seine eigene Impertinenz aufgehoben wird“. (Ricœur 1988: 126)

Damit sieht sich Ricœur eindeutig im Lager der „nachheideggerschen Hermeneutik“, insofern darunter die These Gadamers über die endgültige Verabschiedung der romantischen durch die existentialontologische Hermeneutik gemeint ist. Versuche, die Intention des Autors zu entschlüsseln, treten nun zurück hinter das Bestreben, den Welthorizont des Textes zu verstehen. Das Verstehensmoment der Refiguration gleicht durchaus der ‚Applikation‘ Gadamers, so dass Ricœur sagen kann: „Ich habe in den letzten Jahren unaufhörlich die These vertreten, dass das, was in einem Text interpretiert wird, der Vorschlag einer Welt ist, in der ich wohnen und meine eigensten Möglichkeiten entwerfen könnte. [...] Analog möchte ich [...] sagen, dass das narrative Tun die Welt in ihrer zeitlichen Dimension in dem Maße neubedeutet (*résignifie*), wie erzählen, rezitieren ein Nachvollzug der Handlung ist, zu dem die Dichtung auffordert“. (Ricœur 1988: 127)

Die These Ricœurs von der nicht tilgbaren ‚Privatheit‘ der phänomenologischen Zeit verleitet ihn dann dazu, die Selbstreferentialität des Daseins als die Selbstreferentialität des transzendentalen Subjekts der Husserlschen Phänomenologie zu behandeln. Die Überwindung der Selbstreferentialität der ‚Subjekte‘ der phänomenologischen Zeit soll Ricœur zufolge durch die Wiedereinschreibung der narrativen Konfiguration in die Handlungswelt und die kosmische Zeit gewährleistet werden. Die narrative Konfiguration deutet bereits selbst auf diese Referentialität hin und zwar auch dort, wie in der poetischen Erzählung oder in der Metapher gerade die Absenz einer eindeutigen Referenzzuweisung das Variationspiel ermöglicht. In dieser Referentialitätsauffassung von Ricœur macht

sich aber wieder die oben bereits erwähnte ontologische Vorentscheidung bemerkbar, die im Kontext der Zeitaporien wieder die Problematik der Subjekt-Objekt-Relation in die Hermeneutik einführt. Es handelt sich hier eigentlich um die Dynamisierung der mannigfaltigen Vermittlung zweier vorausgesetzter Vorhandener, die jeweils als erlebte (subjektive) bzw. kosmische (objektive) Zeit erscheinen. Und der Rückgang auf diese Position ist indirekt durch das etwaige Scheitern der phänomenologischen Zeitauffassung legitimiert, einen eigenen Referenzbezug zu ermitteln. Dabei ist die Behauptung Ricœurs von der Selbstreferentialität der existentialontologischen Zeitlichkeit keineswegs erwiesen. Denn wenn überhaupt von einer Selbstreferentialität des Daseins gesprochen werden darf, dann bestimmt nicht im Sinne einer (intendierten) Selbsttransparenz, sondern nur im Sinne seines Vollzugscharakters. Und das bedeutet, dass die ‚umwillen‘ des Daseins erschlossenen Seienden nicht die vorhandenen Charaktere sind, sondern die Möglichkeiten, auf die sich das Dasein zu entwerfen hat. Diese Möglichkeiten sind insofern keine ‚privaten‘ Möglichkeiten, da der Entwurf immer schon ein Sich-entwerfen in einem Verweisungszusammenhang ist, den das Dasein in keine restlose vorstellige oder zuhandene Verfügbarkeit zu überführen vermag. Jede Bestimmtheit verweist auf die anderen Bestimmungsmöglichkeiten, jedes Umgehen mit dem Zeug auf die anderen Gebrauchsmöglichkeiten. Die nichtdaseinsmäßigen Seienden sind erschlossen und doch entziehen sie sich in einem unhintergehbaren Verweisungszusammenhang. Das Dasein als das ‚Worumwillen‘ des Verweisungszusammenhangs fungiert hier nicht als der Telos einer auf die Selbsttransparenz ausgerichteten Sorgestruktur, sondern als Grund einer sorgenden Selbst- und Welterschlossenheit. Die ‚Referentialität‘ des Daseins besteht in dem entwerfenden Bezug auf die nichtdaseinsmäßigen Seienden als die Möglichkeitscharaktere. Die Referenzen der Ricœurschen narrativen Hermeneutik sind dagegen die ‚vorhandenen‘ (Natur als kosmische Zeit) und die ‚zuhandenen‘ (Handlungswelt mit ihrer partiellen Zeitlichkeit) Seienden. Die Gestaltbarkeit der Natur und der Handlungswelt ist die Gestaltbarkeit eines dem Subjekt (Dasein) transzendenten, dessen Möglichkeiten nicht als Möglichkeiten erschlossen sind, sondern durch die Kategorien Akt und Potenz bestimmt sind. Der mögliche Einwand, die Existentialontologie, wenn man die Jemeinigkeit der Existenz in Betracht zieht, erzeuge doch noch einen Schein der Referentialität des Dasein, d. h. sie schreibe doch die subjektive Selbstreferentialität fort, lässt sich nur entkräften, wenn aufgewiesen wird, inwiefern sich das Entwerfen auf die eigene Möglichkeiten in der Welt in den komplexen Verweisungen zu einer ‚Wirklichkeit‘ entfaltet. Etwa die Tradition ist in diesem Sinne als ‚wirklich‘ zu bezeichnen.

Sie ist eine komplexe Struktur von (diachronen) Verweisungen und als solche entzieht sie sich dem entwerfenden Zugriff. Und dennoch ist sie nur ‚umwillen‘ des Daseins, ist also keine das Dasein transzendierende Welt der Handlungsmöglichkeiten. Die Erscheinungsweise dieser daseinsmäßigen ‚Wirklichkeit‘ ist die narrative Ausdrücklichkeit. Sie wäre auch die Antwort auf den an die existentialontologische Phänomenologie der Zeit gerichteten Einwand Ricœurs, der besagt, dass die hermeneutische Phänomenologie eine „innere *Dispersion* der Gestalten der Zeitlichkeit“ auf den Plan gerufen hat: „Indem sie zum epistemologischen Bruch zwischen der phänomenologischen Zeit einerseits, der astronomischen, physikalischen und biologischen Zeit andererseits hinzutritt, bezeugt diese Spaltung zwischen endlicher, geschichtlicher und kosmischer Zeit auf unerwartete Weise die vielfältige bzw. die vervielfältigende Bestimmung, die dieser hermeneutischen Phänomenologie zgedacht ist“. (Ricœur 1991: 154) Jedoch, es sei gerade die innere Dispersion der Zeitlichkeit in die endliche (erlebte oder vollzogene), geschichtliche und kosmische Zeit, so Ricœur, die bereits anzeigt, dass es sich hier doch um keine Ableitung, sondern eher um einen wechselseitigen Bestimmungsverhältnis handelt. So etwa wenn die Geschichtlichkeit stets die Innerzeitigkeit (z. B. das Messen des Zeitverlaufs) voraussetzt. Ricœur zufolge deutet sich diese Wechselseitigkeit der Zeitigungsweisen bei Heidegger selbst an, wenn er analog zu der Gleichursprünglichkeit der Zeitekstasen auch die Gleichursprünglichkeit der drei Zeitigungsstufen behauptet. Damit wären sowohl der von Heidegger behauptete Vorrang der Zukunft im Gefüge der Ekstasen als auch die Hierarchie der Zeitigungsweisen hinfällig.

79

3. Ethischen und narrativistischen Umdeutungen der Heideggerschen Existentialontologie

Eine (nichtnarrativistische) ethische Umdeutung der Heideggerschen Existentialontologie aufgrund der in der Heideggerschen Existentialontologie vorhandenen Spuren der ethischen Differenz schlägt Andreas Luckner vor. (Luckner 1998) Entgegen der Heideggerschen Meinung, wonach die ethische Reflexion metaphysiklastig ist und durchaus zu der seinsvergessenen technischen Seinsweise des Menschen gezählt werden soll, stellt Andreas Luckner die Frage nach einer Ethik, die das Ethosverlust und die „Heimatlosigkeit“ der technischen Seinsvergessenheit als eine Chance begreifen könnte. Dies um so mehr, wenn man sich vergewissert, so Luckner, inwiefern die Existentialontologie doch und zwar an entscheidenden Stellen auch einen ethischen Charakter aufweist. Das bietet auch die Möglichkeit, den existentialen Charakter des ethischen

Existierens zu bedenken und ihn möchte Luckner vor allem im Unterschied zwischen dem eigentlichen und uneigentlichen Modus des Daseins ausfindig machen, wobei er diese Modi als Relate der ethischen Differenz zu interpretieren versucht. Um dementsprechend adäquat auch einen Imperativ formulieren zu können, gilt es laut Luckner eine richtige Auffassung der eigentlichen Existenzweise zu gewinnen. Dem Gebot, eigentlich zu sein, soll ein angemessenes Verständnis der eigentlichen Seinsweise, des Selbst vorausgehen. Das bedeutet, dass vor allem die zeitlichen Bedingungen, d. h. die Situativität der Befolgung dieses Imperativs geklärt werden soll. Die ethische Differenz zeigt sich Luckner zufolge nun auch bei der Bestimmung der Notwendigkeit eines etwaigen unter diesen zeitlichen Bedingungen geltenden Kriteriums. Das Gewissen bzw. das Gewissen-haben-wollen, so Luckner, ist ein Ort der ethischen Differenz, weil man sich dazu in ein Verhältnis setzen bzw. sich entschließen kann, dem Gewissensruf zu folgen oder ihm nicht zu folgen. Das Ethische zeigt sich in der Freiheit, einen Anerkennungsakt – die Anerkennung des Gewissens – zu vollziehen. Dem entspricht ein dynamisches und nichtdisjunktives Verhältnis der Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit, wobei es nicht auf das stete Verweilen im Modus der Eigentlichkeit, sondern auf den „rechten Augenblick“ ankommt, in dem inmitten der Verfallenheit an die Welt, der Uneigentlichkeit also, die eigenste Möglichkeit ergriffen werden kann. Ein weiterer Ort der ethischen Differenz in der Existenzialontologie sieht Luckner im Verhältnis der unterschiedlichen Zeitigungsweisen der Gegenwart. Er weist auf die Nichtübereinstimmung zwischen den in der Daseinsanalyse ermittelten Strukturelementen der Sorge und ihrer zeitlichen Reinterpretation, wobei auffällt, dass das Existenzial Rede nicht unter den Strukturelementen der Sorge vorkommt und erst nachträglich und optional im Rahmen der zeitlichen Reinterpretation konstituiert wird. Der Rede als einer „augenblicklichen“ und appellativen Artikulation der daseinseigenen Möglichkeiten, etwa des Hörens des eigentlich im Modus der Rede vollziehbaren schweigenden Rufs des Gewissens, entsprechende Zeitigungsweise ist die eigentliche Gegenwart – der Augenblick. Dem Verfallen entspricht dagegen die uneigentliche Gegenwart – das Jetzt, das Gegenwärtigen. Es handelt sich um eine Differenz in der Gegenwart des Daseins, die auf die ethische Differenz verweist. Die in der Rede vollziehbare Artikulation verkündet, „*was zu tun ist*“, die uneigentliche Gegenwart verwirklicht aber nur das, *was ist*. (Luckner 1998: 80) Die Aufforderung des Gewissens ist die Selbstverpflichtung des Daseins auf seine Situativität und Zeitlichkeit. Es steht in der Möglichkeit, sich Selbst als Möglichkeit zu wählen, d. h. dass es handeln kann.

Diese Frage nach einer richtigen Auffassung des existenzialen Selbst und der ihr entsprechenden Rede, d. h. der eigentlichen Ausdrücklichkeitsweise läßt sich aber ungeachtet der Schwächen des Ricœurschen Ansatzes doch erneut aufgreifen.

Auf der Spur des phänomenologisch zu erschließenden Wer bleibt durchaus auch der weitgehend an Heidegger orientierte narrativistische Ansatz von Susanne Kaul (Kaul 2003), auch und gerade in der Kritik an der Ricœurschen Hermeneutik des Selbst, die Kaul vor allem als ein fehlgeschlagener Versuch einer narrativistischen Umbildung der Existentialontologie mit Hilfe der metaphysiklastigen Begrifflichkeit versteht. Als Ergebnis einer solchen Umbildung, welche die narrative Identität in erster Linie als konfigurative Vermittlungsinstanz etabliert, steht laut Kaul die Reduktion des Narrativen auf die „Vorschule der Ethik“, die die Selbstbegegnung des Selbst zu einer narrativ vermittelten Begegnung mit den kaum zu überblickenden Handlungsoptionen und Selbstentwürfen konfrontiert, um den Fiktionsbereich umso entschiedener der praktischen Vernunft und dem Normativen zu unterstellen. „Gemessen an der Handlungswirklichkeit, in der es um die Entscheidungen geht, bleibt der Bereich der Narration provisorisch. Dass Ricœur die Narration im Hinblick auf die normativ verstandene Ethik als vorläufig ansieht, enthüllt eine Perspektive des Verhältnisses von Narration und Ethik, in der die Narration eine Spielwiese darstellt, wo man sich auf das Ernst des wirklichen Lebens vorbereiten kann. Sie ist folglich Provisorium, Propädeutik für die Ethik und Laboratorium moralischer Urteile.“ (Ebd.: 130) Der Wahrheitsanspruch der Narratio, so Kaul, ist aber ein anderer als der ethische (und historische) Anspruch auf Richtigkeit und sie lässt sich nicht unter das Normative subsumieren. Denn kein moralisches Urteil kann die Wahrheit der Narratio eingrenzen, sie geschieht weder präskriptiv noch deskriptiv, sie „bringt vielmehr das Selbst in eine Selbstbegegnung, was immer eine Umstellung ist, sofern man normalerweise nicht bei sich selbst ist. Diesem geläufigen Woanderssein wird Einhalt geboten. Die Narratio kommt nicht an eine Grenze hinsichtlich des Ethischen, wie Ricœur meint, sondern sie ist durch sich selbst an die Grenze führend.“ (Ebd.: 132)

81

Die Frage, die hier von Kaul gestellt wurde, bezog sich auf die Möglichkeit des Ausdrücklichmachens bzw. des Thematischwerdens des eigentlichen existentiellen Vollzugs. Bei der These von Narratio als einem Existenzial geht es vor allem darum zu klären, ob es eine dem existenzialen Modus der Eigentlichkeit entsprechende Ausdrücklichkeitsweise denkbar ist, die keine Minderung der existenzialen Möglichkeit d. h. keine Abschwächung

des Vollzugscharakters der Existenz nach sich ziehen würde. Im Einklang mit Kaul wird nun die These aufgestellt, dass die Narration eine solche Ausdrücklichkeitsweise ist, dass aber darüber hinaus davon auszugehen ist, dass zwischen der existentialen Möglichkeit des Daseins und der narrativen Möglichkeit eine wesentliche Entsprechung nachweisbar ist. Wenn wir voraussetzen, dass sich sowohl die existentiale als auch die narrative Möglichkeit der Zeitigung aus der Zukunftsekstase verdanken, dann kann behauptet werden, dass sich auch die Erzählung als ein Zusammenhang der drei Zeitekstasen strukturiert, wobei das Gewesene und das Gegenwärtige der Erzählung einer steten, durch das Zukünftige der Erzählung hervorgerufenen, Modifikation unterworfen ist. Entsprechend der Heideggerschen Bestimmung der Existenz (Heidegger 1993) könnte gesagt werden, dass es an der Erzählung nichts Wirkliches, sondern nur Mögliches gibt. Das Erzählte ist niemals ein so zur Wirklichkeit Geronenes, dass es von dem noch zu Erzählenden nicht zur Möglichkeit gemacht werden kann. Und der Erzählvorgang ist immer eine Ganzheit. Gleich wann das Ende einer Erzählung aufgetreten ist, kann die Erzählung als Ganzheit verstanden werden. Die Möglichkeit etwa, dass eine nur bruchstückhaft überlieferte Erzählung als eine Ganzheit verstehend und auslegend in Betracht gezogen wird, veranschaulicht nur dies. Auch die Möglichkeit, mit den Erwartungen des Lesers/Hörers bezüglich des Endes einer Erzählung in radikalster Weise zu spielen, ohne dabei die Erzählstruktur völlig aufzulösen, spricht für diese mit den existentialontologischen Auffassungen kompatible Deutung der Erzählung. Dem Nachweis dieser Entsprechung sollte eine ausführliche Darstellung der Radikalisierung der Phänomenologie im Zuge der Heideggerschen temporalen Reinterpretation der Existenz als der Seinsweise des Daseins vorausgeschickt werden. Dabei sollte besondere Aufmerksamkeit dem konstitutiven Vorrang der Zukunftsekstase bzw. der Zeitigung des existentialen Zusammenhangs aus der Zukunft geschenkt und Heidegger folgend die ursprüngliche Zeitlichkeit als die endliche Zeit eines ganzheitlichen existentialen Selbst aufgewiesen werden. Von zentraler Bedeutung dabei wäre die Herausarbeitung der existentialen Möglichkeit als des eigentlichen Kernstücks der Existentialontologie. (Heidegger 1993)

Der Nachweis der wesentlichen Ausdrücklichkeit des existentiellen Vollzugs lässt sich zugleich als der Nachweis der im Vollzugssinn einbeschlossenen Möglichkeit des nichtreproduktiven, im existentialontologischen Sinne der Wiederholung gemeinten, Nachvollzugs der Existenz verstehen. Die Wiederherstellung der indefiniten Mannigfaltigkeit der Phänomene erfolgt somit nicht mehr auf dem Boden der tendenziell introspektiven

Bewusstseinsphänomenologie, sondern unter der Beibehaltung der Radikalität des temporalen Ansatzes der Existentialontologie und dem gleichzeitigen Nachweis seiner wesentlichen Ausdrücklichkeit. Wie bereits angedeutet fand man die dem temporalen Vollzugssinn der Existenz entsprechende Ausdrücklichkeitsweise in der Narration. Die ontologische Entsprechung der narrativen und existentialen Möglichkeit, die sich aus der für beide konstitutiven Funktion des Seins zum Ende und der Zeitigung aus der Zukunftsekstase ergibt, zeigt einerseits, inwiefern bei der Existentialontologie nicht von einer Selbstreferentialität des Daseins die Rede sein kann, und andererseits, dass die narrative Ausdrücklichkeit des Existenzvollzugs die einzige Möglichkeit ist, die Mannigfaltigkeit der Erfahrungsweisen zusammen mit dem Vollzugssinn der Existenz zu denken. Genau genommen handelt es sich bei der Existentialontologie um keine Verkürzung der Erfahrungsweisen auf eine etwa im ontischen Sinne der existentialistischen Ethik gemeinten authentische Weise des Existenzvollzugs und der Welterfahrung, sondern um die Mängel der ontologischen Fragestellung, deren transzendentalphilosophischer Grundzug das Problem der Mannigfaltigkeit der Existenzvollzüge nicht bedacht hat. Denn beachtet man den konstitutiven Vorrang des eigentlichen existentiellen Vollzugs, d. h. der Zeitigung des existentiellen Zusammenhangs aus der Zukunft, dann muss auch die zu diesem Charakter wesentlich zugehörige narrative Ausdrücklichkeit in Betracht gezogen werden.

83

Die Zurückweisung des „existenzialistischen Fehlschlusses“, wie ihn Luckner etwa bei Sartre aufgewiesen hat (Luckner 2001), und damit auch einer existentialistischen Ethik bedeutet aber nicht, dass die existentialontologische Zugangsweise ethisch nichtverwertbar wäre. Neben dem oben geschilderten Vorschlag des Hervorhebens der ethischen Differenz im Rahmen der Existenzialontologie von Luckner soll auch bei der narrativistischen Umdeutung der Existenzialontologie auf einen möglichen Bezug zur Ethik hingewiesen werden. Sein Ort sehe ich – mit Gadamer gesprochen – in einer Berichtigung des Selbstverständnisses der narrativistischen Ethik. Die narrativistische Umdeutung der Existenzialontologie kann zeigen, inwiefern die narrativistischen Zugänge, die vom menschlichen Leben, Selbst, Person oder Ich als einem Vorhandenen ausgehen, eine diesen Entitäten nicht adäquate Zugangsweise haben. Mögen sich diese Ansätze auf die Vorstellungen der Selbstverwirklichung oder Selbstbestimmung (Thomä 1998) stützen, ihnen ist eine vergegenständlichende Tendenz gemeinsam, die das Verhältnis von Existenz und Leben als Entsprechung oder Nichtentsprechung oder partielle und okkasionale Entsprechung zweier Vorhandenen auffassen. Eine

narrativističke etike, koja ovaj grešak izbjegava, treba u načelnu osnovu uzeti način postojanja i mogućnost narativne izražajnosti.

Primljeno: 5. 11. 2014.

Prihvaćeno: 20. 11. 2014.

Literatur

Abel, Günter (2004): „Interpretationsethik“, in: *Hermeneutik als Ethik*, Hans-Martin Schönherr-Mann (Hg.), München: 91-116.

Gadamer, Hans-Georg (2004): „Hermeneutik als praktische Philosophie“, in: *Hermeneutik als Ethik*, Hans-Martin Schönherr-Mann (Hg.), München: 33-53.

Gadamer, Hans Georg (2010): *Hermeneutik 1. Wahrheit und Methode, Gesammelte Werke Bd. 1*, Tübingen.

Heidegger, Martin (1993): *Sein und Zeit*, Tübingen.

Irrgang, Bernhard (2007): *Hermeneutische Ethik. Pragmatisch-ethische Orientierung in technologischen Gesellschaften*, Darmstadt.

Kaul, Susanne (2003): *Narratio. Hermeneutik nach Heidegger und Ricœur*, München.

Luckner, Andreas (2001): „Wie es ist, selbst zu sein. Zum Begriff der Eigentlichkeit“, in: *Martin Heidegger: ‚Sein und Zeit‘ (Klassiker Auslegen Bd. 25)*, Thomas Rentsch (Hg.), Berlin: 149-168.

Ricœur, Paul (1986): *Die lebendige Metapher*, München.

Ricœur, Paul (1988): *Zeit und Erzählung I: Zeit und historische Erzählung*, München.

Ricœur, Paul (1991): *Zeit und Erzählung III: Die erzählte Zeit*, München.

Ricœur, Paul (1996), *Das Selbst als ein Anderer*, München.

Schleiermacher, F. D. E. (1977): *Hermeneutik und Kritik*, Manfred Frank (Hg.), Frankfurt am Main.

Schönherr-Mann, Hans-Martin (2004): „Vorwort“, in: *Hermeneutik als Ethik*, Hans-Martin Schönherr-Mann (Hg.), München: 7-8.

Thomä, Dieter (1998): *Erzähle dich selbst. Lebensgeschichte als philosophisches Problem*, München.

84

Željko Radinković

Etika i granice narativne hermeneutike sopstva Pola Rikera

Rezime

Tekst se bavi odnosom hermeneutike i etike. U žiži ovog posmatranja stoji narativna hermeneutika sopstva Pola Rikera i njen pokušaj da se pomoću hermeneutike otvori etička dimenzija ponovnog upisivanja narativne rekonfiguracije sveta delanja u taj isti svet. Pri tome se upućuje na granice takvog pristupa, a to posebno u pogledu na one pri tome načinjene, metafizikom opterećene korake u smeru jedne pozicije koja, čini se, zaostaje za egzistencijalnoontološkom i fundamentalnoontološkom postavkom pitanja Martina Hajdegera, kojeg Riker kritikuje. Stoga se ovdje ponovo poseže za Hajdegerom i njegovom egzistencijalnom ontologijom da bi se ova u toku njene narativističke modifikacije (via ekvivalentnosti narativne i egzistencijalne mogućnosti) otvorila za etičku postavku pitanja.

Ključne reči: hermeneutika, etika, narativnost, Riker, Hajdeger, Gadamer

PHILOSOPHICAL PRACTICE
FILOZOFSKA PRAKSA

II

Aleksandar Fatić (ed.)

Rastko Jovanov
Institute for Philosophy and Social Theory
University of Belgrade

Philosophy and War: Hegel's Therapeutic Movement of the Spirit

Abstract *In addition to Axel Honneth's thesis on the therapeutic function of the concept of ethical life in Hegel's philosophy, I want to underline two moments which, to my mind, show Hegel's views on the therapeutic dimension of both philosophy and the war against the pathology of civil society more clearly. In this context, (a) philosophy performs a corrective function by fostering the individual's virtue conceived as an ethical duty of care both for oneself and for others. The main aim of Hegel's practical philosophy is hence to return the individual from abstract subjective concepts to his concrete everyday intersubjective practices, and to show him the way to understand himself and the social world as originally related to each other; (b) one of the main problems for the moral development of individuals consists in their propensity to perceive the good in particularist and selfish terms: in this context events such as natural disasters or wars can be seen as performing a therapeutic function by teaching individuals to view the good in more principled and general terms.*

87

Keywords: *Therapy, Practice, Spirit, War, Moral, Ethical Life, Suffering, Hegel, Honneth*

The revival of Hegel's philosophy at the beginning of the 21st century didn't bypass the vicinity of his philosophy of spirit with the psychoanalytical theory in regard to the therapeutic dimensions of his philosophical concepts. This paper should contribute to that investigations on the ground of answering the following question: What can the sublation (*Aufhebung*) of moral consciousness within Hegel's philosophy mean for philosophical practice regarding therapeutic dimensions of ethical life (*Sittlichkeit*)?¹ Although my answer is purely theoretical, I maintain that Hegel's insights into the nature of the human spirit and its processuality, as well as the inherent tendency of the individual as such for self-realization, can be of great benefit to the conceptual foundation of philosophical praxis as a new paradigm in the human pursuit of philosophy. Hegel's philosophy essentially speaks about the ways of human relation to the world, about the individual's healthy views on the world and about the contingent conditions of the human existence. Hegel's therapeutic inquiry thus lies in enabling the individual to feel 'at

1 This paper was written as part of project no. 179049 funded by the Ministry of Education, Science and Technological Development of the Republic of Serbia.

home' in the world.² For, if the man is aware of his own mind, self-consciousness and capability for moral judgment, particular and profound suffering arises with the attempt to reconcile the sublime side of human existence with its animalistic desires and passions. This very suffering is one of the things which discloses the need for philosophy, which can be understood as a therapeutic attempt to integrate man with himself and with (his) world. The main aim of Hegel's practical philosophy is hence to return the individual from abstract subjective concepts to his concrete everyday intersubjective practices, and to show him the way to understand himself and the social world as originally related to each other.

88

The therapeutic dimensions of Hegel's philosophy, which are of great benefit for psychoanalytical thought are well known, and were an object of philosophical investigations mainly concerning his early work, *Phenomenology of spirit*.³ There, Hegel maintains that the task of bringing about the universal "consists not so much in purging the individual of an immediate, sensuous mode of apprehension, and making him into a substance that is an object of thought and that thinks, but rather in just the opposite, in freeing determinate thoughts from their fixity so as to give actuality to the universal, and impart to it spiritual life" (PdG, 19—20). *Phenomenology* is hence a therapeutical presentation of the perceptual deformations of natural, pre-philosophical consciousness.

However, the first insights into the therapeutic function that the concept of ethical life has within Hegel's *Philosophy of Right* was put forward by Axel Honneth in his book *The Pathologies of Individual Freedom: Hegel's Social Theory*.⁴ Honneth's thesis on the nature of ethical life may have

2 Hegel 2007: 11: "To him who looks upon the world rationally, the world in its turn, presents a rational aspect. The relation is mutual." References to the *Philosophy of Right* are to G.W.F. Hegel, *Outlines of the Philosophy of Right* [= PhR], trans. by T. M. Knox, revised, edited, and introduced by S. Houlgate (Oxford: University Press 2008). Those to the third part of *Encyclopedia's* are to G. W. F. Hegel, *Philosophy of Mind* [= Enz], trans. from the 1830 Edition, together with the *Zusätze* by W. Wallace and A. V. Miller (Oxford: Clarendon Press, 2007). Those to the *Phenomenology of Spirit* are to G.W.F. Hegel, *Phenomenology of Spirit* [PdG], trans. by A. V. Miller (Oxford: University Press 1977).

3 J. Lacan was the first who has brought in closer connection Hegel's philosophy and psychoanalytical theory. Cf. also: M. Dolar, "Hegel as the Other Side of Psychoanalysis", in *Jacques Lacan and the Other Side of Psychoanalysis: Reflections on Seminar XVII*, ed. by J. Clemens and R. Grigg, (Durham and London: Duke University Press 2006), pp. 129–155; J. Mills, *The unconscious abyss: Hegel's anticipation of psychoanalysis* (New York: Suny Press 2012); M. Macdonald, *Hegel and Psychoanalysis: A New Interpretation of "Phenomenology of Spirit"* (New York: Routledge 2013); as well as the various works of S. Žižek.

4 English translation (Princeton: University Press 2010) of: Axel Honneth, *Leiden an Unbestimmtheit: Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Stuttgart: Reclam, 2001. I am referring here to the German edition.

strong implications for psychoanalytic thinking, and it grounds itself on the Honneth's programmatic stance that psychoanalysis "has the same significance for the central content of Critical Theory as do Hegel, Marx, Weber, and Lukacs" (Honneth 2009: 36), precisely because psychoanalysis also indicates the immanent pathology of the absolutization of norms of individual self-consciousness. Indeed, if we can speak of the psychoanalytic political program — and Todd McGowan thinks that we can — then "neither the subject nor the social order exists independently but instead emerges out of the other's incompleteness. The subject exists at the point of the social order's failure to become a closed structure, and the subject enters into social arrangements as a result of its own failure to achieve self-identity. The internal contradictions within every social order create the space for the subject, just as the internal contradictions of the subject produce an opening to externality that links the subject to the social order. Failure on each side provides the connective apparatus and constitutes the bond between the subject and the social order." (McGowan 2013: 145)

89

This position is also shared by Hegel, who attempts to sublimate the split (*Entzweiung*) between the right of modern subjectivity and the objective norms of social institutions with the fundamental notion of his legal and political philosophy — the notion of ethical life (*Sittlichkeit*). Honneth gives a particular meaning to this notion by binding it soundly to the therapeutic function of 'liberation from suffering' within the social life-world (*Lebenswelt*), which is caused by pathological forms in which the individual necessarily embroils with the effort to achieve the ultimate values and final ends of the human life as such through the absolutization of normative content from the standpoint of reflexive moral subjectivity. Thus the purpose of coexistence is pathologized by the fact that at the end "freedom of others appears only as the means to satisfy one's own interest" (Honneth 2001: 57). Totalizing the impulse that leads to the formation of pathological effects in society isn't peculiar only to the moral view of the world, but is also intrinsic to the nature of abstract, formal right:

To have no interest except in one's formal right may be pure obstinacy, often a fitting accompaniment of a cold heart and restricted sympathies: for it is uncultured people who insist most on their rights, while noble minds look on other aspects of the thing. Thus abstract right is nothing but a bare possibility and in that respect something formal as compared with the whole range of the situation. On that account, to have a right gives one a warrant, but it is not absolutely necessary that one should insist on one's rights, because that is only one aspect of the whole situation. (PhR, § 37 Addition)

Honneth follows the pathological forms that show the failure of the constitution of normative patterns of self-realization within the legal and moral aspects of thinking and acting of individual consciousness. However, Honneth limits the pathological effects of the absolutization of natural law and morality to the social sphere of common life, by deriving severe distinction between social and political philosophy, along the lines of early critical theory of the Frankfurt School. In addition to Honneth's thesis on the therapeutic function of the concept of ethical life in Hegel's philosophy, I want to underline two moments which, to my mind, show Hegel's views on the therapeutic dimension of both philosophy and the modern state against the pathology of civil society more clearly. In this context, (a) philosophy performs a corrective function by fostering the individual's virtue conceived as an ethical duty of care both for oneself and for others. The corruption of the individual which is possible within their 'civil' status is thus remedied by their ethical work performed towards the community as a whole, which is the domain of the philosophy of spirit. (b) One of the main problems for the moral development of individuals consists in their propensity to perceive the good in particularist and selfish terms: in this context events such as natural disasters or wars can be seen as performing a therapeutic function by teaching individuals to view the good in more principled and general terms.

I will (1) start with the brief overview of Honneth's thesis of the therapeutic dimensions of Hegel's philosophy. In the second step (2) I will try to show that his argument is unjustifiably limited to the social sphere of human life, so that (3) we can find much more fertility and context in Hegel's views on the therapeutic role of philosophy within his understanding of political institutions (war, care for society, duty towards others...) and philosophical thought, that endeavors to conceive the Absolute within the standpoint of 'We', i.e. the standpoint of spirit.⁵

Hegel's ethical life as therapy in the work of Axel Honneth

Honneth finds the therapeutic dimension of ethical life in its function to *liberate the individual from suffering*. 'Suffering' here refers to the moral stance of the subject, who meets resistance and strength of the world

5 It has been noted that Honneth's program lacks the political dimension of recognition; cf. Deranty and Renault 2007: 97: "Given that the ethics of recognition intends to describe the clash between social groups about the value of institutions, it constitutes a political as much as an ethical theory."

through absolutization of moral purposes, and with an insistence on the unconditioned demand for their immediate implementation. The individual thereby encounters concrete forms of imperfection and particularity in which evil and unjust relationships between individuals prevent the realization of an abstract set of moral demands. Encountering the present injustice in society, the individual suffers.

Honneth's analysis herein does not differ from Hegel's. Institutions and forms of ethical life exercise the corrective therapy on the individual, and, so to speak, implant or embed him in world event that he no longer finds alien. The current ethos of community offers him a framework for action and for concrete and no longer merely subjectively based and purely abstract fulfillment of duty.

Honneth rightly recognizes that Hegel's quasi-psychological statements about suffering due to life-worldly insufficiency, about the states of apathy and dissatisfying circumstances also belong to the starting points of the *Philosophy of Right*. However, Hegel's crucial philosophical step consisted in reducing "different manifestations of social suffering [...] to a conceptual, notionable confusion [Verwirrung]" (Honneth 2001: 71). This *Verwirrung*, which causes social suffering, can essentially be traced to the misunderstanding of human freedom by 'abstract right' and 'morality' as a modi of human relation to the world. It is important to understand that this is not just a cognitive error or a wrong attitude, but what is already become the shape of objective spirit. These are not, in other words, subjective beliefs, nor a mere philosophical propositions that can be reduced to a theoretical error – this *Verwirrung* has "already become an intersubjectively shared, effective-action [handlungswirksam] perspective of the social actors themselves" (Honneth 2001: 73). The only help here, according to Honneth, is "a therapeutical critique in the sense of constructive excitation of the liberating self-reflection" (Honneth 2001: 73): "the moment readers accept the offer of an interpretation of their lifeworld as an instance of ethical life, they should liberate themselves from the deceptive attitudes that have so far prevented them from realizing their freedom." (Honneth 2001: 75) Therapeutic self-reflection will simultaneously lead to insight into the communicative conditions of those forms of interaction, which at the same time represent the conditions for the existence of individual freedom. Individual freedom – covered by networks of formally legal and moral spheres of life – can come to its right only if there are also conditions for the intersubjective realization of freedom. Those conditions base themselves on achieved 'horizontal'

recognition between individuals, on the one side, and between individual and socio-political institutions on the other side.⁶

The sequence of Honneth's argumentation only retains the intersubjective spheres of family life and friendship as suitable recognitional patterns through which ethical life exercises therapy on pathological forms of the understanding of human freedom. Although Honneth does not fail to emphasize Hegel's view that the purpose of the state is to enable the individuals to "live a universal life" (PhR, § 258 Remark), he sees in Hegel's notion of the state (PhR, §§ 257—360) (which, beside the inner and external right of the state [*Staatsrecht*] or inner and external sovereignty, includes a peculiar philosophy of history too) a fall behind the intersubjective institutions of marriage, friendship, and corporations. Recognition between the political institutions and the individual here is no longer a 'horizontal', but a 'vertical' relation. Accordingly, individuals need "not refer to recognizing each other to be able to produce the Universal through joint activities, as this Universal appears as a substantial already given, so that the recognition is given the sense of a completed bottom-upwards confirmation". (Honneth 2001: 125–126)

92

While I agree with Honneth's stance on the changed structure of recognition when we enter into the sphere of the state in Hegel's *Philosophy of right*, I consider, regardless of that, that this chapter of Hegel's doctrine of objective spirit contains much deeper therapeutic moments than the social institutions of marriage and friendship. In the next step, I will present the arguments for my thesis, and, at the same time, I will point out the ways in which philosophical practitioners can carry out their practice based on Hegel's philosophical views.

Double-sided therapy: theoretical and phenomenological

Now, I want to expand Honneth's thesis, in regard that the freedom guaranteed by the institutions of ethical life is necessary intrinsically incomplete, for Hegel's philosophical strategy in general is immanently

6 Thus, ethical life liberates the individual from social pathologies, and at the same time offers identical conditions for the realization of freedom to every individual. The therapeutic function of Hegel's philosophy is, according to Honneth, inseparable from his theory of justice. Such a theory of justice must primarily banish the danger of the uncontrolled capitalistic market (cf. Honneth 2001: 120, and further). A society is just only if it is capable of providing all of its members with equal opportunity to realize themselves in all three modi of freedom: personal or legal-formal, moral and communicative freedom.

dynamic. At one point, Hegel says (PhR, § 216 A) that the particular German sickness lies in the demand to treat the legal code as something absolutely complete, incapable of any further determination, although in the nature of a finite subject-matter like civil law or the state one can find only perennial approximation. The essential finitude and transitoriness of the particular and individual forms of spirit carries with it, on the one side, a Hegelian vision of therapy as a liberation from the pathologies of civil society, and, on the other side, a thought about the complete and perfect self-realization *only* within the sphere of the absolute spirit, that is, of the life in the realm of speculative thinking. The individual then is not only ‘honorable’ in respect to his familial, civil or political life, but is educated in every domain of *paideia*: he devotes himself to theoria, he respects divine things, he thinks and enjoys. The individual fulfills its determination thus, with honorable life and ethical virtue of citizenship, with love towards art, with piety and pure knowledge.⁷

93

This is shown on two levels in Hegel’s conception of the objective and absolute spirit: phenomenological and theoretical, which corresponds to Hegel’s understanding of the therapeutic dimension of war and philosophy. In other words, the therapeutic dimension of his philosophical theory Hegel performs in two ways: (a) theoretical, through conceptual settings of his philosophy, and (b) simultaneously through the phenomenological example of war: Hegel treats the phenomenon of war similarly to natural disasters.

a. Intersubjective dimension of war

I will start with the phenomenological level and offer a thesis that Hegel’s conception of war (PhR, §§ 321—351) brings additional determination to the therapeutic function of ethical life which, to some extent, undermines Honneth’s ideas about these issues. But in order to properly understand what Hegel meant by the therapeutic effect of war, we must return to our first and main question and expose what the overcoming of moral consciousness represents within Hegel’s philosophy — that is, overcoming of moral consciousness, and not of morality as such.

It is important to appreciate that the pre-philosophical consciousness understands itself primarily in moral terms. And due to the fact that morality is understood absolutely, this consciousness also wants to reduce justice to moral reasoning. It is therefore necessarily related to the existing law,

⁷ For a full list of the concrete duties in the *Philosophy of Right*, cf. Peperzak 1997: 188–190. Although we will also see that, according to Hegel, such self-realization doesn’t exclude a specific concept of sacrifice for the common good.

and thereby it leaves its 'inner' sphere, where moral can only be understood as 'reasonable' (*vernünftig*). Hegel sees this as the expression of the blind will to power. The will to power thus becomes the motive of all methods of moral convictions, and that includes the moral judgment of others. Thus, moral consciousness understands justice as something that it needs to take care of. The existence of the world thus becomes an object of concern. Such moral consciousness thereby transforms itself into anxiety that will fail in relation to its task.

The term 'depression' (*Gedrücktheit*), which Hegel uses to mark the moralism of the reflective individual, evokes the misfortune of moral indecision and ambiguity, from which Hegel himself had suffered in his early Frankfurt period. This 'depression' which the individual "cannot escape in his moral reflections on what ought to be and what might be" (Hegel 1973: 491), Hegel psychologically describes as follows:

94

For the human individual who is reflected in himself is always in consultation with himself, broods in himself, without strong self-feeling and without spiritual health. Out of this illness, out of this brooding simple duty liberates him. For in duty man acts in a universally valid way, because he has given up his particularity. The illness of reflection is to be particular. This is the moral unhealth, in part depression, in part complacency, in which he is not actual because he is in disharmony with the objective [reality].⁸ (Hegel 1973: 491)

Hence, it is in the duty that the individual liberates himself to the substantial freedom (PhR, § 149). Duties are necessary determinations in which freedom concretizes itself. As abstract — as in the sentence: "we want to be free, but free in general"⁹ (Hegel 1973: 490) — freedom leads to an eruption of violence and subjective arbitrariness. Duty is — and here I agree with Honneth — liberation. The moral subject, on the other hand, who merely defends his abstract freedom from objective existence, is afraid of external reality. He — being "pathological and weak" (Hegel 1973: 491) — withdraws himself from the concrete ethical life. Such a position of

8 "Denn der in sich reflectirte Mensch geht ewig sich zu Rathe, grübelt in sich, ohne kräftiges Selbstgefühl, ohne Gesundheit des Geistes. Aus dieser Krankheit, aus diesem Grübeln also befreit die einfache Pflicht. Denn in der Pflicht handelt der Mensch auf allgemein gültige Weise, hat aufgegeben seine Besonderheit. Die Krankheit der Reflexion ist, ein Besonderes zu sein. Dieß ist die moralische Ungesundheit, theils der Gedrücktheit, theils der Selbstgefälligkeit, in der er nicht wirklich ist als in Disharmonie mit dem Objectiven." Hegel's concept of self-feeling offers, according to C. Lauer, "an organic conception of overcoming trauma that accounts for the impulse toward health in its very structure" (Lauer 2012: 142). For every sort of trauma brings the individual into opposition with itself and drives it to overcome this opposition, and thus traumatic pathology also.

9 Cf. PhR, § 5 Addition.

moral consciousness is thus a position of fear and sensitivity, but when it tries to express itself, this manifestation appears as “political rapture, as fanaticism” (Hegel 1973: 490) as it did in the great French Revolution. Such a vantage point is, according to Hegel, “the main viewpoint and illness of the present time” (PhR, § 138). An illness that needs therapy.

Absolutization of the moral standpoint is egoism, which, for Hegel, is the principle of evil (cf. PhR, §§ 139—140). Although egoism and observance of one’s own interests retain their subjective right within the sphere of civil society, Hegel seeks to act therapeutically towards an individual with one particular ethical institution, and only at a certain moment. The therapeutic function that war carries with it according to Hegel becomes transparent here.

On the assumption that concrete ethical life is established within the state, and that the individual came to his substantial freedom by acting not only from conviction, but also from the duties and the trust in the institution of ethical life – in other words: that the individual lives in the spirit of mutual recognition, what Honneth names as the communicative community – on that assumption Hegel considers particular spheres of the states, trying to isolate themselves as the ultimate purpose of the shared life in the state as illness (PhR, § 278 Remark). In this way, the individual will fall back to the standpoint of abstract moral consciousness, while the civil society as a ‘system of needs’ will suppress the idea of the whole and common good. Only one step separates such a community from its downfall into the violent pathologies and civil war. We should not lose sight of the fact that the states actually disappear in such a way, and not only through the defeat in war.¹⁰ The young Hegel has described that with a famous phrase “the tragedy in ethicality” (*Tragödie im Sittlichen*) (Cf. Hegel 1970b: 495). In that moment the ethical institutions

95

10 Holding political apathy as a disease that affects a state, understood as an organism is one of those lines that spans the entire nineteenth century. Apathy born from individualism was the greatest threat to democracy even for Tocqueville. Cf. the closing paragraph of Tocqueville’s *Democracy in America* – Tocqueville 2010: 1293–1294: “You cannot say in an absolute and general way that the greatest danger of today is license or tyranny, anarchy or despotism. Both are equally to be feared and can emerge as easily from the same single cause, which is *general apathy*, fruit of individualism; this apathy means that the day when the executive power gathers some strength, it is able to oppress, and that the day after, when a party can put thirty men in the field, the latter is equally able to oppress. Since neither the one nor the other is able to establish anything lasting, what makes them succeed easily prevents them from succeeding for long. They arise because nothing resists them, and they fall because nothing sustains them. What is important to combat is therefore much less anarchy or despotism than apathy, which can create almost indifferently the one or the other.”

lose their ground of existence and go down into the positivity of the calm and peaceful duration in time.

According to Hegel war is one ethical moment, which prevents the absolutization of the subjective interest and the abstract law of the individual. The particular spheres of ethical life – property, enrichment, enjoying self-sufficiency and luxury etc. – are set up through war in their truth as the vanishing moments, determined through their inherent finitude and transience (PhR, § 324). The recognition of the individual that his property and his life are transient and finite is according to Hegel “the individual’s substantial duty – the duty to maintain this substantial individuality, i.e. the independence and sovereignty of the state, at the risk and the sacrifice of property and life” (PhR, § 324). The war is thus “the state of affairs in which the vanity of temporal goods and concerns is treated with all seriousness” (PhR, § 324 Remark). The state preserves “the ethical health of peoples” through war (PhR, § 324 Remark). This isn’t meant to show us that states should conduct wars to preserve their ethical health, but instead to show us the pure fact that states do go to war.

96

War therefore demands a possible sacrifice from the individual. The sacrifice of his possessions and even life. “The sacrifice on behalf of the individuality of the state” (PhR, § 325) joins other ethical duties. It is the ultimate duty and it is only through it that the therapeutic function of ethical life can be fulfilled. Only in one’s sacrifice for the existence of the spirit of mutual recognition, achieved in ethical life, the individual reaches the ultimate insight into the reason for his existence. This insight gets its phenomenological form in the character of Hegel’s reactualization of the ancient understanding of the virtue of justice.

Virtue, as well as the mind (*Vernunft*), ought not to be a *private matter* for the individual. Virtue cannot enter into conflict with the public things. The concepts of virtue, and mind, are necessarily in accordance with the space of *res publica*. The virtue of justice can no longer be a moral virtue, because it does not make further demands from within itself, but consists in the power to endure a reality. The individual, who is in possession of the virtue of justice, has stopped with the absolutization of his own ideas about what is best for everyone. When he judges, he does not convict any more. He does not know whether he himself is just. Justice is a virtue, that is a being, and not an apprehension, which should be fulfilled. The virtue of justice has trust (*vertrauen*) as its condition, and no longer the ‘conviction’ of the individual in the existing ethical life as a spirit of mutual recognition, where people actually live together, each with its own moral principles, and all

together under external conditions. The spirit of recognition is in allowing the other's individualities to be. It is a recognition of one's own otherness in relation to others and, therefore, a recall of his own moral judgment in relation to the otherness of others. Trust as an expression of the existing spirit of recognition goes to the extreme ability to sacrifice oneself for the whole ethical reality (Enz, § 516), while the subjective reflection at the same time does not decide whether it should be the way it is. In such reflection the individual would again absolutize his own apprehension about the common good, and therefore, would not care about the individuality of others. For that reason, virtue "has its place and reality only in exceptional circumstances" (PhR, § 150 Remark), that is, in the state of war.

b. Thinking the Absolute

Although the notions of sacrifice and war represent the ultimate political institutions of ethical life, they simultaneously form the transition to the forms of absolute spirit by seeking a higher justification. According to Hegel, this justification can only be offered by philosophical thought, which is the only one that can adequately conceive and represent the absolute content of the spirit, that is, content which isn't conditioned by the externality of form, as it was the case in the sphere of the objectivity of spirit (for the objectivity of spirit requires institutions for its realization). For, if one tries to absolutize the limited perspective of Hegel's *Philosophy of right*, the wrong impression would arise, as if the final realization of freedom should be in the 'objective' world of law, politics and history. Hegel's philosophy of law should not be read separately from the whole philosophy of spirit. Free spirit, as the last determination of the subjective spirit, does not find its completion in the juridico-political life and its institutions, as well as in the events of world history, but its determination implies being-in-and-for-itself in the shape of apprehensible, representable and notional union with the world.¹¹

Therefore, the Absolute is *inaccessible* to law, politics and morality. It exceeds all institutions, all power of juridico-political authority. It is always

11 Cf. Hegel's example of the deranged mind, which is not in the union with the world: "There is for example the case of the Englishman who lost interest in everything, first in politics, and then in his affairs and his family. He sat motionless, looking straight in front of him, said nothing for years on end, and exhibited a stupefaction which made it doubtful whether he knew his wife and children or not. He was cured by someone who dressed exactly as he did and sat in front of him copying him in everything. This put the patient into a violent passion, which forced him to pay attention to what was about him, and drove him permanently out of his state of self-absorption." (Enz, § 408 Addition)

absent from the existing and applicable ethical and legal norms of human intersubjective relations. While thinking the Absolute as absent, Hegel's philosophy performs the last therapeutic effect on the individual, by referring him to the last and highest reason for his existence and self-realization. Through the artistic enjoyment of beauty, through the philosophical knowledge of limitations of the political realization of freedom, and, finally, through the religious and eschatological idea of freedom that will come, the individual sets his finitude in *openness*, no longer seeking final synthesis and closure, — not only the closure of his own situation in the world (closure through happiness, material enjoyment, stoic impotence, or whatever form it can take), but also the closure of his own mind. By thinking the Absolute Hegel speaks only about the essential existence of the *split* (*Entzweiung*) in the Absolute itself. This is the split between the *concrete* structure of the juridico-political order and the infinite *universal* demand for equal liberty. Therefore the individual should liberate himself from higher expectations, which by default have been driven to sublimate principle transitoriness and finitude of the human existence.

However, before allowing the individual to merit and go into the esoteric realm of human existence — therefore beyond any possible therapeutic effect entailed by the phenomenological experience of negativity and sacrifice — Hegel introduces one important moment for philosophical practitioners: the concept of *forgiveness* (*Verzeihung*). Although Hegel doesn't discuss this notion within the development of the notion in *Philosophy of Right* — it's completely absent from Hegel's mature legal and political philosophy — in *Phenomenology of Spirit* it represents (not only semantically) the last stage of the spirit's shape before the appearance of the conclusive notion of Hegel's philosophy overall: the notion of reconciliation (*Versöhnung*). The absence of the term from Hegel's late philosophy is conspicuous, and, without a doubt, it deserves its own particular analysis and justification. But, at this point I do not have space for such an examination. For the purposes of this paper it will be sufficient to point out the implicit therapeutic function of the concept of forgiveness in the social space of a group, essentially determined with joint intentionality, or of a whole society, for forgiveness marks the emergence of the 'We' within the movement of the spirit.¹²

12 Cf. PdG, 409: "The reconciling Yea, in which the two I's let go their antithetical *existence*, is the *existence* of the 'I' which has expanded into a duality, and therein remains identical with itself, and, in its complete externalization and opposite, possesses the certainty of itself: it is God manifested in the midst of those who know themselves in the form of pure knowledge."

Hegel begins his consideration of the notion of forgiveness from his famous theory of dialectical disproportionation between intentions and the act in the phenomenon of human action; from the fact that the individual barely learns of his own transgression and crime through the judgement of others. The philosophical practitioner should at this point be interested in the connection of *responsibility* and forgiveness, and precisely in responsibility for the consequences of his own actions, which the individual didn't count on and couldn't have controlled. When an individual tends to reflect his actions and their possible consequences, knowledge alone is not sufficient — the act of faith is also required, i.e. forgiveness,¹³ so different from abstract morality that seeks to be based on imperatives and noncontextual norms. Such a communal forgiveness isn't limited to a face-to-face communication (victim-perpetrator) but represents a move to a process between two or more groups, between different classes. Hannah Arendt has noticed that too, and links the concept of forgiveness to action, which is always happening in the sphere of plurality, which is “the condition — not only the *conditio sine qua non*, but the *conditio per quam* — of all political life” (Arendt 1998: 7). Forgiveness aims to re-establish a *normality* through its very specific — we can name it like Derrida does: exceptional, extraordinary (Cf. Derrida 2001: 32) — power of reconciliation. Responsibility is hence a *communal* responsibility: I am responsible for others. Only if I am responsible for the other, and I also know that while I'm doing wrong, I can simultaneously introduce a moment of forgiveness as a social act. Only through its sociability can I incorporate it into myself. While doing so, it is necessary for me to avoid applying and practicing this notion on myself, as well as attempting to forgive myself for committed errors. Because it could lead to pathological forms of consciousness. Forgiveness is always forgiveness to the other. Sacrifice (*Opferung*) is always sacrifice for the other (*Aufopferung*): “The self-knowing Spirit knows not only itself but also the negative of itself, or its limit : to know one's limit is to know how to sacrifice oneself” (PdG, 492), as we can read in the last paragraphs of the *Phenomenology of Spirit*.

99

Consequences for philosophical practice

Let me summarize the results of the previous analysis of the significance of Hegel's text for philosophical praxis.

¹³ It should be noted that, during the twentieth century, this originally theological notion gains the sharp lines of a political theology out of attempts to determine particular economic categories, and solve some financial issues of sovereign states through 'forgiveness' or remission of the debt.

In this paper I went from Honneth's thesis on the therapeutic function of Hegel's notion of ethical life, i.e. that liberation from suffering and social pathologies in the sphere of ethical life is at the same time liberation from abstractness and insufficiency of the moral and formally legal standpoint of understanding of the nature of human freedom. At the same time, however, I went a step further than Honneth was prepared to go, defending his programmatic stance on the firm distinction between social and political philosophy. In that sense, I argued that only the political institutions of the state, and here I am primarily referring to the institution of war, can adequately present Hegel's attribution of therapeutic functions to his philosophy of absolute spirit. Thus, I argued that the liberation from, or, better yet, sublation of the moral standpoint, by judging the nature of human freedom, is also procuring the individual under the standpoint of absolute spirit. This happens in two ways in Hegel's philosophy: (a) individuals come to grasp the phenomenon of war through the finitude and temporality of human things; (b) through philosophy and idealistic settings on the subjective, objective and absolute spirit, individuals come to the insight that the Universal is always absent. That the universal realization of freedom is thus a task, not the fact.

Hegel's therapy is therefore an embracement of *amor fati*, middle way (*Mittelwesen*), as Hegel express himself in one letter to his friend Nietzsche on November 23rd 1814:

“The essential point is your belief that it will not get so bad we cannot put up with it. Your view coincides pretty much with my own belief that we cannot hope for something good enough to merit any particular praise. This colorless, tasteless intermediary state, which allows nothing to get too bad and nothing too good, for once rules our world.” (Hegel 1984: 320, Letter 255)

Hegel medically prescribes such a quasi-quietism to the individual who morally sways, who doubts the justification of the world and existence of justice in the world. The same kind of therapy, as is well known, Hegel experienced himself in his 'Frankfurt period', when he thought the world in its 'weight' had him completely overwhelmed. Therapy, therefore, relates to the individual who doubts the correctness of his actions, doubts the very possibility of universal moral justification of human action. Therapy aims to encourage the individual to build a strong and, from the adversities of the outside world, over which he cannot govern, independent human nature that is able to bear any loss of a part of its world (cf. Enz, § 402 Addition). Hegel uses the word 'to bear', *zu ertragen*. If an individual is able to bear, *zu ertragen*, the primary alien world, then

it is for him *Ertrag*, *yield*. Hegel uses a verb that functions as a noun ‘*das Ertragen*’ (cf. Enz, § 408 Addition) to emphasize the connection with *ertragen*. There are no results, no improvement of the therapeutic effects in individuals – and that goes for the essence of the Spirit too – without that moment of ‘to bear’. However this ‘to bear’ should not prevent reactions of the individual to the unfair circumstances of ‘his’ world: against corrupt institutions, forfeit of other individuals, etc. Just the contrary, Hegel considers that this *ertragen*, ‘to bear’, represent the condition for afterwardly right action. For, without achieved and completed therapy, there is no possibility for healthy participations in joint matters. This applies not only to socio-political institutions, large corporations, or different firms where individuals are employed; it is primarily related to the private life of the individual, to his relationship with his family and friends.

101

And war is – as we have seen – the biggest challenge to the individual to successfully reach out to understand how to bear an unfair and often terrible reality. However, anticipating further development of philosophy in Marxism and, through the new notion of the proletariat, a key side of the negativite reality that still survives in the modern institutions and the state founded upon ethical life, Hegel sees in class inequality:

On the contrary, it has to be said that it is just the great development and cultivation of modern states that produces the supreme concrete inequality of individuals in actuality, whereas, through the deeper rationality of laws and reinforcement of the lawful condition, it brings about a freedom that is all the greater and more firmly entrenched, a freedom that it can allow and tolerate [*vertragen*].¹⁴ (Enz, § 539 Addition)

Inequality is tolerated, *vertragen*; even the highest legal and political development of freedom in the modern state and within ethical life can not completely remove the phenomem of inequality: inequality of individuals should be accepted, endured, tolerated, and not beared, *ertragen*. In order to act despite the existence of inequality, individual effort isn’t required within the therapy; the individual doesn’t have to struggle, *ertragen* — it is enough for him to understands it. Each individual can make a class-progress; the institutions of ethical life don’t hinder it; but

14 “Im Gegenteil ist zu sagen, daß eben die hohe Entwicklung und Ausbildung der modernen Staaten die höchste konkrete Ungleichheit der Individuen in der Wirklichkeit hervorbringt, hingegen durch die tiefere Vernünftigkeit der Gesetze und Befestigung des gesetzlichen Zustandes um so größere und begründetere Freiheit bewirkt und sie zulassen und *vertragen* kann.”

he will still have to tolerate general inequality. We now have both levels of therapy represented:

(a) In order to make progress, the individual should bear, *ertragen* the horrible circumstances of reality, which is superior, through participating in the ethical life of his community, by doing his ethical duties. Hegel is honest: he sees and does not hesitate to say that ethical duties always and for every known community of people – hence, for the modern state, as well – represent only one side of self-sacrifice, *Aufopferung*. Sacrifices for family and close friends; sacrificing for their own, particular interests; sacrificing for success and advancement of the parent company; up to the sacrifice for the survival of the state as the highest institution of ethical life. The temporality and transitoriness of human life is, perhaps, most noticeable in war, but that does not mean that an individual's life is not already endangered by his own actions for the welfare of his family members.

102

(b) To be able to tolerate, *vertragen*, generally expressed class inequality — perhaps more challenging for philosophical practitioners not only due to class, but also due to various pathologies caused — the individual has to 'become' the philosopher. He must, according to Hegel, raise himself to the level of knowledge of *Wir*, 'we'. We have seen that this knowledge, this standpoint of absolute Spirit, this union with the world, expresses itself triply: through the differential enjoyment of beauty, through respect for different religious confessions (i.e. allowing that the religious secret is not only 'one'), and, finally, through the philosophical knowledge of the limitations of judicial, ethical, and political realizations of freedom. Surrendering to the theory, acting within philosophical thoughts represents satisfaction (*Schadenfreude*) for the one who recognizes the size and strength of injustice in the world: "the fine gentlemen, released from their captivity, come forth with a terrible outcry, voicing the opinion that everything must be changed. But as they set to work, one thing after another eludes their grasp, and, apart from the vanity of affixing their own etiquette on it the matter has preserved itself through its own weight." (Hegel 1984: 327, Letter 272)

In a word, the cause of the pathology of the individual, and thus civil society, lies in the subjective power of abstract thought, which, according to Hegel, is based on the reasonable (*vernünftig*), and not on the speculative (*speculativ*) understanding of the world. Abstract thinking tends to approach things externally – externally to impose norms and universal

moral principles. Hegel believes that such an action of the individual, who falls into unrealistic expectations, leads him to the traumatic experience of reality, and to developing of pathological forms of intersubjectivity within a community. The therapy that his philosophy prescribes – performed on the traumatic experience of the absolute spirit itself, and the pain and suffering it had to undergo due to self-realization – can not be avoided, and is necessarily addressed by those experiences of human beings that are capable of shaking their existence to its foundations and thus directing them to the consideration of the truth that is not separated from intersubjective practices through valid rules and norms, i.e. from the existing content of the ethical life. The aim of Hegel's therapeutical philosophical thought is to return the individual to his concrete everyday practices, and to show him the way to understand himself and the social world as originally related to each other.

103

Primljeno: 22. septembar 2014

Prihvaćeno: 9. novembar 2014

Literature

- Arendt, Hannah (1998), *The Human Condition*. Chicago, London: University of Chicago Press.
- Deranty, Jean-Philippe and Emmanuel Renault (2007), "Politicizing Honneth's Ethics of Recognition." *Thesis Eleven* 88.1: 92-111.
- Derrida, Jacques (2001), *Cosmopolitanism and Forgiveness*. London, New York: Routledge.
- Dolar, Mladen (2006), "Hegel as the Other Side of Psychoanalysis". In *Jacques Lacan and the Other Side of Psychoanalysis. Reflections on Seminar XVII*, edited by Justin Clemens and Russell Grigg. Durham, London: Duke University Press: 129-155.
- Hegel, Georg W. F. (1952-1960), *Briefe von und an Hegel*. Edited by Johannes Hoffmeister. 4 volumes. Hamburg: Meiner.
- (1970a), *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*. In *Werke in zwanzig Bänden*. Volumes VIII—X. Frankfurt: Suhrkamp.
 - (1970b), *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften*. In *Jenaer Schriften. Werke in zwanzig Bänden*. Volume II. Frankfurt: Suhrkamp.
 - (1973), *Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-1831*. Volume III. Edited by Karl Heinz Ilting. Stuttgart, Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
 - (1977), *Phenomenology of Spirit*. Translated by A. V. Miller. With Analysis of the Text and Foreword by J. N. Findlay. Oxford: University Press.
 - (1984), *The Letters*. Translated by Clark Butler and Christiane Seiler with commentary by Clark Butler. Bloomington: Indiana University Press.
 - (2007a), *Philosophy of History*. Translated by J. Sibree. New York: Cosimo.
 - (2007b), *Philosophy of Mind*. Translated from the 1830 Edition, together with the *Zusätze* by W. Wallace and A. V. Miller. Revised with an Introduction by M. J. Inwood. Oxford: Clarendon Press.

- . (2008), *Outlines of the Philosophy of Right*. Translated by T. M. Knox. Revised, edited, and introduced by Stephen Houlgate. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Honneth, Axel (2001), *Leiden an Unbestimmtheit: Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*. Stuttgart: Reclam.
- . (2009), *Pathologies of Reason. On the Legacy of Critical Theory*. Translated by James Ingram and others. New York: Columbia University Press.
- . (2010), *The Pathologies of Individual Freedom: Hegel's Social Theory*. Translated by Ladislaus Löb. Princeton: University Press.
- Lauer, Christopher (2012), "Affirmative Pathology: Spinoza and Hegel on Illness and Self-Repair." In *Between Hegel and Spinoza*, edited by Hasana Sharp and Jason E. Smith. London: Bloomsbury Publishing: 133–149.
- Macdonald, Molly (2013), *Hegel and Psychoanalysis: A New Interpretation of "Phenomenology of Spirit"*. New York: Routledge.
- McGowan, Todd (2013), *Enjoying What We Don't Have. The Political Project of Psychoanalysis*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Mills, Jon (2012), *The Unconscious Abyss. Hegel's Anticipation of Psychoanalysis*. New York: Suny Press.
- Peperzak, Adriaan (1997), "Hegels Pflichten- und Tugendlehre. Eine Analyse und Interpretation der Grundlinien der Philosophie des Rechts (§§ 142—157)." In G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, edited by Ludwig Siep. Klassiker Auslegen. Berlin: Akademie-Verlag: 167—190.
- Tocqueville, Alexis de (2010), *Democracy in America*. Historical-Critical Edition. A Bilingual French-English Edition in 4 Volumes. Translated by James T. Schleifer. Edited by Eduardo Nolla. Indianapolis: Liberty Fund.

104

Rastko Jovanov

Filozofija i rat: terapeutsko kretanje duha u Hegelovoj filozofiji

Apstrakt

Nadovezujući se na tezu Aksela Honeta o terapeutskoj funkciji pojma običajnosti u Hegelovoj filozofiji, želim da ukažem na dva momenta koji, po mom mišljenju, bolje pokazuju dimenziju terapije koju Hegel dodeljuje sopstvenom shvatanju filozofije i rata naspram patoloških oblika građanskog društva. U tom smislu, (a) korektivna funkcija, koju nalaže Hegelova dijagnoza patologije pojedinca unutar građanskog društva i formalnog prava, može biti ispunjena samo putem realizacije i reaktualizacije antičkog ideala vrline i dužnosti staranja, ne samo o sebi nego i staranja o drugima. Osnovni cilj Hegelove praktične filozofije nalazi se u tome da se individua oslobodi patnje koju uzrokuje zahtev za neposrednom realizacijom apstraktnih i subjektivnih pojmova i da se, na taj način, individua vrati konkretnim svakodnevnim intersubjektivnim praksama; (b) Hegelova filozofska terapija će shodno tome biti analogna posledicama prirodnih katastrofa, ali ujedno i spremnosti države da povede rat da bi terapijski delovala na individuu građanskog društva i njeno partikularno i egoistično shvatanje dobra.

Ključne reči: terapija, praksa, duh, rat, moral, običajnost, patnja, Hegel, Honneth

Aleksandra Bulatović
Institute for Criminological and Sociological Research

Well-being, Capabilities and Philosophical Practice

Abstract *The concept of well being has become the main criterion to assess quality of life in contemporary society. Individual well-being describes the individual quality of life, while social well-being refers to quality of life in a society. Given that well-being has a multitude of dimensions, a unique definition of it is elusive to scholars. In this article social well-being is conceptualised as a dynamic process within the context set by social integration as one's relationship to society and the community. This includes the quality of interaction between the individual and society and one's 'social actualisation' understood as the realisation of one's social capacities. Social actualisation also involves one's ability to influence social processes and to benefit from social cohesion, which consists, in any society, of the quality, organisation and functioning of the social world. Hence the ability to impact society is an integral part of individual well being. This paper suggests that philosophical practice as a new paradigm in the humanities holds out promise for the improvement of both individual and social well-being.*

105

Key words: *well-being, quality of life, concept, capabilities, experience, philosophical practice.*

The aim of this article is to point toward a novel perspective of social transformation by inquiring into the nature of well-being. I suggest here a re-setting of the traditional intervention horizon of the helping professions with regard to well-being through philosophical practice as a cultivating methodology. When it is seen in this reformatory way, philosophical practice can be understood as sustainably enhancing individual and social well-being.¹

The theoretical perspective used in the article for the the conceptualisation of well-being is embedded in the tradition of the social constructionism. This particular theoretical approach describes social reality as the interplay between social actors and their historical and cultural contexts. More specifically, social constructionism implies that well-being is a product of the specific overall context of one's life. Such a perspective supports the understanding of well-being which arises from an appraisal of one's circumstances and one's ability to productively functioning in

1 This article was written in the course of research conducted within the framework of the project "Crime in Serbia: Phenomenology, Risks and Possibilities for Social Intervention" (No. 47011), which is implemented at Institute for Criminological and Sociological Research, Belgrade. The project is funded by the Serbian Ministry of Education, Science and Technological Development.

society (Sen, Nussbaum 1993). Well-being provides a person with a sense of how their life is unfolding in light of one's circumstances, activities and 'mental capital' (psychological resources).

The concept of well-being and related notions

106 In public policy studies, the shift towards accountability-based public policy, which is based on reliable information and requires accurate measurements of the outcomes of policies, has caused well-being to increasingly become a major concern in public policy planning. At the same time improvement in the quality of both individual and social life started to be seen as the ultimate aim of public policy. In recent years, the collection of relevant statistical data used for the measurement of effects of public policies has become transformed into a complex system of indicators. Notably, several European governments and institutions have recently developed new statistical measures of progress that include indicators of well-being, following the already established monitoring systems for well-being established by the OECD, the UN Canada and the USA (Chapple, 2010; Dolan, Metcalfe 2011)². A growing body of research into what contributes to the quality of people's experiences of their lives provide social context to well-being and supports understanding of the factors that both influence and constitute well-being as the ultimate motivation behind a person's actions (Quick, Seaford, internet; Dolan, Metcalfe 2011; Helliwell, Barrington-Leigh, Harris Huang 2010; Manderson 2005; Huppert, Baylis, Keverne 2005; Helliwell, Putnam, internet). Individuals are embedded in social structures and face myriad of social tasks and challenges. It is impossible to explain social transformations without linking them to personal hopes and aspirations.

Subjective well-being, which primarily pertains to an individual, is usually seen as a psychological construct which arises from the way in which people experience the quality of their lives. It consists of a person's cognitive and affective evaluations of their life. These evaluations rest on emotional reactions to events as well as on cognitive judgments of satisfaction and fulfillment (McGillivray, Clarke 2006: 4). Thus, subjective

² New statistical data-collection relevant for well-being has been initiated by the European Commission and the Italian Council for Economics and Labour in 2013, the German Council of Economic Experts and the French Council for Economic Analyses in 2010, and by the Organisation for Economic Cooperation and Development in 2011. In 2013 the United Nations introduced the International Day of Happiness with a view of acknowledging that in order to attain global happiness, economic development must be accompanied by social and environmental well being.

well-being is a broad concept that includes experiencing pleasant emotions, low levels of negative moods, and a generally high level of satisfaction with life. In order to achieve a subjective well-being one needs an individual vitality to undertake activities which are meaningful, engaging, and make one feel competent and autonomous. It also requires a stock of inner resources to make one resilient to changes beyond one's immediate control. Finally, subjective well-being requires one to have a sense of relatedness to other people, a sense of availability of supportive relationships and dynamic connections with others (Huppert, Baylis, Keverne 2013; Andrews, Withey 1976).

Severine Deneulin and Alister McGregor argue that “it is necessary to take account of (...) ‘living well together’, expanding the social conditions in which it is possible for people to live well in relation to others in society. Our struggles to live well take place within the inter-subjective space of human relationships” (Deneulin, McGregor, 2010). The term ‘living well together’, which is derived from Paul Ricoeur’s ‘structures of living together’ seeks to encapsulate the reality that the individual and social projects of living well co-constitute each other (Ricoeur, 1992). This suggests a dynamic conception of the relationship between ‘the individual’ and ‘the community’ and indicates that the term ‘community’ in itself does not adequately capture the usually contested and conflicted interplay between the different individual projects of ‘living well’. On the other hand, Corey Keyes insists that a degree of social equality despite the competition of individual life plans is also necessary for a sustained sense of personal well-being in society (Keyes 1998). The need for social recognition and inclusion as a vital part of individual well-being was experimentally tested by the method called ‘functional magnetic resonance imaging’ (fMRI), which has shown that the emotional region of the brain that is activated when we experience rejection is in fact, the same region (*dorsal anterior cingulate*) which registers emotional responses to physical pain (Cacioppo, Patrick 2008). The desire for social connection has thus been classified as a human need in psychology, and described as “the need to belong” (Baumeister, Leary 1995). Conversely, social exclusion obviously thwarts the need to belong and militates in principle against the possibility of social acceptance (Diener, Diener, Diener 1995). This makes the concept of well-beings in its individual and its social guise almost identical from a functional point of view.

Social acceptance is a key element of well-being because it helps cater for the needs whose satisfaction is instrumental to the achievement of

well-being. Individuals who illustrate social acceptance trust others, think that others are capable of kindness, and believe that people can be industrious. Socially accepting people hold favorable views of human nature and feel comfortable with other (Wrightsmann 1991). Such people are likely to experience greater personal well-being than others and are likely to be instrumental to the achievement of social well-being from which both they and others benefit.

108

Socially accepting members of society also contribute to everyone's sense of 'social contribution'—another concept deemed relevant to individual well-being. In this context one's social contribution is the evaluation of one's social value as it includes the belief that one is a vital member of society, with something of value to give to the world. Social contribution reflects whether and to what degree people feel that whatever they do in the world is valued by the society and contributes to public welfare. For Joachim Israel, this construct is consistent with Karl Marx's idea that people are naturally productive. Thus social alienation is a counterpart to the diminution of the perceived value of one's life and everyday activities. (Israel 1971). All of these concepts, when they become experience, contribute to a sense of self-actualisation in society, including a sense of achievement of "the meaning of life" (Maslow 1987).

The capabilities approach as a theoretical context for well-being

On a basic level, the capability theory suggests that achieving well-being is a matter of "freedom to do and be", thus predicating well-being on a sense of agency and ownership of one's own choices. The agency and the sense of empowerment arising from agency thus represent the relevant "capability" to achieve well-being. Very simply put, the requisite normative exercises for the adequate projection of capabilities in order to achieve well-being naturally involve at least the following: (1) assessment of individual well-being; (2) evaluation and assessment of social arrangements; and (3) design of policies and proposals aiming at social change. In all these normative exercises, the capability approach prioritizes certain opportunities for individuals in society (such as their genuine opportunities to receive education, their ability to move around or to enjoy supportive social relationships). In the more narrow way, the capability approach tells us what information we should look at if we are to judge how well someone's life is going or has gone; this kind of information is needed in any account of well-being or human development. Since the

capability approach contends that the relevant kind of information concerns human functioning and the opportunities to achieve those such functioning, it also partially provides for interpersonal comparisons of well-being (Robeyns, internet).

In the context of achievement of well-being, capabilities manifest themselves in daily life as the person's real freedoms or opportunities to achieve increased levels of personal and social "functionality", and indirectly social self-actualization. Thus, while travelling is a form of social functioning, the real opportunity to travel is the corresponding capability. The distinction between functioning and capability is between the realized and the possible in the social world; in other words, it is the distinction between achievements, on the one hand, and freedoms or valuable opportunities from which one can choose, on the other.

According to the Amartya Sen (deem a founder of the capabilities theory), the concepts of functioning and capability are the best metric for most kinds of interpersonal evaluations (Sen 1985). In other words, interpersonal evaluations should be conceptualized in terms of people's capabilities to function, that is, their effective opportunities to undertake actions and activities that they have reason to value, and their effective opportunities to be the person that they have reason to wish to be. All such functional capacities and active realizations together constitute what makes a life valuable. Whereas functioning is a proposed conceptualization for interpersonal comparisons of (achieved) well-being, capability is the conceptualization for interpersonal comparisons of freedom to pursue one's well-being. Sen calls this freedom "the well-being freedom" (Sen 1985:169).

On a political level, Sen's well-being freedom results in the qualities of social system described as justice and development, both of which, according to him, should be conceptualized in terms of people's capabilities. However, there is a more complex level of calculation which is required to measure social well-being accurately. What matters are not only the individual opportunities that are open to a particular person at a particular time, hence "capabilities" in a piecemeal way, but rather the combinations or sets of opportunities which constitute a consolidated prospect for the realization of a strategy of the good life. Thus, in a "happy" society, a maximum number of maximally encouraging combinations of opportunities are available to people to pursue their choices which are related directly to their personal well-being. In an ideal case, the existence of such social opportunities for the personal pursuit of well-being engenders social well-being as well.

Ingrid Robeyns provides an illustrative example of a low-skilled, poor single parent, who lives in a society without decent social provisions. This person is supposed to acquire and hold a job, which require them to spend many hours working and commuting to and from the workplace, but will generate the income needed to properly feed the person and her family. Additionally, the person is expected to achieve the function of caring for the children at home and giving them all the necessary attention, care and supervision in order for them to flourish as human beings and healthy and productive members of society. In a piecemeal analysis, both functions arise from the respective opportunities which are open to the single parent, but according to Robeyns they are not *both* open at the same time. For both capabilities to be effectively available to the person the society would need to provide adequate social assistance in a fashion sufficiently coordinated and “user-friendly” in order to allow the single parent to both work productively and take care of her children adequately. For example, this could involve the availability of high-quality child-care at the work place or opportunities for work from home which is compensated in the same way as work at the workplace. Both options are typically offered to single parents in societies with the highest level of social provision. Thus, while a society with a low level of social provision does appear to offer both the opportunity to work and, in abstract, the opportunity to raise one’s children adequately (e.g. it is a relatively safe society with a relatively low unemployment rate), unless it offers these capabilities in a coordinated fashion, as a combination of opportunities, only one of the capabilities can be utilized and result in adequate social functioning (Robeyns 2005: 93).

The capability approach explicitly endorses and relies upon a key distinction instrumental for the achievement of social well-being, namely the means–ends distinction. The approach stresses the need for clarity on whether something is valued as an end in itself or as a means to a valuable end. For the capability approach, the ultimate ends of interpersonal comparisons are people’s capabilities. This implies that the capability approach evaluates public policies according to their impact on people’s capabilities as well as their actual functioning in society. There is an interesting consequence here: when evaluating a social system, the capability approach does not tend to let the estimate be slanted by examples of exceptional functionality in the face of debilitating capabilities, which is characteristic in the individualistic cultures that value “heroism”. In the context of the capability theory exceptional functioning against militating odds tells us little about the quality of the system and the range

of coordinated chances that it offers to its constituents as genuine prospects of self-actualization. The fact that somebody in a particular society might be able to become a top student by bearing extreme sacrifices arising from the lack of social support structure does not show that it is an acceptable system: only a coordinated spectrum of opportunities does which systematically leads to optimum self-actualization through social functionality does. The theory does not ask whether a particular population is relatively healthy (it could be healthy because it has adapted to relatively poor health provision, e.g. by developing immunities to infections after initially suffering a high level of deaths from these infections). Instead the theory asks whether the means or resources necessary for good public health are available in a sufficiently broad and effective set of combinations, such as clean water, adequate sanitation, access to doctors, public education on the prevention of various diseases, etc. The theory asks whether people are well-nourished, and whether the means or conditions for good nourishment, such as a sufficient food supply and adequate distributive entitlements to food are guaranteed as a matter of public policy. Likewise, the theory asks whether people have access to a high-quality education system, to a real political participation, and to supportive communal activities that enable them to cope with struggles in daily life and foster caring mutual relationships in the community.

111

However, the measurements of well-being within the context of the capabilities approach tend to focus on ends rather than the means, within limits. The main theoretical reason for this orientation in measurements is that people tend to differ in their abilities to convert means into valuable opportunities (capabilities) or outcomes (functioning). Since ends are what ultimately matters when thinking about well-being and the quality of life, means can only work as reliable proxies of people's opportunities to achieve those ends if they all have the same capacities or powers to convert those means into equal capability sets. Just as the existence of a single high-level scholar in a society which does not provide adequate support to learning does not tell us that this system is still adequate, so the existence of certain opportunities which do not translate into ends (e.g. the existence of many schools and a free education which yields a semi-literate population) does not mean that the level of well-being in the society is high. Such discrepancies between a high level of means and a low level of achieved ends falls within the category of what the capabilities theory calls adverse 'conversion factors': despite a favorable policy focusing on means, the ability of the people to convert such concrete means into real life opportunities or capabilities and turn them

into high functionality is low, thus the level of well-being in the society is lower than would be expected judged by the means only.

This is problem well illustrated in some parts of the world. Food may be abundant in a village, but a starving person may have nothing to exchange for it or no legal claim on it. A society might be wealthy, but the wealth could be concentrated in the hands of only the top 10% of the population, and the remaining 90% might live in utter poverty because the systems of distributive justice are not sufficiently egalitarian and access to social goods is cut for most. Similarly, a country might be rich in oil but its citizens could starve because oil is used by corrupt political elites to foster delusional foreign policy aims, pay a foreign debt ahead of time or inflate the defense budget in an attempt to assert national military power. In all these cases, the means, strictly speaking, exist, but this means little for the well-being of the citizens.

112

The capability theory's preference for a normative analysis of ends rather than the means has at least two additional advantages apart from its capacity to account for inter-individual differences. First, in light of the priority of the evaluation of the ends, the concomitant evaluation of the means is cast in an instrumental context for the achievement of the means, rather than assuming the status of an "intrinsic evaluation". This is in many cases consistent with our basic moral intuitions: for example, if the ends are the primary yardstick by which to measure social well-being, then money or economic growth will not be valued for their own sake, but only in so far as they contribute to the expansion of people's capabilities. Secondly, by measuring well-being primarily by the achievement of ends, one does not *a priori* assume that there is only one overridingly important means to that end (such as income as a means for material well-being as an end). Rather one can measure well-being by ends, while leaving it open for discussion which types of means are important for the fostering and nurturing of a particular capability, or set of capabilities, that are, in turn, requisite for the achievement of that particular end. For some capabilities, the most important means will indeed be financial resources and economic production, but for others it may be particular political practices and institutions. In the case of material well-being, income is surely an important means, however in the absence of complementary means, such as fair taxation, reasonable prices, and a sustainable system of distribution of financial burdens between members of the society, even a high impact might translate into sub-optimal material existence, thus failing to result in material well-being. Conversely, even

a comparably low income might result in quite a decent material well-being if one lives in a social system which provides education, health-care, social services free of charge and, for example, the income taxes are low. In some oil-producing countries today there is no income tax and health care and education are free. In such systems, assuming that there is a reasonable pricing policy, people might be expected to possess a relatively high level of material well-being even if they had lower incomes than those living in the contemporary liberal societies where all of these things are charged for and taxes are high. In other cases, people's general well-being in very wealthy societies might be fundamentally predicated upon a variety of mutually complementary public policies, such as fighting a homophobic, ethno-phobic, racist or sexist social climate (Robeyns 2005). Thus the analysis of the means that translate into capabilities should be left for discussion wherever possible rather than being immediately prejudiced by a measurement of well-being based on means only. The capabilities theory achieves this advantage.

113

Finally, the conversion factors themselves need to be differentiated by type. Amartya Sen and scholars influenced by his writings (e.g. Peter Vallentyne, Vivian Walsh, Frances Stewart) point out that conversion factors tend to be categorized into at least three distinct groups (Robeyns 2005: 99). All conversion factors basically describe how a person can, or is free to, convert the available resources into a functioning, yet the *sources* of the conversion factors may differ.

Personal conversion factors are internal to the person: they include things such as a metabolism, physical condition, sex, reading skills, or intelligence. If a person is disabled, she is in a bad physical condition, or has never learned to cycle, then a bicycle (a resource) will be of limited value for her to convert it into a capacity for the achievement of the end of personal mobility.

Social conversion factors are embedded in the social system in which one lives. They include things such as public policies, social norms, practices of fair or unfair discrimination, societal hierarchies, or power relations related to class, gender, race, or caste.

The *environmental conversion factors* emerge from the physical or built environment. They include things such as climate, pollution, the proneness to earthquakes, and the presence or absence of seas and oceans. Among aspects of the built environment are the stability of buildings, roads, and bridges, and the means of transportation and communication.

Take the example of a bicycle. How much a bicycle contributes to a person's mobility depends on that person's physical condition (a personal conversion factor), the social mores including whether in a particular society, for example, women are allowed or socially encouraged to ride a bicycle (a social conversion factor), and the availability of bike paths so that riding a bike is not a serious risk to life and limb (an environmental conversion factor).

The three types of conversion factors all stress that it is simply not sufficient to know the resources a person owns or has access to in order to be able to assess capacity to achieve well-being; instead one needs to know much more about the person and her circumstances. Sen does not use the concept of "capability" to refer exclusively to a person's abilities or other internal powers, but rather to opportunities which are made feasible, and are at the same time necessarily constrained by, both internal (personal) and external (social and environmental) conversion factors (Robeyns, internet; Canevello, Crocker 2010).

114

Philosophical practice as a tool to enhance well-being

To complete the picture of the capability's theory as a context for the perception of well-being, Martha Nussbaum builds upon the capability approach's attempt to sketch the *needs* that must be met in order for a person to be fully empowered (Nussbaum 2004). Nussbaum highlights *empathy* as an essential ingredient of humanity. In her work on disgust, shame and dignity, she dismantles the concept of *disgust* to highlight the necessity of empathy for social justice, and shows how constructs of disgust have been deployed to deny the full humanity of marginalized people. For example, she explains how constructing taboos around issues such as menstruation and the policing of rigid frameworks of sexuality have limited the scope of who is considered worthy of a humane and dignified treatment. To address such de-humanizing consequences, empathy allows us, in a relevant moral and emotional sense, to become "other-to-ourselves". By identifying with others, however fleetingly or partially, we shift the grounds on which our own self rests (Manderson 2005). A space opens up for ethical imagination, for creating a difference in relation to ourselves which gives us the potential to imagine new possibilities for self-other relations. Such imagination encourages the empathizing person to actively and collaboratively share a world with others.

According to Nussbaum, those whom we “dehumanize” and “otherize” are outside of our circle of empathy, beyond the realm of concern of the state or society (Nussbaum 2013). The development of empathetic mutual understanding features as essential to both individual and social well-being, because it facilitates the development of an ability to identify with others and understand another person’s situation and feelings. Such understanding, in turn, enables us to establish rapport and build a basis for trustworthy communication within the community. The achievement of our personal well-being, after all, is only possible if we ask ourselves *why* we wish to engage in a particular activity, *whose* needs will be met by our engagement, and *what* the potential consequences (both positive and negative are) of our engagement are likely (Griffiths 1985). When empathy is added to these considerations, we are able not just to assess whether a particular activity would contribute to our own well-being, but also whether it will cater to someone else’s needs as well and whether and how far it is likely to contribute to someone else’s well-being, in addition to our own. The satisfaction that arises from such multiply beneficial choices for the well-being of ourselves and others, in turn, is likely to additionally increase our own personal well-being, as well as contributing to the development of a caring and socially constructive character traits in ourselves as the agent. Philosophical practice potentially plays a key role in facilitating the development of empathetic dispositions and in the cultivation of sensibilities that lead to the development of particular socially desirable character-traits. Thus philosophical practice could be seen as a crucial method of facilitating both personal and social learning which is geared to the achievement of well-being on any level.

115

Very generally speaking, by the use of different philosophical methods, philosophical practice aims to clarify, articulate, explore and comprehend philosophical aspects of belief-systems or world-views. Activities common to philosophical practice include: the examination of arguments and justifications, clarification, analysis, and definition of important terms and concepts, exposure and examination of underlying assumptions and logical implications, exposure of conflicts and inconsistencies, exploration of traditional philosophical theories and their significance for concrete issues and all other related activities that have historically been identified as philosophical (Hamlyn 1992; Dewey 1991).

It is common to philosophical practitioners to use a multitude of ideas and methodologies within the philosophical lore and turn them into a highly adaptable set of tools (explanation, criticism, direction, and

imagination) which the philosophical practitioners used in consultancy, counseling or training with a variety of practical goals in mind.

116 Perhaps the greatest role for philosophical practice in fostering individual and social well-being lies in two places, pertaining respective to the individual and collective plane of consideration. On an individual level, the most obvious aim of philosophical practice arises from the ancient mission of philosophy as a whole, which, arguably, was to contribute to the achievement of “the good life”. The idea of “the good life” was a complex one, consisting of a variety of qualities (the capacities theory would say: a variety of functionalities), which make life worthwhile, enjoyable and socially respectable. Thus the good life, in this context, involves what the capacity theory conceptualizes as the achievement of personal ends and the ability to achieve personal flourishing which is followed by a sense of satisfaction, control and ownership of one’s actions, choices and, to some extent, their outcomes. The achievement of this goal, for each person, may require the assistance of someone else, preferably a philosopher. At times of existential crises a certain “narrowing”, even a “darkening” of personal perspective tends to occur, which it makes it difficult, if not impossible, for a person to accurately view a way out of the perceptual, conceptual and emotional impasse by themselves. This is where philosophical practice offers practical assistance which allows the wealth of philosophical ideas, joined to the philosophical practitioner’s keen perception, to be at work in solving real problem and providing well-founded guidance towards the good life. While the good life might differ from one person to another, arguably the way to it requires a degree of practical wisdom and reliance on the intellectual and existential experiences of others if it is to be as direct and as rewarding as possible. In this process, importantly, all of the concepts pertaining to the capacity theory are readily employable in a practical process of philosophical consultancy, with the express aim of improving one’s overall existential well-being. Thus philosophical practice is a form of putting philosophy to work in the service of the achievement of generalized well-being, in much the same way as the capacities theory sees the ultimate ethical goal of life and personal development in the achievement of increased functionality, which, in turn, leads to increased satisfaction with life.

On a social level, the various modalities of philosophical practice highlight its potential for social intervention. The philosophical practitioner will work with groups, companies or institutions not just to increase the group’s

or institution's ability to achieve their formally proclaimed aims (though this too is an integral part of philosophical practice as corporate or institutional consultancy), but will also seek to identify and address any structural and dynamic issues within the group of institution that block the way to the achievement of a greater amount of collective well-being.

On a political level, philosophical practice deals with the inter-relation between social well-being and individual well-being in two directions. First, it addresses the way in which an increased individual contribution to collective well-being might increase individual satisfaction, thus leading to a transformation of political subjects to full-fledged political constituents in a strong functionalist sense, as agents behind the community's actions. In this context, philosophical practice addresses issues of empathy, solidarity and trust between members of a political community as the pre-requisites for the solidification of inter-personal bonds that the community, or the political system, themselves bestow upon their members or constituents. Thus philosophical practice is able to increase the ability of a political community to foster opportunities (or "capacities") for all its members in systematic yet very concrete ways, by addressing specific issues at the interface of personal, existential experience on the one hand, and social policy concerns, on the other. This the philosophical practitioner seeks to achieve in its consultancy role for the political institutions, on the one hand, and for grass-roots representative organisations (NGOs, ideally the political parties, or informal groups initiatives), on the other.

117

At the same time, philosophical practice holds potential to effectively address concerns arising from problems described as "conversion factors" by the proponents of the capability theory. The failings or "misfiring" of conversion of socially provided means to individually useful capacities to produce personally significant functionalities, to use the terminology of the capacity approach, are ideal material for practical philosophical work. These failures may arise from misconceptions about the instrumental value of the means, the nature and extent of the individual entitlements to such needs, or the significance of the capacities and the competencies required to turn such capacities into functionalities for one's individual and one's community's social well-being. Such value questions are readily dealt with by philosophical practice when they are placed in concrete contexts where they can be considered not theoretically (this is the job of theoretical philosophy), but in light of their existential significance for the person and the community; thus not merely

rationally, but in their full experiential reach both for the person and for the collective. Thus philosophical practice indeed appears to be is the tool of choice for social intervention when well-being is seen as the main concern. (Elias 1982). Given its direct orientation to the achievement of well-being in terms of aiming to help increase the quality of life, philosophical practice allows an approach that is measurable along the lines consistent with those proposed by the capabilities theory. While the basic focus of the measurement (or assessment) is on the results, functionalities, or ends, the critical consideration of these ends, which is fundamental to philosophy and philosophical practice as one of its faces, opens ample room for the consideration of the multiplicity of issues of sequencing and combinations of opportunities, as well as the nature and variety of conversion factors that determine the extent to which the good life, or well-being, will be achieved in any particular case. Thus it appears that philosophical practice is the natural complementary “twin” of the capabilities theory when both are perceived in the context of the practical concern of the achievement of well-being, whether on an individual or on a social level.

Primljeno: 5. septembra 2014

Prihvaćeno: 11. decembra 2014

Bibliography

- Andrews, Frank, Withey, Stephen (1976), *Social Indicators of Well-Being*, New York: Plenum Press.
- Baumeister, Roy, Leary, Mark (1995), “The Need to Belong: Desire for Interpersonal Attachments as a Fundamental Human Motivation”, *Psychological Bulletin* 117(3): 497–529.
- Cacioppo, John, Patrick, William (2008), *Loneliness: Human nature and the need for social connection*, New York: W. W. Norton.
- Canevello, Amy, Crocker, Jennifer (2010), “Creating good relationships: Responsiveness, relationship quality, and interpersonal goals”, *Journal of Personality and Social Psychology* 99: 78–106.
- Chapple, Simon (ed.) (2010), *Subjective Well-Being and Social Policy*, Directorate-General for Employment, Social Affairs and Inclusion, Brussels: European Commission.
- Deneulin, Severine, McGregor, Allister (2010), “The capability approach and the politics of a social conception of wellbeing”, *European Journal of Social Theory* 13(4): 501–519.
- Dewey, John (1991), *How We Think*, New York: Prometheus Books.
- Diener, Ed, Diener, Marissa, Carol Diener (1995), “Factors predicting the subjective well-being of nations”, *Journal of Personality and Social Psychology* 69(5): 851–864.
- Dolan, Paul, Metcalfe, Robert (2011), *Comparing Measures of Subjective Well-Being and Views About the Role They Should Play in Policy*, London, UK: Office for National Statistics.

- Elias, John (1982), "The Theory–Practice Split," in: *Linking Philosophy and Practice: New Directions for Continuing Education*, Sharan Merriam (ed.), San Francisco, California: Jossey–Bass.
- Griffiths, Phillips (ed.) (1985), *Philosophy and Practice*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Hamlyn, David (1992), *Being A Philosopher: The History of a Practice*, London: Routledge.
- Helliwell, John, Barrington–Leigh, Christopher, Harris, Anthony, Huang, Haifang (2010), "International evidence on the social context of wellbeing", VOX CEPR's Policy Portal, (internet) available at: www.voxeu.org/article/new-evidence-social-context-wellbeing (viewed 17 November, 2014).
- Helliwell, John, Putnam, Robert (2004), "The social context of well–being", *Philosophical Transactions of the Royal Society of London Series B: Biological Sciences* 359(1449): 1435–1446.
- Huppert, Felicia, Baylis, Nick, Keverne, Barry (eds.) (2005), *The Science of Well–Being*, Oxford: Oxford University Press.
- Israel, Joachim (1971), *Alienation: From Marx to Modern Sociology*, Boston: Allyn and Bacon.
- Keys, Corey (1998), "Social well–being", *Social psychology quarterly* 61(2): 121–140.
- McGillivray, Mark, Matthew Clarke (2006), "Human Well–being: Concepts and Measures", in: Mark McGillivray, Matthew Clarke (eds.), *Understanding Human Well–Being*, Basingstoke: Palgrave MacMillan, pp: 3–17.
- Manderson, Lenore (ed.) (2005), *Rethinking Wellbeing: Essays on Health, Disability and Disadvantage*, Perth: Curtin University Press.
- Maslow, Abraham (1987), *Motivation and Personality*, New York: Harper and Row.
- Nussbaum, Martha (2004), *Hiding from Humanity: Disgust, Shame, and the Law*, Princeton University Press.
- Nussbaum, Martha (2013), *Creating Capabilities: The Human Development Approach*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Nussbaum, Martha, Sen, Amartya (ed.) (1993), *The Quality of Life*, Oxford: Clarendon Press.
- Quick, Anni, Seaford, Charles (2014), "Taking well–being: A public dialogue approach to effective policy–making", The New Economics Foundation, (internet) available at: http://b.3cdn.net/nefoundation/5426bba63177f07215_11m6bqg6f.pdf (viewed 17 November, 2014).
- Ricoeur, Paul (1992), *Oneself as Another*, Chicago: University of Chicago Press.
- Robeyns, Ingrid (2005), "The Capability Approach: a theoretical survey", *Journal of Human Development* 6(1): 93–114.
- Robeyns, Ingrid (2011), "The Capability Approach", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (internet) available at: <http://plato.stanford.edu/archives/sum2011/entries/capability-approach/> (viewed 17 November, 2014).
- Sen, Amartya (1985), "Well–being, agency and freedom", *The Journal of Philosophy* 82(4): 169–221.
- Sen, Amartya (1997), *Choice, Welfare, and Measurement*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Wrightsmann, Lawrence (1991), "Interpersonal Trust and Attitudes Towards Human Nature", in: John Robinson, Phillip Shaver, Lawrence Wrightsmann (eds.), *Measures of Personality and Social Psychological Attitudes*, San Diego: Academic Press, pp: 373–403.

Aleksandra Bulatović

Blagostanje, sposobnosti i filozofska praksa

Sažetak

Koncept blagostanja je u savremenom društvu postao ključni element razmatranja kvaliteta života. O kvalitetu života pojedinca govori se u kontekstu individualnog blagostanja, a pojmom društvenog blagostanja kolokvijalno se označava kvalitet života u zajednici. Kako blagostanje ima brojne aspekte, teoretičarima izmiče jedinstvena definicija. U ovom tekstu se društveno blagostanje konceptualizuje kao dinamičan proces u dimenzijama društvene integracije, odnosa pojedinca i društva, individualnog samoostvarenja u okvirima potencijala za društveni napredak, mogućnosti pojedinca da utiče na društvene procese i društvene kohezije kao faktora značajnog za postizanje individualnog blagostanja. Kako su ovo aspekti društvenog života koji predstavljaju zbir pojedinačnih, individualnih stavova, aktivnosti, osećanja i osećaja, pomenuta konceptualizacija upućuje na direktnu vezu između društvenog i individualnog blagostanja koja funkcioniše slično sistemu spojenih sudova, jer se promene na jednom nivou reflektuju na drugom, težeći za ravnotežom među tim nivoima.

Frazom „savremena filozofska praksa” u akademskom diskursu se označava kritičko promišljanje kao sredstvo prevazilaženja postojećih misaonih obrazaca i praktični filozofski rad na rešavanju problema koji narušavaju kvalitet života. Autorka razmatra filozofsku praksu kao korisno sredstvo za uvećanje dobiti gradeći argumentaciju na normativističkom teorijskom pristupu zasnovanom na sposobnostima (*the capabilities approach*) koji fokusira ocenjivanje i vrednovanje individualnog blagostanja, društvenog sistema i kreiranja javne politike.

Ključne reči: blagostanje, kvalitet života, teorija sposobnosti, iskustvo, filozofska praksa

STUDIES AND ARTICLES
STUDIJE I ČLANCI

III

Ivan Matić
Faculty of Philosophy
University of Belgrade

Social Discord as the Foundation of Republicanism in Machiavelli's Thought

Abstract *The purpose of this paper is to introduce the concept of social discord, based on the analysis of early chapters of Niccolo Machiavelli's Discourses on Livy. I argue that, by deriving a broader philosophical concept from Machiavelli's peculiar position that strife between the plebs and the senate made the Roman republic free and powerful (Machiavelli 1998: 16), we can greatly enhance our understanding of not only some of the more original and controversial positions within the Florentine theorist's magnum opus, but also of his thought in general. Furthermore, by analyzing crucial moments within Machiavelli's observation of the rise and fall of the Roman republic through the lens of social discord, I argue that the concept can be established as the foundation of his understanding of republicanism, while contesting his designation of the people as the guardians of liberty. Finally, I contrast the concept of social discord with that of social conflict – a subtle and seemingly negligible distinction that can, in my understanding of Machiavelli's thought, nonetheless mean the difference between a republic's development and prosperity and its untimely downfall.*

123

Keywords: Machiavelli, republicanism, social discord, social conflict, Roman republic, plebs, senate, freedom.

Introduction

Developed during a time of great social, cultural and religious change in one of the most politically progressive city-states of renaissance Italy, Machiavelli's republicanism represents a blend between political theories of the classical period and the emerging modern view of society and state.¹ While the foundations of his political thought can certainly be traced back to the works of renowned theorists of the antiquity, such as Aristotle and Cicero, his theory, nonetheless, departs from both classical and renaissance republicanism in significant ways and its relation to the republican tradition thus remains, as John McCormick puts it, "a puzzling issue" (McCormick 2001: 298). The difficulty in determining not only whether Machiavelli's theory can be viewed as part of a coherent tradition

1 An earlier version of the analysis presented in this paper was developed as part of my M.A. thesis (University of Belgrade, 2014), arguing for the introduction of the concept of *social discord* as the foundation of Machiavelli's republicanism, based upon the fundamental connection between his realist political worldview and his historical analysis of the rise and fall of the Roman republic.

of political thought, but also, what his views are in principle, can in no small part, be attributed to the highly unsystematic nature of his *magnum opus*. John Pocock notes that Machiavelli was a “complex and deliberately enigmatic writer” (Pocock 2010: 144); the Florentine theorist would often cover topics ranging from politics, across morality and religion to battlefield tactics, all within the space of several paragraphs. It can thus be argued that the lack of a broader philosophical principle should not be attributed to Machiavelli’s failure to recognize the theoretical potential of his work, but, rather, to his lack of desire to do so. The consequences of such a choice, however, may be mostly negative, as his most important work, the *Discourses on Livy* is greatly overshadowed by the shorter and more poignant, but less theoretically relevant *The Prince*, while the contemporary use of his name as a synonym for ruthless and unscrupulous policies can be traced back to the sixteenth century (Kahn, 2010: 240).

124

The derivation of a broader philosophical concept based on Machiavelli’s writings, primarily the introductory chapters within the *Discourses*, could, therefore, demystify his theory and contribute to our understanding of it, while simultaneously helping to focus our attention on the work in which, as the author himself wrote, he expressed as much as he knows and has learned through a long practice and a continual reading in worldly things (Machiavelli 1998: 3). In the first part of the paper, I will present an analysis of Machiavelli’s observations of the causes that ensured the development of republicanism in Rome, while briefly overviewing his understanding of government; in the second part, I will derive and define the concept of *social discord* and contrast it with that of *social conflict* based on this analysis; finally, in the third part, I will apply the concept of *social discord* to the analysis of Machiavelli’s description of the rise and fall of the Roman republic, arguing that it can be viewed as the theoretical foundation of republicanism in Machiavelli’s thought.

1. Disunion as a basis for the development of republicanism

In the early chapters of the *Discourses*, Machiavelli presents an analysis of both the events immediately following the overthrow of Lucius Tarquinius Superbus, the last king of Rome, and those that preceded the introduction of tribunes of the plebs, the popular representatives within the Roman republic. In his understanding, the popular uprising that led to Tarquinius’ overthrow and the establishment of the Roman republic caused a flourishing in the relations between the senate, mainly representing the interests of the patricians (nobles), and the people of

Rome (Machiavelli 1998: 15). This amity, however, was based on fear – the patricians’ fear of what might happen if the people, angered by their maltreatment at the hands of the nobles, turned back to Tarquinius for help; therefore, as soon as the former king had passed away, the nobles quickly reverted to using their wealth and leverage in the senate to realize their interests, often at the cost of the people. The resulting strife would ultimately be remedied, though never fully resolved, through the introduction of tribunes of the plebs, or popular tribunes (Machiavelli 1998: 15).

Let us take a moment to analyze Machiavelli’s observation of these historical events: it could be argued that a somewhat subtle moment is simultaneously the most crucial one – namely, that even though the banishment of the former king and the establishment of the republic caused a flourishing in the relations between the senate and the people of Rome, the resulting amity was, nonetheless, superficial. The social norm that could be derived from this is that, no matter the amount of shared interests, the division between different classes within a society can never truly be abridged. Machiavelli goes even further than this, arguing that the primary cause of the friendship between the nobles and the people was the nobles’ fear of being replaced by the overthrown king. His famously unapologetic realism aside, he may be exaggerating: the very fact that, through the establishment of the republic, both classes took major steps toward realizing their interests may be, on its own, enough of a reason for temporary cooperation, at the very least. Nevertheless, Machiavelli correctly recognizes that neither this, nor any other overlapping of interests can ever fully abridge class distinctions – at best, it can only temporarily set them aside.

125

Disunion in and of itself presents a unique problem: the fact that classes, while necessarily being different, still share common interest by virtue of being part of the same society notwithstanding, the discord between them cannot bode well for any state in general and a republic in particular: its power limited by a number of factors, a republican government, on the outside, appears less capable of remedying problems caused by social strife; however, as the concept of *social discord* that can be derived from Machiavelli’s arguments implies, it may be more capable of remedying the very *causes* of social strife. Furthermore, Machiavelli’s position implies that, beyond simply having the best means to combat the problem of social strife, a republic need not even combat it – with enough flexibility and readiness to accept change, the “problem” of social disunion becomes a contributing factor to the development of republicanism and the preservation of freedom.

In its initial state, however, disunion is, nonetheless, a problem that demands a solution, and that solution can come in the form of various types of government, having varying amounts of power over their subjects, as well as internal factions and classes. The most obvious solution would probably be to establish a strong central government based on princely virtues that would have the power to regulate internal relations and suppress the negative sides of human nature through authority rooted in divinity, as some of Machiavelli's contemporaries have suggested (Rubinstein 2008: 31-33). Machiavelli himself, however, never wanted to settle for guaranteeing stability at the cost of freedom; instead, he sought after the means to simultaneously achieve both.

126

Accepting the fact that classes within a society will, for lack of a common foe, battle each other despite having shared interests, one has to wrestle with the problem of controlling the strife between them, especially when strict measures directed by a strong central authority are out of the question, as is the case with any republic. Where a monarchy or a dictatorship may be considered the best type of government for directly intervening in order to suppress social strife, a democracy may just as intuitively be viewed as the best form of government for a republic – after all, democracy and republicanism are practically considered synonymous in our time. A closer look at the republican tradition in general, as well as Machiavelli's theory in particular, reveals keen skepticism toward a high degree of popular rule; in this instant, the cause for concern is primarily the issue of representation.

Democracy, whether direct or indirect, is defined as the rule of the people; when we use the term today, it is generally meant to imply the rule of *all* people, regardless of their social status. For Machiavelli, however, the term had a more specific meaning, denoting the rule of the lower classes (*governo popolare*), as opposed to principality (*principato*) and aristocracy (*ottimato*), representing the rule of the highest social elite (usually kings or princes) and the nobility, respectively (Machiavelli 1998: 11). Democracy, in Machiavelli's view, would therefore denote the rule of the lower classes or their respective political representatives only, to the exclusion of any privileged representation for the nobility – a concept that the Florentine theorist viewed as both dangerous and implausible.

Recognizing the nobility's inherently greater sway within any government, regardless of its form, as both a political fact and an important source of stability, Machiavelli doesn't strive to abolish classes within society, or to formulate a government that would provide for truly equal

representation; instead, he uses the nobility's political influence as the foundation of government in a society whose every further development represents a step toward both greater contestatory, as well as participatory² powers for the people. The resulting constitution is that of a mixed government, which, while being inherently advantageous for upper classes, still allows for the representation of all; flexible laws that enable progress toward greater popular representation are arguably its defining characteristic.

This brings us to Machiavelli's analysis of the very process of creation of what he considers to be the paramount example of a mixed regime: that of the Roman republic. Seeing as the nobility held greater sway within the senate (McCormick 2001: 300), Rome didn't have a true mixed government in the early stages of the republic's existence, immediately after the abolishment of the principality; the crucial political development that brought about the mixed regime was the introduction of popular tribunes. Machiavelli's highly original and controversial analysis of this process is rooted in the belief that it was no peaceful development, or that its result was a product of willing cooperation – he rather considers the process to be that of constant strife, and the product – a compromise born out of disunion.

127

Rather than being seen as insurmountable obstacles, disunion and strife are observed as contributing factors for the development of republicanism; Machiavelli writes that while he cannot deny the role that fortune and military might played in ensuring Rome's dominance, he believes that "those who damn the tumults between the nobles and the plebs blame those things that were the first cause of keeping Rome free and that they consider the noises and the cries that would arise in such tumults more than the good effects that they engendered" (Machiavelli 1998: 16). In this observation, Machiavelli calls attention to the fact that a development engulfed in turmoil and riddled with obstacles isn't necessarily negative – our judgment of it should be based on its consequences, rather than its troubled process.

In what is possibly the most crucial portion of this chapter, Machiavelli writes that one cannot in any mode, with reason, "call a republic disordered where there are so many examples of virtue; for good examples rise from

² It should be noted that Machiavelli's position on the issue of democracy has been the subject of debates among interpreters for some time. Phillip Pettit suggests that the political institutions proposed by Machiavelli are limited to contestatory democracy, for fear of a possible tyranny of the majority (Pettit 1999: 293-294), while John McCormick criticizes this view, insisting that only participatory democracy can provide the people with the means to oppose the influence of the nobility in practice, as well as in theory (McCormick 2003: 633).

good education, good education from good laws, and good laws from those tumults that many inconsiderately damn. For whoever examines their end well will find that they have engendered not any exile or violence unfavorable to the common good but laws and orders in benefit of public freedom” (Machiavelli 1998: 16). This paragraph represents the central point of Machiavelli’s separation from the republican tradition, in both its classical and renaissance stage, as “those who damn the tumults between the nobles and the plebs” is his dismissal of the observations of Titus Livy, as well those of some of Machiavelli’s contemporaries.

128

As his analysis of disorder shows, strife, while an inherently destabilizing, but, as he argues, unavoidable process, may lead to good outcomes; however, they are by no means guaranteed. Further analysis will show that the only way for strife to produce generally beneficial outcomes is for it to be kept in check, directed and control – the crucial characteristics, or lack thereof will present the basis for the key distinction between the concepts of *social discord* and *social conflict*, respectively. In this regard, it’s interesting to note that essentially the same process, with only seemingly slight variances in its development based on a number of factors, resulted in the creation of the institution of popular tribunes and the development or republicanism in one instance, and in its fall in the other.

With the introduction of popular tribunes, the Roman republic had finally fully realized the constitution of a mixed regime – the consuls represented the principality, the senate – the aristocracy, and the tribunes represented democracy within the mixed government. The chief characteristics of the process that brought it about, and that essentially continued to develop and evolve until the rise of the empire, are internal disunion and flexible laws, which Machiavelli contrasts with the more serene, inflexible systems of Sparta and Venice (Machiavelli 1998: 18). As his argument follows, internal strife and a flexible legal and governmental system is ideal for an ambitious republic, engaging in constant territorial expansion, while a more stable system should be the cornerstone of development of republics that don’t pursue conquest in general. To describe the choice between political and legal flexibility and stability, Machiavelli uses the metaphor of entrusting the *guardianship over freedom* to either the people or the nobles (Machiavelli 1998: 17); the merits of his argument aside, this formulation will be shown to be highly problematic later in this paper.

An important broader theoretical view that can be derived from Machiavelli’s analysis of the overthrow of king Tarquinius and the rise of the early Roman republic, is that no matter the amount of mutual interest

or benefit, differences between classes and factions within society, as well as the resulting strife between them can never be fully abridged. Even so, the fact that these groups nonetheless always have common interest by virtue of belonging to the society is of paramount importance – it essentially forms the very foundation of the possibility that social strife may result in beneficial outcomes.

Before proceeding with the introduction of the concepts of *social discord* and *social conflict* and their respective application to the analysis of Machiavelli's republicanism, it's also important to point out that while the Florentine theorist considers that "the end of the people is more decent than that of the great, since the great want to oppress and the people want not to be oppressed" (Machiavelli 1998: 39), he realizes that the inherently honest intentions of the people can nevertheless lead to ruinous consequences, and that they often do. This is part of the reason why he recognizes the greater noble influence in politics as both a necessity and a source of stability; the outcomes of clamors for equality, such as the disastrous rule of the decemvirate, are the primary reason for his opposition to any attempt at abolishing classes.

129

2. Social discord and social conflict

Machiavelli establishes the disunion between the plebs and the Roman senate as a crucial moment in the development of republicanism; however, he doesn't use it as the foundation of a broader concept which could be applied in order to better interpret the role of various political institutions and practices, both within historical Roman republicanism, and in Machiavelli's own prescriptions for sound political practice. In this chapter, I will introduce and define the concept of *social discord*, while contrasting it with that of *social conflict*; in the final chapter, I will apply the concept as a means of interpreting the various aforementioned institutions and practices, arguing that it can be considered the foundational principle of Machiavelli's republicanism.

The idea that harmony, whether attained through more clearly defined class roles, or by giving aristocracy an even greater role within the government (McCormick 2001: 298), was a necessary condition for stability, was prominent in classical political thought – in that regard, Machiavelli's insistence on the potential positive outcomes of discord present a stark contrast. Nonetheless, seeing as we intuitively believe that unity and order benefit society, whereas strife and discord harm it, the question has to be asked: why discord as a foundational principle? Why not harmony?

The answer lies beyond the *Discourses*, in Machiavelli's *The Prince*, where he states that "since my intent is to write something useful to whoever understands it, it has appeared to me more fitting to go directly to the thing than to the imagination of it. And many have imagined republics and principalities that have never been seen or known to exist in truth; for it is so far from how one lives to how one should live that he who lets go of what is done for what should be done learns his ruin rather than his preservation" (Machiavelli 1998: 61). It could be argued that this quote represents the quintessential foundation of Machiavelli's realism: it serves as a clear statement of his goals in regard to establishing principles upon which a state should be founded, excluding any possibility of introducing metaphysical, ontological or even idealistic political elements as part of its constitution.

130

Of course, whether what Machiavelli considers realism is actually too harsh and whether it descends into pessimism remains an open question. Nevertheless, the quote from *The Prince* helps us understand the connection between Machiavelli's realism and his republicanism – in order to insure a republic's stability and development, it has to be founded on the basis of, perhaps even harshly realistic principles, lest it be doomed to quickly collapse. As such, the idea of harmony is a priori excluded as impossible – a decision that, again, might be deemed too pessimistic, but that nevertheless serves as a cautiously conceived guarantee of a republic's very possibility in a world defined by dangerous ambitions of both those inside the state and those outside of it.

To formulate the concept of *social discord*, I take Machiavelli's position regarding the benefits of disunion between the senate and the people of Rome for the development of republicanism as a basis and proceed to build upon it, creating a principle that can be defined and applied to the interpretation of Machiavelli's work. The fact that conflict of interests and strife between classes and factions within society are an immutable part of political life represents the basis of this principle; the concept of *social discord* itself, more narrowly defined, comprehends that disunion and strife are, therefore, *substantial* and *permanent*, but *incomplete*. What do all of these characteristics mean individually and as a whole?

Firstly, the idea that strife is *substantial* means that classes and factions within society aren't engaged in conflict over *trivial* or *temporary* matters – their interests are *substantially* different due to the fact that the growing of one side's influence often comes at the cost of that of the other side's. Note that this does not mean, however, that the possibility of common interest is excluded.

Secondly, social strife is *permanent* because, regardless of the level of cooperation and the number of areas of common interest, classes and factions will *always* retain substantial differences. In context of the Roman republic, this is perfectly exemplified by the fact that even after the overthrow of king Tarquinius, strife between the plebs and the senate was merely postponed until after his death, whereupon distrust and disunion were quickly reenkindled. In this regard, Machiavelli's theory sharply contrasts with the ideal of a classless society – in fact, he believes that any attempt to create such a society by necessity degenerates into the collapse of republicanism and the rise of tyranny, which will be discussed in more detail in the final chapter of this paper.

Finally, *incompleteness* can rightly be considered the most important characteristic of the concept of *social discord* – its defining characteristic. It alone accounts for the fact that despite the *substantiality* of strife, as well as its *permanence*, disunion, if approached as an opportunity, rather than a liability can, indeed, be used as both the foundation of republicanism, as well as an instrument for its continual development. The fact that strife is incomplete is especially important to point out as part of the outlaying of *social discord* because the concept's other two characteristics might imply a pessimistically harsh view of strife that leaves no room for cooperation.

131

Completeness is crucially important in this regard, as it would imply that groups within society are necessarily conflicted over *every* relevant social issue, or that, in a somewhat milder theoretical, but no less dangerous practical sense, they *perceive* each other as such. *Incompleteness* of strife between classes and factions implies that, assuming their readiness to compromise and cooperate with each other – in other words, to promote their interests as compatible with those of the whole society, there is a chance that, as Jean-Jacques Rousseau puts it, “the general will would always emerge from the large number of small differences, and the decision would always be good.” (Rousseau 1999: 66)

The concept of *social discord* therefore comprehends the inevitable fact of strife between the various classes and factions within society, but, nonetheless, leaves room for compromise between them, paving the way toward reaching common interest through *moderate, limited* antagonism. *Social conflict*, on the other hand, would mean something different entirely – it is questionable whether any common interest could be identified under the assumption of conflict. Yet it need not be caused by an actual desire of one class or faction to subdue all others and attain complete

dominance; all that is needed is for its motivation to be perceived as such – the cause of *social conflict* usually isn't a group's actual desire for dominance, so much as its rivals' fear of its power. It is that fear that drives groups to take reckless action in defense of their position, often making things worse by paving the way to power for those that seek to use instability to their advantage.

Another important characteristic of *social conflict* that distinguishes it from *social discord* is that while the latter concept implies a fluctuating, but constant state, the former points to the need for one side's victory over the other. As Machiavelli's analysis of the decline of the Roman republic shows, such a victory is impossible, and any hope to the contrary merely inspires rash actions that inevitably lead to tyranny – the tyrants often being those who presented themselves as protectors of the oppressed.

132

The defining contrast between *social discord* and *social conflict* could, therefore be made by describing strife within the former as substantial, permanent and *incomplete*, and as substantial, permanent and *complete* within the latter. The concepts are indeed very similar, but the subtle distinction accounts for the fact that one represents the foundation of a republic's stability and development, whereas the other signifies its impending downfall. That, however, still leaves us with the question of what complete strife between different groups within the same society would entail.

As I pointed out earlier, the very fact that certain conflicted classes and factions are part of the same society means, by necessity, that they share at least some common interests. How, then, can complete strife arise spontaneously? The simple answer is that, no matter what, it can't; however, the fact that strife cannot naturally be complete doesn't bar the possibility of it being *perceived* as such. Taking the example of strife between the plebeians and the patricians in Rome, that will later be analyzed in more detail, the plebeians don't have to actually attempt to destroy the privileges of the nobles, nor do the patricians need to actually attempt to fully subjugate the people – one side's mere perception of the motives of its opposition as such can be the spark that ignites *social conflict*.

Because of the subtlety in the *social discord* – *social conflict* distinction, the process of the former's degeneration into the latter is very difficult to trace accurately. However, due to its enormous potential theoretical value for the further analysis of Machiavelli's work, as well as the explanation of various developments that caused the deterioration of the Roman

republic and the rise of the empire, it is well worth investigating. The subtle differences, again, make specifying exact causes practically impossible; however, various factors that contribute to this process can be specified – and, in fact, some of them were specified by Machiavelli himself.

One of the crucial factors contributing to the degeneration of *social discord* into *social conflict* is intense political polarization, especially one that leads to the establishment of factions that continue to deepen the rift. Machiavelli was fiercely critical of the formation of factions and parties, perceiving it as a manifestation of hatred and division within society (Machiavelli 1998: 27). In terms of historical and contemporary examples, he directed the majority of his criticism towards his home city of Florence, the developments in which, in the context of the aforementioned dichotomy, could be viewed as a product of *social conflict*, as opposed to those of *social discord* in Rome: the level of political division in Florence caused the formation of factions, which in turn, undermined social reform and contributed to the maintenance of a high level of corruption (Cabrini 2010: 129).

133

Building upon Machiavelli's critique of factions, Jean-Jacques Rousseau argued that, given the difference between separate interests being permeated without factions, direct democracy on the level of legislation is the optimal means for achieving the *general will*, or common interest: "“In truth”, says Machiavelli, “some divisions within states are harmful, and some are helpful. Those are harmful which are accompanied by parties and factions; helpful, those which subsist without organized parties and factions. The founder of a republic, being unable to prevent dissension within the state, must at least prevent the existence of faction.”” (Rousseau 1999: 67)

The primary cause of the factions' negative influence on society is the fact that, through gaining power, they go beyond their original role of political representation, and, gradually separating from their constituency, begin to develop unique interests, increasingly different from, and incompatible with those of both their constituents and the whole society. While not technically a political party, the Roman decemvirate, which will later be considered in detail, represents a good example of this development.

Another relevant factor that may be identified as one of the primary causes of the degeneration of *social discord* into *social conflict* is the political representation's extreme ambition, regardless of which class the politicians represent. As opposed to constructive, moderate ambition,

directed toward realizing factional interests compatible with those of society as a whole, extreme ambition is manifested in attempts to increase one's power by subverting that of others. The representation of the nobility, which Machiavelli perceives as the most ambitious class in society (Machiavelli 1998: 39), presents a particular danger in this regard; however, counterintuitive as it may seem, the people's representatives may pose an equal, if not even greater threat for the republic's stability.

134 Having been entrusted with the task of preserving freedom through checking noble ambition and protecting the people from them, the people's representatives (popular tribunes, in case of ancient Rome) are expected to counter the nobility's attempts at seizing more power. However, what happens when popular representatives, or those styling themselves as such, take to introducing measures designed not to control the nobility, but to eliminate all its privileges, allegedly as part of developing a just, classless society? Power plays of this kind usually involve the creation of a new political elite, one that often ends up becoming more powerful and dangerous than the one it vowed to displace.

The third and, possibly, most relevant factor in the degeneration of *social discord* into *social conflict* is simultaneously a crucial element for the development of republicanism – the key difference being in its amount and intensity: namely, one faction's or class' *fear* of another. Fear, when moderate and justified, leads to appropriate measures and necessary precautions that prevent every individual, class or faction from attaining too much power; exaggerated and based upon wrong perception of motivations and actions of others, it leads to measures that permanently destabilize the balance of power between classes and factions, undermining the very foundations of republicanism. Whereas extreme ambition drives factions to pursue their goals independent of, and often even contrary to, those of society, extreme fear creates a perception that their opposition is doing exactly that, leading to equally disastrous outcomes.

3. Social discord as the foundation of republicanism

Machiavelli views disunion, at the very least, as an important instance in the development of republicanism in ancient Rome, crediting it with being a key factor for the preservation of freedom in general and the creation of the institution of popular tribunes in particular (Machiavelli 1998: 16). In the previous chapter, I argued that a broader concept of *social discord* can, not only be derived on the basis of Machiavelli's view of the potential benefits of disunion, but also understood as the

foundation of his republicanism. In this chapter, I aim to show that by analyzing further chapters of the *Discourses* through the lens of *social discord*, observed as a principle, as opposed to merely a developmental instance, we can deepen our understanding of other concepts within Machiavelli's work, primarily through explaining their role, as well as the underlying causes for their introduction.

Postulating *social discord* as the foundational principle of republicanism bears the implication that disunion is society's defining characteristic – one that, if left unchecked, and allowed to descend into boundless strife, can cause society's downfall, and yet also one that, if properly utilized through the adaptation of laws and practices within society, can be the primary source of both its stability and its further development. In this regard, a republic, being no exception to the rule, is actually its greatest potential beneficiary, as the inherently more flexible legal system characteristic of it can be constantly molded and adapted. Through the analysis of various examples, ranging from the broader issues of the social role of morality and religion, to the more concrete ones of specific institutions, I will argue that their societal role can be understood as having been built upon the foundational principle of *social discord*, their positive role being principally owed to attunement with it. Additionally, I will argue that certain crucial developments leading to the Roman republic's demise can be shown as paradigm examples of *social discord's* degeneration into *social conflict*.

135

Observed through the lens of *social discord*, the various concepts and institutions that Machiavelli analyzes are meant to either lessen the impact of strife and disunion through rebalancing the scales of political power, often by introducing measures that make it harder for the privileged to rule unchecked, or to broaden the perception of common interest by imbuing all citizens with a sense of belonging to the same society, regardless of class distinctions, the ultimate goal of both being to maintain *social discord* and prevent its degeneration into *social conflict*.

Let us begin, then, with the broader topics of morality and religion. While they can justifiably be viewed as an important characteristic of republicanism, both ancient and modern, civic virtues have a peculiar position within Machiavelli's thought, as his somewhat inconsistent position toward morality may even be described as contradictory in some instances. In both of his most renowned works, he takes a very pessimistic view of human nature, insisting that "men are so unquiet that however little the door to ambition is opened to them, they at once forget every

love that they had placed in the prince because of his humanity” (Machiavelli 1998: 263-264), and, furthermore, that “men deceive themselves believing that through humility they will conquer pride” (Machiavelli 1998: 156), which is mainly why he advises maintaining power and control through fear, instead of love (Machiavelli 1998: 66).

136

It could be argued, though, that because these instances implicitly address governing a principality, the advice that Machiavelli gives here may not apply in case of a republic, within which, rather than essentially being an obstacle on the prince's path to power, the people are political constituents with a vested interest in the society's development and prosperity. With that in mind, Machiavelli's opinion that civic virtues play an important role within a republic, conditioned upon the assumption that, despite inherent flaws, people are capable of change, seemingly inconsistent with his pessimistic views of human nature, can be better understood. While presenting a stark contrast to Christian virtues, still the norm in the early renaissance, civic virtues also embody the ideal of cooperation and sacrifice of personal interests for the common good: instead of compassion, mercy and love of God, Machiavelli names justice, discipline, courage, vigor and fortitude as chief virtues (Berlin 1980: 45).

Their primary goal is to expand the perception of common interest, potentially reducing the number of issues that cause strife and increase the number of those that encourage cooperation. By viewing themselves as citizens first, and members of a class or faction second, citizens will tend to think of others not as inherent opponents, but as potential partners. Of course, this will not pave the way toward harmony, nor will it extinguish disunion, but it will deescalate it, lessening the negative impact that strife could have upon society's stability and development. In addition, encouraging citizens to recognize virtue in sacrificing personal interests for the common good, while it has no particular effect on strife, can somewhat remedy the inherent human flaws that Machiavelli discusses throughout his works.

Religion, as understood by the Florentine theorist, can be viewed much in the same way as civic virtues, at least in terms of its relation to *social discord*. Completely disregarding the context of spirituality, Machiavelli plainly views religion as nothing but a tool to maintain control, indistinguishable from superstition and gullibility (Machiavelli 1998: 37). He even goes so far as to claim that Rome owes the success of its armies, the spirit of its people and the morality of its citizens more to Numa Pompilius, who constituted religion in Rome, than to Romulus, the legendary founder of the city (Machiavelli 1998: 34-35).

Encouraging the use (and misuse) of religion to justify political and military decisions, Machiavelli openly states that rulers should favor and magnify all things that arise in favor of religion, even those they deem false (Machiavelli 1998: 37). In this regard, Machiavelli's reasoning harkens back to the political elitism characteristic of the classical period, as opposed to the insistence on transparency as a means of both legitimating the government and enabling voters to make informed decisions, characteristic of the modern period. Viewing all sophistication as a potential source of corruption, he claims that "whoever wished to make a republic in the present times would find it easier among mountain men, where there is no civilization, than among those who are used to living in cities, where civilization is corrupt; and a sculptor will get a beautiful statue more easily from coarse marble than from one badly blocked out by another" (Machiavelli 1998: 35).

137

The essential meaning of this quote – that rather than being a danger due to the fact that it leaves people open to manipulation, the lack of sophistication is actually a quality, as the simplicity it entails serves as a source of natural virtue, will serve as a central concept of Jean-Jacques Rousseau's *Discourse on the Origin of Inequality*. While generally favoring a high level of democracy, Machiavelli's position on religion implies the belief that due to their difficulty, as well as their potential consequences for society, certain decisions must be left in the hands of either the political, or the military elite, depending on the situation – the manipulation of omens and the misuse of religion being there to give such decisions legitimacy and public support.

In terms of its relation to the concept of social discord, religion serves a relatively similar role as civic virtues, and is, in fact, intertwined with them to a degree. Much like justice, fortitude, courage and vigor, religion is meant to inspire people with a sense of higher purpose – in this case merely an instrument meant to further develop social bonds and cohesion through shared values, consequentially reducing the intensity of strife.

As opposed to morality and religion, which are meant to reduce the impact of disunion by broadening areas of shared interest and inspiring selflessness and dedication to the common good, specific institutions like those of popular tribunes or public accusations tackle the problem of strife directly, seeking to rebalance the scales of political power. Seeing as Machiavelli perceived the introduction of popular tribunes as an immediate positive outcome of disunion, the developmental instance itself needs no particular elaboration, as it represents the basis for the concept

of *social discord*, discussed in the previous chapter of this paper. What does require additional analysis, though, is Machiavelli's following inquiry into whether the *guardianship over freedom* should be entrusted to the people or to the nobles.

138

Using the examples of Rome, Venice and Sparta, Machiavelli presents a brief overview of these countries' history and development, arguing that the guardianship over freedom should be entrusted to the nobles in relatively peaceful, non-expansionist states like Venice and Sparta, whereas it should be entrusted to the people in an aggressive, expansionist state like Rome (Machiavelli 1998: 18). In this regard, if *social discord* were to be understood as merely a developmental instance, little fault could be found in this analysis; however, if we approach it as a broader principle, the very idea of *entrusting guardianship over freedom* to any class or faction becomes highly problematic.

Recall that the concept of *social discord* comprehends strife as *substantial* and *permanent*: every political body within the state possesses its own unique interests, often incompatible with, or even contrary to those of society as a whole. Therefore, it follows that the political representation of *every* class or faction should be distrusted and regarded as a potential threat, which necessitates control through constant rebalancing of political power. Entrusting the *guardianship over freedom* to the representatives of any single class or faction would amount to institutionally off-balancing the ever elusive distribution of power, creating the possibility of tyranny of the minority/majority, depending on the ruling class.

Social discord, presenting both a threat and an opportunity, depending on how it's handled, points, instead, to a solution somewhat different than both options that Machiavelli considers: namely, rather than sacrificing political progress for stability or vice versa (Machiavelli 1998: 18), *guardianship over freedom*, if the concept should even be used, should be entrusted to all classes and factions and their respective representatives equally, creating balance between progress and stability, and ensuring that every political body within the state has just enough power to *resist* usurpation, but never enough to *usurp*. It could be argued that Machiavelli himself doesn't arrive at this solution primarily because of his understanding of the people as inherently benign political actors, in comparison to the nobles (Machiavelli 1998: 39). His analysis of the Roman agrarian reforms and the rise of the decemvirate, however, point to a somewhat more ominous reality.

The institution of public accusations, a major concept in the *Discourses*, which Machiavelli explores throughout several chapters, formally comprehends that every citizen, commoner or noble, is eligible to be publically accused and tried “when they sin in anything against the free state” (Machiavelli 1998: 23). Seeing as positions of higher office were practically reserved for the nobility, however, public accusations were, in practice, mainly meant to give the people and their representatives a means to keep higher officials accountable, as well as to punish purely partisan actions, aimed at increasing the nobility’s power at the expense of the people’s freedom (McCormick 2001: 305).

A prominent example of this practice was the public accusation of Coriolanus, an opponent of the popular faction that attempted to starve the people into submission to the nobility: by forcing him to defend his actions in a public trial, as Machiavelli argues, the tribunes not only acted justly, but also saved his life, as popular anger would otherwise have led to him being lynched in front of the offices of the senate that pardoned him (Machiavelli 1998: 24). He proceeds to make the case that even if a publically accused representative were to successfully plead his case before the public, popular anger would still be quenched, as the orderly manner in which public accusations are conducted would in and of itself inspire a sense of justice and fairness, simultaneously allowing the people to vent their anger and resentment toward the nobility (Machiavelli 1998: 24).

The relation of public accusations to the concept of *social discord* is highlighted by two key moments: first, the orderly manner in which they make prosecution possible and second, the mode for venting popular anger that Machiavelli mentions near the end of the chapter. In many ways, the institution of public accusations could be considered the most apparent and direct tackling with the issue of *social discord*, acknowledging the fact that dangerous and potentially fatal strife exists between the classes, and controlling and regulating it through orderly, lawful process which prevents its degeneration into anarchy. The example of Coriolanus’ public trial and its outcome paradigmatically represents the product of limited, positive disunion, as opposed to the full-blown conflict that would have ensued were it not for the institutional means for its control.

Machiavelli contrasts public accusations with pernicious calumnies, frivolous charges that cannot be legally resolved and are purposefully put forward to damage a citizen’s reputation and political standing (Machiavelli 1998: 26). It should be noted that, while describing public accusations as a means of assuring accountability for all citizens, he essentially treats

them as an instrument entrusted to the *guardians of freedom*. The implicit misconception that on the basis of its benignity, one class can be entrusted with that role may account for the apparent lack of motivation to level public accusations against those claiming to represent the people's interests, as well as the reason why tyranny in Rome, from its subtlest to its most direct forms came from an unexpected source, which brings us to the issues of the rise of the decemvirate and the agrarian law, as well as their position within the framework of *social discord* and *social conflict*.

140

These two developments have a unique role within Machiavelli's understanding of the fall of the Roman republic, with the first representing a critical, but borderline issue that the republic could still come back from, despite the deep division it created, and the second representing an essential beginning of the end that marked the inevitable descent toward tyranny. On a broader level, both developments point to a frightening reality: that the worst of consequences can emerge from the best of intentions, in both cases rooted in the people's defined role as the *guardians of freedom*.

Machiavelli accounts that the people of Rome, having been inspired by the example of the Athenian statesman Solon, decided to partially suspend existing representatives and institutions, entrusting a new ruling body, the decemvirate, led by Appius Claudius, with the power to change existing laws and enact new ones, based on the promise of a more equal and just society (Machiavelli 1998: 85), with a system of laws in which "every individual citizen could feel he had not only *consented* to accept, but had actually himself *proposed*" (McCormick 2001: 308). The reduction of consular and tribunal authority led to a regression in republicanism, due to a reduction of institutional diversity (McCormick 2001: 308), and Claudius, who had once been cruel to the people, reverted to his old ways upon establishing absolute authority; having seen the error of their ways, the people turned back to the nobles, the combined strength of both classes and their representation barely being enough to reassert the authority of republican institutions (Machiavelli 1998: 87).

The agrarian law, on the other hand, created an even greater divide that continued to spiral into ever greater mistrust and careless partisan decisions, made at the cost of the common good, with a similar, honest strive toward greater freedom and equality being the impetus for its enactment. The law had a twofold function – to limit the size of land legally eligible for ownership, and to oblige the senate to give conquered land to the people of Rome; the real motivation for the law's introduction, which also accounts for the vagueness of its second function, was the tribunes'

intended goal of directly reducing the Senate's power through institutional restrictions, as well as indirectly reducing the nobility's power through the limitation of wealth. The Senate's and the nobility's foreseeable response was sending armies further and further away, making conquered land increasingly less attractive for commoners to populate, deepening the rift that would eventually result in the rise of the empire – for this reason, Machiavelli describes the law as being “the cause of the destruction of the republic” (Machiavelli 1998: 79).

It could be argued that the greater long-term destructiveness of the agrarian law, compared to that of the creation of the decemvirate may be attributed to the subtlety of its functions: rather than directly suspending existing institutions and replacing them with what easily amounts to an obvious foundation of tyranny, the purpose of the agrarian law was to subversively undermine the power of the nobility and its representation. Therefore, rather than creating a new political force that would quickly prove itself to be the enemy of both classes, thus enabling them to hastily make amends and unite against it, as was the case with the decemvirate, the agrarian law created what in the beginning seemed like a minor political rift, no more deserving of attention than any factor of the ever permeating disunion, but which turned out to be the first in a long and seemingly unstoppable chain of events that would lay the groundwork for the rise of the empire.

141

These two defining instances of the fall of the Roman republic also represent paradigm examples for distinguishing *social discord* from *social conflict* on the level of their defining characteristic: *complete*, as opposed to *incomplete* strife, and disunion that provides a basis for the common good, as opposed to that which comes at the cost of it. In this regard, it's important to emphasize again that since classes and factions are still parts of the same society, regardless of their vast differences, *complete* strife can never naturally arise between them: rather, its most common cause is the *mutual perception* of classes and factions as completely opposed to each other – a result of overreaching ambition, unjustified fear, or both.

The most important characteristic of *social discord* – its defining moment that enables it to serve as the foundation of republicanism and the basis for attaining the common good in spite of conflicting interests, is the concept that disunion can only be beneficial if it is moderate, as manifested by classes and factions pursuing their interests as compatible with those of others and of the society as a whole. By contrast, *social conflict* entails a pursuit of one group's interests to the exclusion of those

of others, and without regard for potential damage to society. It could be argued that, on a basic level, the introduction of tribunes as well as the creation of the decemvirate and the enactment of the agrarian law, were all motivated by the same inherently honest popular strive toward greater freedom and equality; what, then, made the first change positive, and the other two negative?

142 While Machiavelli commends the flexible nature of the Roman constitution, citing its ever changing nature as a source of resourcefulness in the face of various “accidents”, internal and external changes and threats that may have destabilized other republics (McCormick 1993: 894), he neglects, to a certain degree, the importance that foundational stability plays even in flexible systems – for a republic’s development and progress, *substantial* change is essential, but *radical* change remains potentially fatal. There can be no doubt that the introduction of popular tribunes represented a limitation of the nobility’s power, an unwanted, but necessary compromise that the privileged had to consent to; however, it was no foundational impact to their social position and political standing.

The creation of the decemvirate and the enactment of the agrarian law, however, were radical, albeit benevolently conceived attempts at drastically redistributing power in the short run, and conceivably, eliminating the class system in the long run. The fact that social discord can be argued to be the foundational concept of Machiavelli’s republicanism points to his uniquely unapologetic realism: while he implicitly recognizes the injustice inherent in the very existence of classes (Machiavelli 1998: 39), he also sees that injustice as a reality that demands recognition and compromise, as implied by his statement regarding idealism and focusing on what should be done rather than on what is done (Machiavelli 1998: 61).

The two major developments leading up to the fall of the Roman republic further illuminate the relevance of the *incompleteness* of strife within social discord, in spite of its *permanence* and *substantiality*. What follows from Machiavelli’s analysis is that *complete* strife, the definitive characteristic of *social conflict*, never leads to the abolition of class system or to the rise of a more just and equal society in general. In fact, the possibility of victory, the driving force behind a class’ or a faction’s strife to subdue its opposition is an illusion that only serves the demagogues capable of cunningly manipulating the ensuing chaos; thus, rather than ending in the nobility’s unopposed domination, or the people’s freedom and equality, social conflict, by necessity, results in the victory of a third party – one that manages to usurp power by representing itself as the

people's champion, only to later reveal itself as the subjugator of both the people and the nobility. While the rise of the decemvirate represents a perfect example of this process within Machiavelli's analysis, it should be noted that the historical developments that followed, especially those in the first half of the twentieth century further support this view.

A crucial, yet easily overlooked point regarding these developments is that, while both the creation of the decemvirate and the enactment of the agrarian law could, to some degree, be blamed on the nobility's abuses of power, neither were the result of its direct action, but rather, those of the people's initiatives for greater freedom and equality – in fact, while formally assigning the duty of *guardianship over freedom* to the people, a concept that was shown to be problematic regardless of the republic's constitution, Machiavelli levels strong criticism against both it and the senate for their role in these developments (Machiavelli 1998: 79, 85). His realistic approach to political theory is defined by its emphasis on consequences of actions, rather than the motivation behind them: regardless of the people's unprivileged position, and its inherently "more decent" ends (Machiavelli 1998: 39), the results of these disastrous initiatives imply that in spite of the benignity of its motives, every class and faction within society, given too much power, represents a potential threat to republicanism.

143

This gives further credence to the alternative presented above – that as a foundation of both stability and development, *guardianship over freedom*, if the concept should be used at all, can only be equally entrusted to all classes and factions within society. In keeping with the implications of Machiavelli's further analysis, it could be said that this concept comprehends moderate actions of the various groups' members, both to their group's benefit compatible with the common good, and to the damage of those seeking to usurp it; of course, as clearly implied by Machiavelli's observation of developments that led to the fall of the Roman republic, both moderation and common good are seemingly as elusive as the permeating strife which they must constantly mitigate and compensate for, in an effort to prevent *social discord* from degenerating into *social conflict*.

Conclusion

When both the immediate impact and the lasting popularity of Machiavelli's work are considered, there can be no doubt that the Florentine theorist was ahead of his time: his unique contribution to political philosophy, in the form of republicanism founded upon harsh and unforgiving realism

remains as influential as it is controversial. It could be argued that the controversy of his work owes much to the popularity of the short, brisk and poignant *Prince's* overshadowing of his *magnum opus*, the *Discourses on Livy*. The latter work, a historical and conceptual analysis of republicanism, remained largely obscure, primarily due to its complexity, which still inspires vastly different and strongly conflicting interpretations of Machiavelli's thought.

144

The discrepancies between interpretations can, at least in part be attributed to a lack of central principle within Machiavelli *magnum opus*. Primarily a work of political theory, sociology and history, the lack of broader encompassing concepts in the *Discourses*, should be attributed not to his failure to grasp and realize the philosophical potential of his work, but to his lack of desire to do so, which is consistent with John Pocock's description of Machiavelli as a "complex and deliberately enigmatic writer" (Pocock 2010: 144). Nonetheless, I argued that the introduction of such a principle would allow us to see his work in a new light, enhancing our understanding of not only his work in general, but also of the various crucial concepts therein in particular.

The subtle, yet permeating influence of *social discord* serves as a strong foundation for its enactment as such a principle: while Machiavelli approaches it as the source of a single, albeit highly relevant development of republicanism, the introduction of numerous other institutions and concepts meant to reduce strife and adapt society to it can be traced back to *social discord*. Rather than affirming its position as merely the source of a developmental instance, this overarching influence presents a basis for arguing its status as the foundational principle of Machiavelli's republicanism.

Primljeno: 25. 11. 2014.

Prihvaćeno: 10. 12. 2014.

Bibliography

- Berlin, Isaiah (1980), "The Originality of Machiavelli", in *Against the Current: Essays in the History of Ideas*, New York City: Viking Press.
- Cabrini, A. M. (2010), „Machiavelli's Florentine Histories“, in John M. Najemy (ed.), *The Cambridge Companion to Machiavelli*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 128-144.
- Jean-Jacques Rousseau (1994), *The Social Contract*, Oxford: Oxford University Press.
- Kahn, Victoria (2010), „Machiavelli's Afterlife and Reputation to the Eighteenth Century“, in John M. Najemy (ed.), *The Cambridge Companion to Machiavelli*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 239-256.

- Machiavelli, Niccolo (1996), *Discourses on Livy*, University of Chicago Press: Chicago.
- Machiavelli, Niccolo (1998), *The Prince*, University of Chicago Press: Chicago.
- McCormick, John P. (1993), „Addressing the Political Exception: Machiavelli's „Accidents“ and the Mixed Regime“, *American Political Science Review*, Vol. 87, No. 4 (Dec., 1993), pp. 888-900.
- McCormick, John P. (2001), „Machiavellian Democracy: Controlling Elites with Ferocious Populism“, *American Political Science Review*, Vol. 95, No. 2 (June, 2001), pp. 297-313.
- McCormick, John P. (2003), „Machiavelli against Republicanism: On the Cambridge School's „Guicciardinian Moments“, *Political Theory*, Vol. 31, No. 5 (Oct., 2003), pp. 615-643.
- Pettit, Phillip (1999), *Republicanism: A theory of freedom and government*, Oxford: Oxford University Press.
- Pocock, J. G. A. (2010), „Machiavelli and Rome: the republic as ideal and as history“, in John M. Najemy (ed.), *The Cambridge Companion to Machiavelli*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 144-157.
- Rubinstein, Nicolai (2008), „Italian Political Thought 1450 – 1530“, in J. H. Burns, M. Goldie (eds.), *The Cambridge History of Political Thought 1450 – 1700*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 30-66.

Ivan Matić

Društvena disharmonija

kao temelj republikanizma u Makijavelijevoj misli

Apstrakt

Svrha ovog rada je uvođenje koncepta društvene disharmonije, na osnovu analize ranih poglavlja Makijavelijeve *Rasprave o prvoj dekadi Tita Livija*. Tvrdim da izvođenjem šireg filozofskog koncepta iz Makijavelijevog jedinstvenog stava da je nesloga između plebsa i senata učinila rimsku republiku slobodnom i moćnom (Machiavelli 1998: 16), možemo znatno da pospešimo naše razumevanje, ne samo originalnijih i kontroverznijih stavova u njegovom *magnum opusu* nego i njegove misli u celini. Pored toga, tvrdim da na osnovu analize ključnih momenata u okviru Makijavelijeve opservacije uspona i pada rimske republike kroz okvir *društvene disharmonije*, ovaj koncept može biti uspostavljen kao temelj njegovog razumevanja republikanizma, istovremeno kritikujući njegov opis naroda kao čuvara slobode. Konačno, suprotstavljam koncept *društvene disharmonije* konceptu *društvenog konflikta* – suptilna i naizgled zanemarljiva distinkcija, koja, prema mom razumevanju Makijavelijeve misli, ipak može da znači razliku između razvoja i prosperiteta republike, i njene prevremene propasti.

Ključne reči: Makijaveli, republikanizam, društvena disharmonija, društveni konflikt, rimska republika, plebs, senat, sloboda

Nikola Dobrić
Department of English and American Studies
Alpen-Adria-Universität Klagenfurt, Austria

On Some Problems of Meaning – Polysemy Between Sense Enumeration and Core Meaning Paradigms

Abstract *Polysemy is a semantic phenomenon which occurs when one lexical item has more meanings which can be seen as related to each other. It is to be distinguished from the other extreme pole of ambiguity, homonymy, which occurs when two or more unrelated meanings are by means of an etymological accident tied to the same orthographic and/or phonological form. Even though polysemy can be considered as a non-issue, since discourse easily solves all of the problems of possible ambiguity for use in everyday language use, accounting for it (in an systematic manner) in terms of how polysemy is represented in the mental lexicon and how to account for the criteria governing the meaning distinctions and the interaction of meanings, for example, is a challenge still not fully met. The paper first gives an overview of the existing theoretical accounts of polysemy which arose over the course of the last two centuries to meet one of the said challenges, namely how polysemy is represented in our minds. The discussion is followed up by a conclusion of the predominant and most plausible theoretical view on multiple meanings stemming from the presented philosophical, semantic, and cognitive frameworks and models.*

Keywords: *polysemy, ambiguity, cognition, language philosophy, semantics, prototypically, cognitive semantics, neostructuralism, generative semantics, lexical pragmatics*

146

1. Introduction

Polysemy is perhaps the most elusive semantic issue to account for and the following discussion seeks to outline, define it, and to place it within the acceptable theoretical framework of meaning. The task is made especially difficult by the fact that suggestions of how to deal with its unpredictable linguistic behavior vary from one theory to the other and even from one individual author to the next and have not yet come to a conclusion all agree upon. The first insight into the nature of polysemy, as is the case with most semantic issues, can be traced back to in Ancient Greece:

[...] all these terms we have selected are elements in the definable form; and nothing lacking, since any omission would have to be a genus or a differentia. [...] We must start by observing a set of similar-i.e. specifically identical-individuals, and consider what element they have in common. We must then apply the same process to another set of individuals which belong to one species and are generically but not specifically identical with the former set. When we have established what

the common element is in all members of this second species, and likewise in members of further species, we should again consider whether the results established possess any identity, and persevere until we reach a single formula, since this will be the definition of the thing. But if we reach not one formula but two or more, evidently the definiendum cannot be one thing but must be more than one. Besides, every definition is always universal and commensurate: the physician does not prescribe what is healthy for a single eye, but for all eyes or for a determinate species of eye. It is also easier by this method to define the single species than the universal, and that is why our procedure should be from the several species to the universal genera—this for the further reason too that equivocation is less readily detected in genera than in infimae species. [...]

Aristotle (Posterior Analytics, II.13, XXX)

Aristotle notes here that words can have more meanings and that such meanings have certain rules of denotation and reference, as well as a system of their appropriate distinction and description. Though this declaration can be considered as stating the obvious, the fact is, as is the case with most things we take for granted (such as breathing or standing upright), that accounting for multiplicity of meaning is not simple in either a theoretical or practical way.

147

This problem of multiple meanings was further pursued by other philosophers over the centuries and one of the most telling discussions can be seen in John Locke's *Defining Knowledge* (1975 [1689]) where he discusses the linking word *but* (Falkum 2011:11). The same word, or rather the critique of Locke's analysis of it, appeared in Gottfried Leibniz's *New Essays on Human Understanding* (1996 [1765]). Locke claimed that the lexeme *but* can be associated with different meanings and asserted that some of them seem wildly unrelated (consider the differences between e.g. 'on the contrary', 'except, save', and 'unless', to name only a few). Leibniz directly disagreed with Locke's assertions and taking a completely opposite stand argued that instead we should try boil down all of the uses of a lexeme (in this case *but*) to "a determinate number of significations" (Leibniz 1996 [1765]: III) and then offer up an all-encompassing paraphrase which would cover its entire semantic paradigm. Both of the standpoints expressed by the two philosophers are very significant as they worded what is, in the more contemporary discussion of polysemy¹, a major issue to date: the question should polysemy be seen as only a case of one very abstract and general meaning which is instantiated through specific communicative situations as various more specific but closely related extensions (Geeraerts

¹ Though multiplicity of meaning was yet not termed so, the actual term *polysemy* being coined by Bréal (1897) at the turn of the century.

1993). The discussion basically revolves around the issue of opposing views on organization of meaning. On the one hand there is the sense enumeration lexicon model of polysemy, which presupposes that a polysemous lexeme consists of different listed and stored meanings (the way words are usually presented in dictionaries). On the other hand we have the structure of the core meaning model which sees polysemous lexemes as being defined and driven by a one maximally general meaning which is constant and present in all of its extensions (illustrated here in Figure 1 below).

148

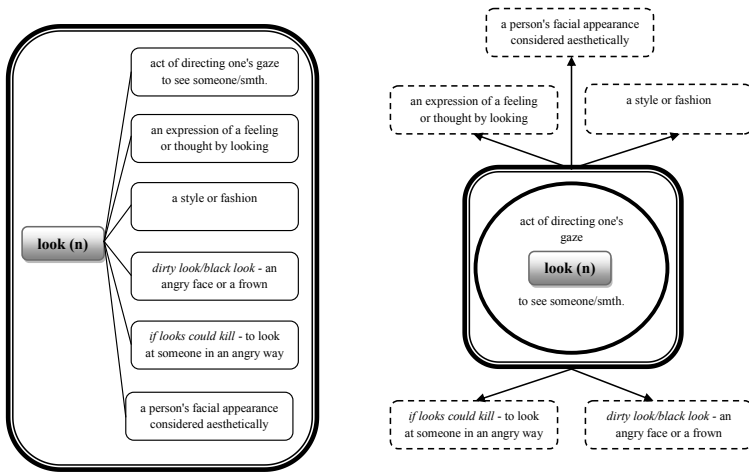


Figure 1. A rough example of the two different representations of polysemy – sense enumeration lexicon (on the left) and the core meaning representation (on the right).

This original problem of the representational structure of polysemy carried over to more linguistic (semantic and cognitive) considerations – namely whether word meanings should be observed as all either stored and listed in the form of a mental dictionary, as proposed by the sense enumeration idea, or as contextually derived from one very general sense, as seen by the core meaning approaches. Different linguistic frameworks proposed their collective observations on this problem and each view has had consequences not only on our understanding of polysemy but on our understanding of what lexical meaning is as well.

2. Structuralist representation of polysemy

The general view of the structuralist paradigm is that a complex structure of formal and definable semantic representations must be invoked in order to capture the complexities of the relations between the senses

within a polysemous lexical item, as structuralism feels is necessary for meanings in general. The basis of the entire approach to structurally defining meanings basically stems in its original form from the definitional practice (originally outlined by Aristotle in *Posterior Analytics*) which revolves around a set of necessary and sufficient conditions for a lexical item to be seen as denoting an object in the ‘real world’ – for example a set of semantic primitives such as FOR SITTING, SEVERAL LEGS, BACK REST being conditions representing the denotate *chair*. This sort of an intuitive approach can be interpreted further in light of polysemy in two ways and we can start by first adopting the core meaning of one single general and abstract meaning from which all other meanings are seen as contextually derived (Ruhl 1989). One major problem that arises immediately is that is practically impossible to provide minimally sufficient definitions which can cover all of the remote senses of certain (very polysemous) lexemes. Consider the following examples:

149

- [Example 1] Marina’s *look* was scrutinizing him.
- [Example 2] Marina’s *look* was very fashionable.
- [Example 3] Marina’s *looks* were admired by everyone.
- [Example 4] Marina had a *look* of utter amazement.
- [Example 5] Marina gave him an angry *look*.

It would be quite difficult to come up with a minimally specific definition which would encompass the senses of ‘directing an appraising gaze’ in [Example 1], ‘fashion or style’ in [Example 2], ‘physical appearance’ in [Example 3], and ‘expressing a feeling or thought’ in [Example 5], for example. That is why the more common interpretation within all formalist decompositional approaches was to see polysemy through the sense enumeration lexicon model (imagining each meaning of a polysemous word as separately stored and associated with its own set of necessary and sufficient conditions).

The first application of such an enumerative perspective of meaning coupled with a strong formalist modeling of polysemy can be traced to generativist semantics and to Katz and Fodor (1963) and Katz (1972). They introduced two crucial semantic regulatory features in the early generativist account of lexical meaning – *markers* and *distinguishers* – functioning under the direction of *projection rules*. The given features were meant to represent the speaker’s ability to decode sentential meanings on the basis of individual lexical meanings. *Markers* represent the semantic part of meaning (*bow* (noun) includes as a feature +PHYSICAL OBJECT as opposed to *bow* (verb) including –PHYSICAL OBJECT), and,

when applied to lexical ambiguity, are used to differentiate between homonymy and polysemy on the basis of semantic similarity expressed by the markers the given meanings have in common (Geeraerts 2010:102–103). However, the model did not function well because the *markers* cannot be seen as distinctive enough – for example, if we consider *bow* again and the two noun homographs it can be represented as: *bow* meaning ‘flexible strip of wood, bent by a string, for shooting arrows’ and meaning ‘the forward end of a vessel or airship’, we can see that both can share quite a number of *markers* such as for example +PHYSICAL OBJECT, +MADE OF WOOD, +BENT, +FLEXIBLE etc. Nonetheless Katz and Fodor’s (1963) model incited a lot of debate and opened the door for further formalist research, as well as, ultimately, for the emergence of a more cognitive and yet still very much formalist view of meaning. The first descendant group of formalist approaches includes some of the more prominent neo-compositional² methods: Wierzbicka’s *Natural Semantic Metalanguage*, Jackendoff’s *Conceptual Semantics*, Bierwisch’s *Two-Level Semantics*, and Pustejovsky’s *Generative Lexicon*.

First considering Wierzbicka’s definitions of senses incorporated into her sense enumeration model, the most widely discussed example is perhaps her outline of the conceptually fuzzy category of *fruit* (1985:229). As Geeraerts (1993:240–241) points out, almost every step in the proposed definitional process fails the test of generality – for example the NSM-proposed necessary and sufficient condition of ‘they have skin harder than the parts inside’ for something being ‘fruit’ is easily toppled by the example of a *strawberry* (which has skin as soft as the insides) or ‘they have a lot of juice’ by the example of a *banana* (which does not). Clearly meanings cannot be stored in our lexicon in such a manner as handling the insufficiencies of the conditions that are supposed to drive them would be impractical in language use and in language description.

Jackendoff’s neostructuralist approach to the sense enumeration lexicon modeling of polysemy has also been rejected as fully encompassing on similar grounds as Wierzbicka’s. Perceptual 3D information that structures the window of the given conceptual structure within conceptual semantic reasoning fail to account for all of the extralinguistic information contained within that conceptual window and clearly used in production

2 The term ‘neostructuralist’ was coined by Geeraerts (2010) and adopted here because it quite well describes the approaches encompassed by it – they are structuralist in a traditional sense but also bring novel aspects to their theoretical considerations. All other names of theoretical approaches are also broadly based on Geeraerts (2010).

and disambiguation of meaning. For instance, Geeraerts (2010:140) gives the example of Jackendoff's (1990:33–34) definition of *go*:

[Example 6] Jackendoff's (1990) definition of *go*.
 [event]→[event go ([thing], [path])]
 [event]→[event stay ([thing], [place])]
 [event]→[event cause ([thing], [event])]

The argument is that for verbs such as *run* and *jog*, apart from the given conceptual features which are also shared with, for instance, *go*, *trot*, *walk* or *plod*, one also has to use 3D perceptual knowledge to disambiguate, recreating from experience the speed and the manner of the movement, for example. Since their conceptual representations are the same (or similar enough) only perceptual knowledge can account for the fuzziness of *go* and other movement verbs listed here. However, the objection is that a lot of the information contained within *jog*, for instance, cannot be deduced from just additional perceptual information alone: the image of a jogger (within Western society at least) is usually of someone belonging to the middle or upper class, jogging involves something done in leisure time for physical fitness, it also usually brings to mind certain clothes and equipment, certain place where it is usually done (a park perhaps), and similar information (Geeraerts 2010:140). None of these information are accessible from the conceptual and perceptual windows defined thus by Conceptual Semantics. This decompositional approach also fails to satisfy the issues of generality, since a conceptual feature such as +LONG NECK referring to a duck, for instance, cannot be seen as primitive and general enough since it might exclude certain unrepresentative members of a category, such as a duck with a short neck perhaps (Geeraerts 2010:141).

The *Zwei-Ebenen Semantik* (Bierwisch 1987) is a modular neostructuralist theory which observes that the linguistic system in itself is composed of distinct autonomous modules – morphology, phonology, syntax, semantics, and the lexicon. It also models polysemy within its own version of the sense enumeration approach, imagining the lexicon as including and determining a given lexical item by its phonological, morphosyntactic, and semantic features (Pethö 1999:19–21). According to this theory polysemy is basically seen as underspecification on both semantic and conceptual levels resulting in the disambiguation process which starts with a logical form which is extracted from the semantic information of the constituent lexical items (Pethö 1999:22). The logical form is then connected to the conceptual level of representation which tries to

interpret the meanings by looking at a semi-determined family of concepts, being aided in that process by the extralinguistic context. This process of conceptual specification however fails to provide clear criteria of how appropriate readings are chosen both from the lexicon and from the conceptual system by the context.

One more notable sense enumeration neostructuralist methodology which actually stems from a close connection to computational linguistics is James Pustejovsky's (1998) *Generative Lexicon* which tries to modify the stored meanings conception of polysemy. The modification is to be found in a rich semantic structure constructed for each lexical entry. Out of several such rich semantic structures introduced within the approach semantically most relevant and unusual (due to the type of extralinguistic information propose as being part of the lexicon) is the *qualia structure* and the roles within it:

152

- the *constitutive role* provides information on what the denotate is made of, including any important parts of it – a *bicycle* is made of metal, has two wheels, etc.;
- the *formal role* distinguishes the denotate out of a larger domain – a *bicycle* is a vehicle, a means of transport;
- the *telic role* provides the denotate's function or purpose – a *bicycle* is used for transportation; and
- the *agentive role* outlines how was the denotate constructed or came into existence – a *bicycle* was constructed, made (Pustejovsky 1998).

The major issue with this approach is that the categories within the rich semantic structures are rather vague and very interpretative (lacking in solid criteria on how to select them) – for example, a *bicycle* can also be made of plastic or gold (*constitutive role*), and can also be used for exercise at home as well (*formal role*).

Casting a glance once more the formalist (atomistic) approaches to accounting for polysemy, several failures can be summarized. The first major drawback in the general view of polysemy which the given theoretical framework shows is in seeing meanings as all listed in an exclusively enumerative fashion (which is one of the major prerequisites of formalist models). This in fact is not a practically feasible option as we saw – first, it puts too much strain on the mental lexicon (being that meaning extensions of one lexeme can be seen as contextually infinite); and second, it reduces polysemy to pure accidental semantic arbitrariness

with apparently no links between the multiple senses tied to one lexeme. As we saw, various attempts to deal with this problem in a decompositional manner did not manage to arrive at a full account of polysemy. Among the insufficiencies the combined decompositional approaches display is the lack of any possibility to properly define lexical concepts, using any kind of proposed primitive semantic (necessary and sufficient) building-blocks. One more problem is here the inability of definitions to encompass the vagueness and the typicality effects of lexical concepts, thus failing to achieve general definitional adequacy in total. More flexible frameworks needed to emerge – those of cognitive semantics and lexical pragmatics (Falkum 2011).

3. Cognitive representation of polysemy

Cognitive semantics is a theoretical approach that tries to make peace between various extreme linguistic theories and semantic tenets (such as encyclopedic vs. linguistic knowledge, conceptual vs. lexical, etc.), and it does so in the case of polysemy as well (Dobrić 2010; Dobrić 2011). The approach takes what is the theoretical and practical middle ground and sees, in its later cutting-edge model, some senses as stored while others are understood as produced by the context and derived from other senses (Tyler and Evans 2003)³. It makes such an assumption by proposing a radically different view of word meaning than the decompositional approaches and is based in essence on the attested typicality effects (Evans and Green 2006:342–352). Prototype theory in cognitive sciences sees categories of knowledge organized around a prototypical representative of the given category, with members closer or further away from that center and a fuzzy border which in fact overlaps with other categories. Figure 2 gives us a simplified overview of the idea.

This model of cognition can successfully be superimposed onto lexical concepts. By doing so the cognitive semantic paradigm denounces the long standing need (stemming in essence, as we saw, from Aristotle) for sufficient and necessary conditions in the procedure of meaning demarcation and makes a clear break with attempts at formalization of meaning. The early cognitive model of prototypicality in polysemy suggested that meanings of a polysemous lexical item are organized around a semantic prototype with meanings closer to it being more prototypical than the peripheral ones (Fillmore 1982) mimicking thus the proposed

³ Though the early model actually represented a cognitive-based version of the sense enumeration lexicon (see for instance Lakoff (1987)).

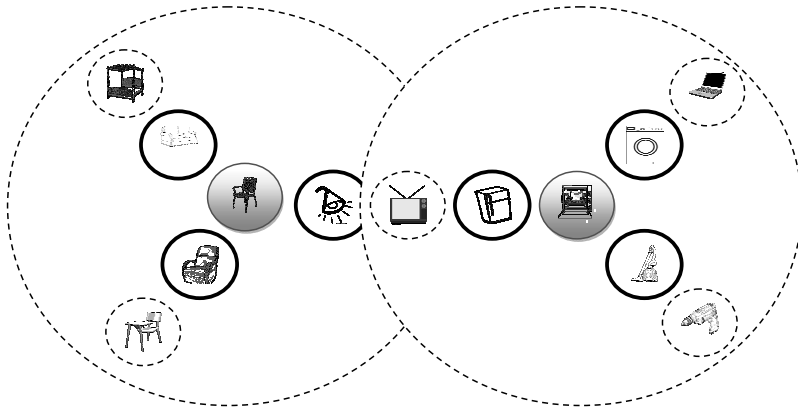


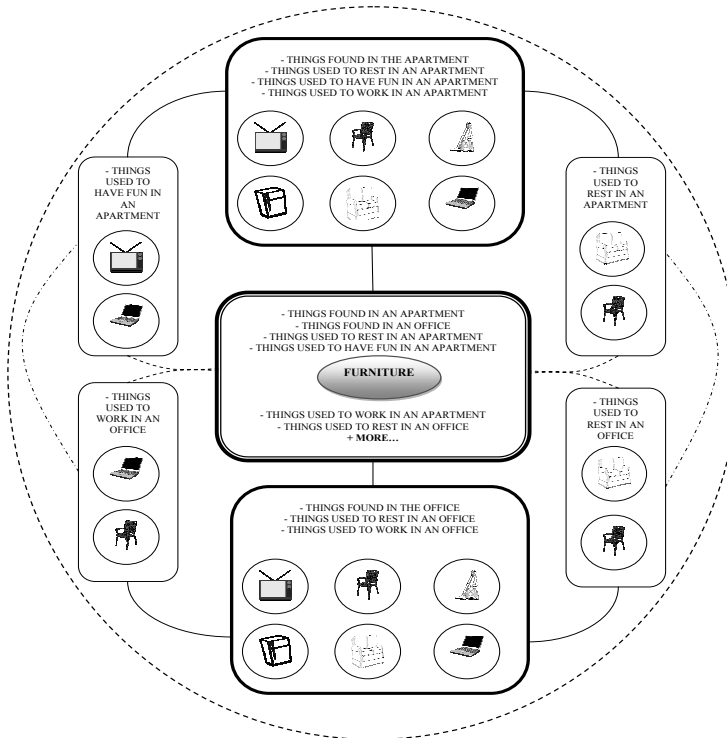
Figure 2. An example of overlapping categories of FURNITURE and APPLIANCES with the prototypes in the centers and fuzzy members at peripheries.

154

conceptual organization of our minds. One of the hurdles that this early model could not overcome was that it was unable to account for complex concepts – for example, a *budgerigar* can be considered a prototypical PET BIRD, but not a prototypical BIRD (being perhaps a *sparrow*) nor a prototypical PET (a *cat* or a *dog* sufficing in this case) (Fodor 1998:174). Another big theoretical insufficiency was the fact that many concepts lack a clearly attestable prototype, such as KNOWLEDGE or BELIEF. Furthermore, the fact is that people understand lexical concepts and their polysemous extensions without having to rely on prototypicality information, as, for instance, we can see with the example of the various meanings the abstract noun *knowledge* may have, all of which are easily disambiguated by as without having a clear idea of what a prototype of the category KNOWLEDGE would be.

The first alteration to this prototype model came from Lakoff (1987) and his claim that the real application of the family resemblance effects and prototypicality should be sought in the existence of more comprehensive and more complex patterns of general knowledge found in *idealized cognitive models* (ICMs). An ICM is a relatively well-entrenched system of experiences and knowledge that arises from them having to refer to a particular concept. There is no hierarchical gradation within the ICM and it is encyclopedic knowledge that highlights denotates as being more or less typical instances of a given category. Additional factors producing typicality effects are *cluster concepts* (Lakoff 1987:74) which are formed out of various different ICMs and the features that represent them, presence and absence of which characterizes one denotate as being closer to or

further from the totality of all ICMs in the cluster (Figure 3). This model of knowledge representation actually gave rise to the more contemporary cognitive semantic view of polysemy, though analyzed and presented in a myriad of variations and improvements – that of a *radial category* (Brugman 1988; Brugman and Lakoff 1988).



155

Figure 3. A simplified example of an ICM cluster of the concept FURNITURE.

Radial categories involve a central cluster concept which is combined with a number of extensions all representing certain variants of the given central ICM cluster. In this way lexical concepts could be seen as truly mirroring the conceptual organization of the mind and all word meanings are then to be understood as organized according to a prototypical central sense. Consider the following examples of the verb *look* as an illustration of radial categories in lexical meaning:

[Example 7] Filip *looked* at the page.

[Example 8] Filip *was looking* for the page.

[Example 9] Filip *was looking* through the book.

[Example 10] Filip *looked* after his little sister.

[Example 11] Filip *looked* the stranger up and down.

156

The idea is that all of these different senses can be seen as stemming from one prototypical sense (Figure 4) – assuming here for the sake of the example the sense ‘direct your gaze towards someone or something or in a specified direction’ seen in [Example 7] as the central reading – and all exhibiting different degrees of typicality, all together creating a meaning chain of attribute-related senses (Lakoff and Brugman 1988). Less prototypical senses are derived from more prototypical ones through various mechanisms of meaning extensions (such as metaphorization and metonymization), leaving some marginally connected senses to have quite different and at first glance entirely unrelated meanings – for instance, the sense ‘evaluate someone carefully’ seen in [Example 11] can be interpreted as a conceptual metaphor OBSERVING IS JUDGING embodying an extension of the physical act of observing realized in the assumed prototypical instance in [Example 7]. The problem with the methodology at this stage was still assumed that all of the meanings are stored in the mental lexicon. This has been criticized as unfeasible because it would entail an endless mental storage capacity of different senses in order to cover the full range of possible lexical concepts, which could be assumed as virtually unlimited through novel meanings.

Another big problem of the model presented like this lies in the absence of any criteria that can be used to discern one meaning from another, apart from subjective intuition. Having in mind all the given inconsistencies, there were several lines of improvements of the original ICM-based sense-enumeration radial model put in place.

The first thing to be modified in the ICM and radial category approach was to soften its perspective on the extent of senses understood as stored in the mental lexicon. Such a softened approach, as seen for example in the *principled polysemy* model (Tyler and Evans 2001), involves seeing two types of senses in order to avoid problems of the polysemy fallacy: as previously stated, there are the senses entrenched and stored in the lexicon and there are the ones pragmatically derived by context. The main perspective of the cognitive framework is particularly important because of its mediatory view on the representational issue in polysemy – some are readings of a lexeme which are allowed to be seen as more central and are stored in the mental lexicon, while some are attestably less salient (including here idiomatic senses) and permitted to be only contextual extensions of the more entrenched senses.

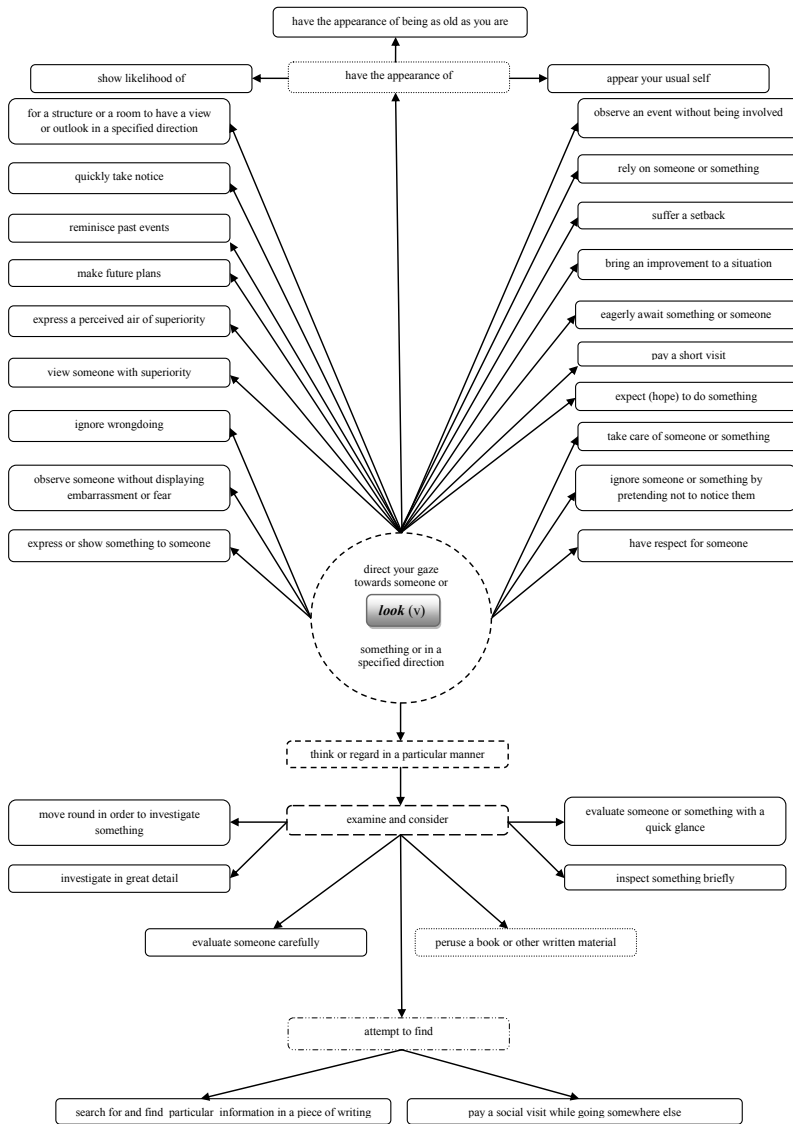


Figure 4. A simplified example of a radial category of the verb *look* (the links between the senses are arbitrary and are given here just for exemplification purposes).

4. Lexical-pragmatic representation of polysemy

We have seen formalist approaches to polysemy, imagining lexical meanings as all stored and enumerated in the mental lexicon and the cognitive approaches seeing them in a mediatory manner as partly derived from

one core meaning and partly stored. The other end of the extreme, a complete opposite of the sense enumeration lexicon, is to see all meanings as just a problem of reference and clearly deducible from the pragmatic context alone (Nunberg 1979; 1996). The highlighting of senses works both through linguistic deixis, but also through a process of deferred reference, which entails referring indirectly to another entity in close relationship with the intended referent which is then successfully identified by employing common knowledge, following from the notion of cooperative principles of communication (Pethö 1999:24). Other pragmatically-based theories build on such a representational image. One improvement was achieved by adding the theory of conversational implicatures (Blutner 1998) to the original pragmatic-based conception. Another addition, stemming from *Relevance* theory (Sperber and Wilson 1995), can be seen in accounting for polysemy and contextual influence by referring to the underspecification of intended concepts in the produced lexical concept which needs to be resolved through pragmatic inference processing (Figure 5).

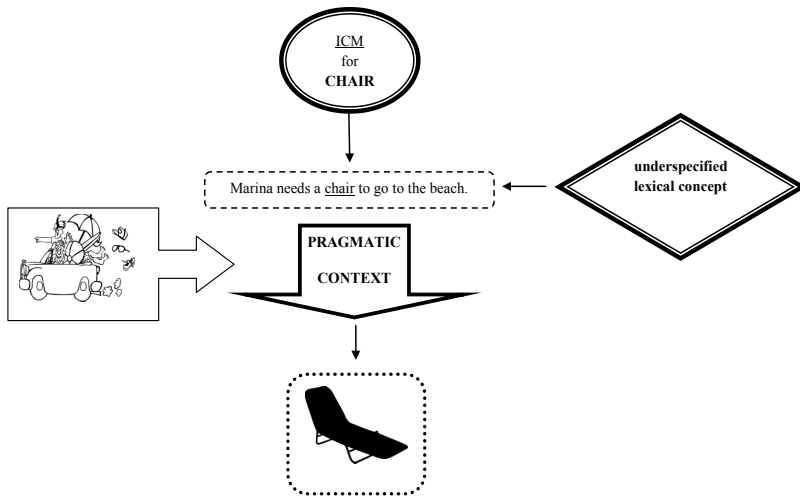


Figure 5. Simplified process of pragmatic inference according to Sperber and Wilson (1995).

Following from the experience of cognitive and structuralist paradigms, any extreme model (be it entirely enumerative or entirely core meaning) ultimately proves unattainable. Hence, the later lexical-pragmatic model does in fact acknowledge some senses as stored – those belonging to conventional polysemy, which it sees as etymologically evident. This softened pragmatic approach is then in itself very close to the less radical

cognitive approaches and can perhaps successfully lead is towards a meaningful potential model.

5. Discussion – how to observe polysemy

As can be deduced from the problems raised by the various theoretical takes on polysemy, it is indeed a very complex semantic issue. However, but perhaps the models and their elaborations could be distilled into a most probable (or the most supported) account.

Looking at the more traditional formalist approaches (namely structuralist, generativist and neostructuralist paradigms) the conclusion is that they cannot sufficiently explain, through their componential methodology, the various vagaries of lexical meaning. They fail at the definitional level, not being able to provide fully encompassing definitions of senses within a polysemous item; they also, for the most part, fail to account for typicality effects; they fail at the criteria level, the criteria not being clearly presented in the definitional practice these approaches stand for; and ultimately they by default fail in their sense enumeration approach to polysemy as well. A more appropriate account of polysemy, as well as of meaning itself, is then perhaps to be found in the cognitive semantic theory and lexical pragmatics. A mediatory approach which will allow for some senses of a lexeme to be recognized as more ‘important’ than others (and stored), but which will also acknowledge the evident semantic links between the multiple senses and allow for these senses to be extendable from the more core meaning(s) seems to be suggesting itself. If we take it as the most plausible model, we can examine and specify it further through its several more focused and more discretely described individual instantiations.

One such variation, bordering on radical pragmatics, can be found in Geeraerts’ (1993:288–262) conclusion on the inconsistencies of polysemy tests. He notes⁴ that the distinction between polysemy and vagueness cannot be clearly maintained due to contextual flexibility. Linking his reasoning to the lexical pragmatic model, Geeraerts (1993) proposes that meaning should rather be seen as a process – the process of meaning construction through context⁵. The family resemblance effects within an

4 Following Bosch’s (1979) reasoning which suggests reinforcing the distinction between vagueness and ambiguity by first identifying a bridging context bringing together given meanings.

5 This kind of approach challenges then the very possibility of objective lexical semantics since there seems to be no space left for objective meanings but rather only for contextual interpretations.

existence of a core prototype are preserved within this account though (evoking the *Vantage Point* theory of semantics proposed by MacLaury (1991)), where the context highlights the meaning necessary for the given domain rather than having it fixed in advance (Geeraerts, 1993:260).

160

A similar version of the mediatory approach to polysemy, only outlined in more detail, can be seen in Tuggy (1993). The idea, stemming in essence from Langacker (1987), is that cognitive schemas, as elaborated in concepts, exist in the mental lexicon to the extent to which they become entrenched through repeated usage. The better entrenched they are the more salient they become, occurring more forcefully and being activated more easily by the context (Tuggy 1993) – these are the stored meanings. If a schema exists, but is not salient enough, the lexical item is then polysemous, existing between full ambiguity (homonymy) and vagueness – the derivable meanings. The influence of context in meaning selection comes as a given within this cognitive model, as it is one of the major factors enhancing entrenchment, frequency of occurrence in the discourse determining the strength of subsequent contextual activation (Tuggy 1993:285–286).

One more relevant cognitive semantic interpretation is seen in Dunbar's (2001) critique of Geeraerts' (1993) and Tuggy's (1993) elaborations on the nature of polysemy and meaning. The assertion is that a clear distinction between ambiguity and vagueness can be clearly marked and specified within a cognitive model. Lexical concepts are seen as using encyclopedic knowledge in the creation of conceptual representation outlined by the given discourse situation (Dunbar 2001:11). Parameters within lexical concepts are sometimes specified by the concepts and sometimes vague, the choice of reading coming from background knowledge. Some of these concepts are stored separately by learning, accounting for the attested individually different numbers and types of concepts elicited from different people (Langacker 1987) and the different subjective levels of awareness of the relatedness between concepts. Since this conceptual history of acquisition and origins of concepts is not available consciously, people only engage in metacognitive reflection on meaning with the context as a knowledge background (Dunbar 2001:12).

Deane's (1987; 1988) approach departs from the cognitive model towards a more pragmatically-orientated theory, but still retains some aspects of the cognitive semantic view on polysemy. The starting point for this theory is also extralinguistic knowledge and it also sees, such as Dunbar (2001), a clear division between homonymy, polysemy, and vagueness. The point of departure is that the approach does not recognize any prototype model

within polysemy, which it sees as confusion between various aspects of meaning abstraction and a lack of certain semantic features stemming from encyclopedic knowledge (Deane 1987). Another later addition to this referential theory is the emphasis on the influence of context, stemming from *Relevance Theory* (Sperber and Wilson 1995) and notions of pragmatic attention (Deane 1987:148).

All of the outlined cognitively and pragmatically motivated models, they are (for the most part) centered around the view that a variety of meanings seen in polysemy are products of the context and disambiguated by looking at pragmatic reference (Dobrić 2013). They all, however, soften the contextual conditioning by the assertion that at core of the contextual extensions of meaning connected to one lexeme is a central prototypical meaning permeating in some (more or less opaque) manner through the entire polysemy spectrum of the lexeme. Polysemy and its place in accounting for meaning is then perhaps truly to be observed in a mediatory manner: some meanings are definitely more entrenched in our mental lexicon – they are acquired by children before any other members within a given semantic category; they are usually the ones that first come to mind and are produced first in psychological priming experiments; they are the earliest attested senses in etymological terms; they are also easiest to recognize and are hence perceptually most salient; and, since prototypes are products of earliest acquisition, they are also easiest to memorize (and hence fastest and easiest to elicit). These prototypical meanings are then surely stored and permanently and strongly linked to a given lexeme in our mental lexicons. Other meanings are less salient, some of them coming into being and disappearing regularly over time, some (an infinite number of them in fact) exiting in potentia, and all only retrievable through substantial contextual referencing. These are to be seen as not stored and only derivable (more or less concretely) from the mentioned more salient (prototypical) senses, though they do have an intrinsic possibility to, over time and sufficient use in the discourse, become efficiently entrenched and take their place as one of the stored ones.

Primljeno: 15. 7. 2014.

Prihvaćeno: 22. 10. 2014.

References

- Bierwisch, Manfred (1987), "Linguistik als kognitive Wissenschaft: Erläuterungen zu einem Forschungsprogramm", *Zeitschrift für Germanistik* 6: 645–667.
- Blutner, Reinhard (1998), "Lexical Pragmatics", *Journal of Semantics* 15, pp. 115–162.

- Bosch, Peter (1979). "Vagueness, Ambiguity, and all the Rest. An Explication and an Intuitive Test", in W. van de Velde and W. Vandeweghe (eds.), *Sprachstruktur, Individuum und Gesellschaft*. Tübingen: Niemeyer, pp. 9–19.
- Bréal, Michel (1897), *Essai de sémantique: science des significations*, Paris: Hachette.
- Brugman, Claudia (1988), *The Story of over: Polysemy, Semantics and the Structure of the Lexicon*, New York: Garland.
- Brugman, Claudia and Lakoff, George (1988), "Cognitive Topology and Lexical Networks", in S. Small G. W. Cottrell M. K. Tanenhaus (eds.), *Lexical Ambiguity Resolution*, San Mateo, CA: Morgan Kaufman, pp. 477–508.
- Deane, Paul (1987), *Semantic theory and the problem of polysemy*, Ph.D. Thesis at the Department of Linguistics, University of Chicago.
- Deane, Paul (1988), "Polysemy and Cognition". *Lingua*, 75: 325–361.
- Dobrić, Nikola (2011), "The Cognitive Approach to Translating Metaphors Revisited – the Case of Pure, Clear and Clean vs. Cist and Jasan", *Arbeiten aus Anglistik und Amerikanistik* 2(36): 99–117.
- Dobrić, Nikola (2010), "Theory of Names and Cognitive Linguistics - the Case of the Metaphor", *Filozofija i društvo* 21(1): 31–41.
- Dobrić, Nikola (2013), *The Theory and Practice of Corpus-based Semantics*, Gunter Narr Verlag: Tübingen.
- Dunbar, George (2001), "Towards a Cognitive Analysis of Polysemy, Ambiguity, and Vagueness", *Cognitive Linguistics* 12: 1–14.
- Evans, Vyvyan and Green, Melanie (2006), *Cognitive Linguistics: An Introduction*, Mahwah: Erlbaum.
- Falkum, Ingrid (2011), *The Semantics and Pragmatics of Polysemy: A Relevance-Theoretic Account*, Ph.D. Thesis at the University College London.
- Fillmore, Charles (1982), "Towards a Descriptive Framework for Spatial Deixis", in R. J. Jarvella and W. Klein (eds.), *Speech, Place, and Action: Studies of Deixis and Related Topics*, Chichester: Wiley, pp. 31–59.
- Fodor, Jerry (1998), *Concepts: Where Cognitive Science Went Wrong*, Oxford University Press.
- Geeraerts, Dirk (1993), "Vagueness's Puzzles, Polysemy's Vagaries", *Cognitive Linguistics* 4: 223–272.
- Geeraerts, Dirk (2010), *Theories of Lexical Semantics*, New York: Oxford University Press.
- Jackendoff, Ray (1990), *Semantic Structures*, Cambridge, MA: MIT Press.
- Katz, Jerrold and Fodor, Jerry (1963), "The structure of a semantic theory", *Language* 39: 170–210.
- Katz, Jerrold (1972), *Semantic Theory*, New York: Harper & Row.
- Lakoff, George (1987), "Prototype Theory and Cognitive Models", in U. Neisser (ed.), *The Intellectual and Ecological Bases of Concepts*, Cambridge University Press, pp. 63–100.
- Langacker, Ronald (1987), *Foundations of Cognitive Grammar 1: Theoretical Prerequisites*, Stanford: Stanford University Press.
- Leibniz, Wilhelm (1996 [1725]), *New Essays on Human Understanding*, edited by P. Remnant and J. Francis, Bennett Cambridge: Cambridge University Press.
- Locke, John (1975 [1689]), *An Essay Concerning Human Understanding*, edited by Peter H. Nidditch, Oxford: Oxford University Press.
- MacLaury, Robert (1991), "Prototypes Revisited", *Annual Review of Anthropology* 20: 55–74.
- Mure, Geoffrey (translator) (2007), *Aristotle, Posterior Analytics*, The University of Adelaide.

- Nunberg, Geoffrey (1979), "The Non-Uniqueness of Semantic Solutions: Polysemy", *Linguistics and Philosophy* 2: 143–184.
- Nunberg, Geoffrey (1996), *Transfers of Meaning. Lexical Semantics, the Problem of Polysemy*, Oxford: Clarendon.
- Pethö, Gergely (1999), "Die Behandlung der Polysemie in der Zwei-Ebenen-Semantik und den prototypentheoretischen Semantiken", *Sprachtheorie und Germanistische Linguistik* 9(1): 19–57.
- Pustejovsky, James (1998), *The Generative Lexicon*, Cambridge: MIT Press.
- Ruhl, Charles (1989), *On Monosemy: A Study in Linguistic Semantics*, Albany: State University of New York Press.
- Sperber, Dan and Wilson, Deirdre (1995), *Postface to the Second Edition of Relevance: Communication and Cognition*, Oxford: Blackwell.
- Tuggy, David (1993), "Ambiguity, Polysemy, and Vagueness", *Cognitive Linguistics* 4(3): 273–290.
- Tyler, Andrea and Evans, Vyvyan (2001), "Reconsidering Prepositional Polysemy Networks: The Case of *over*", *Language* 4(77): 724–765.
- Tyler, Andrea and Evans, Vyvyan (2003), *The Semantics of English Prepositions: Spatial Scenes, Embodied Meaning and Cognition*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Wierzbicka, Anna (1985), *Lexicography and Conceptual Analysis*, Ann Arbor: Karoma.

Nikola Dobrić

O nekim problemima značenja – polisemija između paradigme nabranja značenja i paradigme centralnog značenja

Apstrakt

Polisemija je semantički fenomen višeznačnosti gde su višestruka značenja jedne lekseme međusobno povezana. Razlikuje se od homonimije, drugog kraja semantičkog ambiguiteta, po tome što su u tom slučaju višestruka značenja jedne iste lekseme nepovezana i jedino produkt etimološke slučajnosti. Iako se polisemija može smatrati komunikacijski nevažnim fenomenom jer se rešenja za disambiguaciju leksema nalaze uvek lako dostupna u diskursu i kontekstu, sistematsko objašnjenje funkcionisanja višeznačnosti bazirano na jasnim kriterijumima nije jednostavno i još uvek predstavlja relativno otvoreno pitanje leksičke semantike. Rad prvo predstavlja pregled raznih teorijskih modela polisemije sa posebnim osvrtom na kognitivne aspekte višeznačnosti. Fokus rada je da predloži najutemeljeniji teorijski pogled na polisemiju koji se može zasnovati na postojećim filozofskim, semantičkim, i kognitivnim teorijama višeznačnosti.

Gljučne reči: polisemija, ambiguitet, kognicija, filozofija jezika, semantika, prototipikalnost, kognitivna semantika, neostrukturalizam, generativna semantika, leksička pragmatika

Tamara Petrović-Trifunović
Institute for Philosophy and Social Theory
University of Belgrade

Ivana Spasić
Department of Sociology
Faculty of Philosophy
University of Belgrade

Patriotism and Cosmopolitanism in Intellectual Discourse: *Peščanik and Nova srpska politička misao*

Abstract *Rather than being just abstract notions scholars write about, patriotism and cosmopolitanism are used by social actors in ongoing social life. Whether employed to name “us” and exalt the values of one’s own group, or to name “them” and stigmatize what the opponents stand for, the two terms have long served as potent discursive weapons in the struggle for various kinds of power in Serbia. While they retain some significance to this day, the peak of their intensive and consequential employment in public discourse occurred between 2005 and 2010. In this paper we aim to reconstruct the symbolic battles over the foundations of Serbian political community, based on critical discourse analysis of the discursive material produced by intellectuals and made public via Peščanik and Nova srpska politička misao media outlets.*

Keywords: *patriotism, cosmopolitanism, symbolic struggles, discourse, Serbia*

164

Introduction

In the literature, both cosmopolitanism and patriotism are contested and multifaceted terms.¹ Cosmopolitanism, to list just a few possibilities, can denote the sociocultural condition brought about by globalization; a philosophy promoting human brotherhood; a political project of international cooperation and global citizenship; a personal attitude of valuing difference; and a set of practices and competences in (multi)cultural consumption (Vertovec and Cohen 2002: 8–14). There are descriptive and normative aspects of cosmopolitanism and the distinction between the two is not always clear.² Similarly, there is a whole set of patriotisms (Virgili 1995), from the ancient Roman imperative of absolute dedication to the glory of the Republic or the Empire to the various modern forms. These in turn may hinge on either nation or state (ethnic and civic patriotism),

1 This paper is part of the project *Politics of Social Memory and National Identity: Regional and European Context* (179049) financed by the Ministry of Education, Science and Technological Development of the Republic of Serbia.

2 On the lack of attention to the social foundations of cosmopolitanism see Calhoun 2008.

sometimes retaining the old connection to militarism, sometimes replacing the latter with a more 'civilian' orientation towards promoting the community's wellbeing. The most discussed version in contemporary political philosophy is Habermas' "constitutional patriotism".

Although cosmopolitanism and patriotism are not always taken as opposites, cosmopolitanism generally indicates allegiance to the world community of humankind as against particularistic ties, so that it always involves a tension with moral obligations to one's local origins and group memberships (Lamont and Aksartova 2002: 2). This obviously can include the patriotic bond as well. Even if we allow that patriotism is not the same as nationalism – which is another long-lasting controversy – the question of how to combine it with cosmopolitanism, and whether this is possible at all, remains open.

To make things more complicated, in addition to being topics of philosophical reflection and theoretical debate, cosmopolitanism and patriotism are feelings and attitudes of real people in real social contexts, points of reference that guide them, for better or for worse, in their everyday and not-so-everyday actions. Of all the possible approaches to studying cosmopolitanism and patriotism developed in the social sciences and humanities, and there are many indeed, the one best suited to our purposes is what may be called the practice approach. According to this view, both cosmopolitanism and patriotism are not (only) ready-made analytic categories but social practices, discursive and nondiscursive, that social actors use in particular contexts which are defined historically, politically, and culturally. Their semantic substance, as well as their performative power, are shifting and context-dependent, because both cosmopolitanism and patriotism are (also) a kind of language actors use to communicate with other actors, in a given society, on the basis of a set of shared assumptions and participating in one or more ongoing social games.³

Taking Serbia as an example, patriotism and cosmopolitanism have been used quite directly, and explicitly, by participants in social and political struggles. Descending from the rarefied realm of theory into messy real life, the two concepts have become vivid labels for specific political positions, and groups of people taking them. Whether used to name "us" and exalt the values of one's own group, or to name "them" and stigmatize what the opponents stand for, patriotism and cosmopolitanism have long served as potent discursive weapons in the struggle for various kinds of

3 This understanding of cosmopolitanism is elaborated in Spasić 2011.

power in Serbia. While they retain some of their significance to this day, we shall argue that the peak of their intensive and consequential employment in public discourse occurred between 2005 and 2010.⁴

In this paper, we are interested in the symbolic battles recently fought in Serbia over the foundations of political community. Hence, instead of starting from precise definitions of cosmopolitanism and patriotism we are looking into the different ways the two notions are talked about in the public sphere. What does it mean to be a *true patriot* in Serbia between 2005 and 2010? Conversely, what does it mean to be a *true cosmopolitan*? What is the relation between the two positions in Serbian public discourse? What kind of *state* do the patriots acknowledge and strive for? On the other side, what precisely is this *world* that the cosmopolitans invoke so often? And from both positions, how is the relation of the state (Serbia) and the world described and prescribed? What is the place of *culture* in all that?

166

For analysis we selected two very prominent outlets for intellectual debate – the journal *Nova srpska politička misao* (hereafter NSPM) and the radio program and periodical publication *Peščanik*. They illustrate rather clearly the “patriotic” and the “cosmopolitan” position, respectively. The initial sample⁵ comprised five issues of NSPM which, according to their titles, could be expected to bear on the subject of the present analysis⁶ and the publication *Peščanik FM* (transcripts of the *Peščanik* radio program from 2005 to 2009). For the purposes of the present analysis, the sample was expanded to include texts posted at the *nspm.rs* website during this period, and *Peščanik’s Godišnji almanah (Yearbook)* collecting the key texts

4 Serbian society in the second half of 2000s was shaken by numerous struggles over the country’s foreign policy orientation on the outside, and over the bases on which to build the political community from within. During these years, the State Union of Serbia and Montenegro was dissolved; in 2008 the former Serbian province of Kosovo proclaimed independence; a new Constitution was adopted (2006); political parties oscillated continuously in their foreign policy, turning to the EU, then Russia, China, and countries of the former “Third World” (or even all of the above – as in the so-called doctrine of the “four pillars” of Serbian foreign policy promoted by the incumbent coalition government and the President Boris Tadić); the balance between (European) integration and nationalist isolation was tipped a few times.

5 The original data was gathered during the research for the Center for Empirical Cultural Studies of South-East Europe’s project „Social and Cultural Capital in Serbia“, funded by RRPP.

6 The issues are: *Kosovo and Serbia’s European identity, Democracy in Serbia after 2000*, the special edition *Cultural Policy in Serbia*, all from 2008, and *Culture and the Media in the (Post)Global Era* from 2010). One of the issues from the original sample, upon closer inspection, turned out not to be sufficiently relevant in terms of the research topic.

posted on the *peščanik.net* in the year 2008. The broadening of the sample was introduced in order to reduce genre imbalance, since the data representing the two ideological sides were initially not sufficiently comparable in terms of the kind of discourse they comprised. On one side (Peščanik), we had transcribed talks in a radio show, i.e. oral communication transformed into text, and on the other (NSPM) a scholarly journal publishing (more or less) regularly formatted papers. It is reasonable to suppose that the internal rules of the latter genre urged, but also enabled, the authors to present their argument more carefully and develop it more fully than was available to speakers at Peščanik, who acted in the heat of the moment. By including material from the two websites this asymmetry was somewhat reduced, but these methodological reservations should be kept in mind.

Nova srpska politička misao

167

The first impression gained by reading the articles published in this journal did not support the assumption that NSPM played a major role in reviving the concept of patriotism and introducing patriotic discourse into public debates. Patriotism as a concept almost never appears explicitly in the inspected journal issues, although it is referred to indirectly in some of the papers discussing cultural policy, democracy building, or the Kosovo problem. Cosmopolitanism on the other hand is brought up much more directly, most often in negative terms by attacking the *falsely* cosmopolitan *false* elite. However, bringing in the texts posted on the *nspm.rs* website changed the first impression considerably, as much more direct references to patriotism were patently there.

In the first quote we will be looking at patriotism is not explicitly mentioned but is hinted at in the idea that protecting national interests in Kosovo is a precondition for internal democracy and normality,⁷ as opposed to “pragmatic realism” (i.e. the claim that it is more reasonable for Serbia to comply with Western pressure and recognize Kosovo’s independence) which would result in bolstering authoritarian tendencies in society, encouraging corruption and making the legal system even more fragile.

By acquiescing to the right of force one can hardly achieve normalcy, democracy and stability, while pragmatic realists are pretending there is no dramatic incoherence between force and normality, un-law and democracy. (...) If the principle of force in the place of law is accepted

7 The trope of normality („normal country“, „normal life“) is often used by the opposing political camp, here represented by Peščanik discourse.

with no critical reflection, that is, on the basis of realism, which is nothing but consent to what is imposed, then internal authoritarian forces are also granted legitimacy (...) we shall witness selective and inconsistent implementation of law flourish, along with corruption, non-institutional pressures, extortion, shady deals along the lines of the internal structure of power. (Nakarada 2008: 14–15)

Here, normalcy, democracy and stability are placed at the side of the patriotic position (the one that maintains that Kosovo is and must remain part of Serbia), while pragmatic realism, as mere consenting to what is imposed (“with no critical reflection”) reinforces authoritarianism and debilitates the state. In some papers, the defense of national integrity of Serbia in Kosovo is interpreted as the assertion of Serbia’s European, transnational identity.

168

If we are to be equal from the viewpoint of EU countries, particularly its historical core, we have to learn how to work towards protecting our national interest the same way as they do, but also to strive to build a good system, to create a responsible state which serves its citizens, instead of treating them as subjects who are there for the government. Demonstrating our European identity, in the original sense of the term, when it comes to the protection of our territorial integrity is, without any exaggeration, also a question of defending our national identity. (Anđelković 2008: 134)

In defending Kosovo and Metohija⁸ Serbia has thus found itself in a unique historical situation (...) that the defense of its national identity is at the same time an act of defending European identity (...) The choice between Kosovo and Metohija and the European Union in the current political context is a choice between a conceptual foundation and concrete empirical model of national and transnational identity, on one hand, and getting lost in the hybrid virtual model of the Euro-American globalist individualism, on the other. (...) Moreover, the question of Kosovo and Metohija can only be understood [as] part of the struggle of a set of countries and diverse social groups against contemporary forms of Western hegemony. (Koljević 2008a: 26, 28)

Here we are already tracing a discursive strategy we are going to come upon many more times in our analysis. It is a more or less coherent integration of the adversary’s view into one’s own argument, with the effect of delegitimizing the rival’s position. In this particular case, by arguing that *defending the national identity in Kosovo means simultaneously defending the transnational identity through anti-imperialism*, that is, that *true patriotism is also at once cosmopolitanism*, the binary opposition national-transnational is pulled down, and the idea that Serbia’s EU accession is incompatible with insistence on a Serbian Kosovo, is

⁸ In the Serbian discursive context, using the phrase “Kosovo and Metohija” (instead of just Kosovo) is a linguistic marker of the “patriotic” position.

subverted from a rather unexpected angle.⁹ At the same time, instead of the “hybrid virtual model of Euro-American globalist individualism”, the “true” cosmopolitanism (understood as transnationalism) is linked to the struggle against Western hegemony.

The thesis that *true cosmopolitanism does not exclude patriotism*, and vice-versa, is put forward explicitly in a text on NSPM website:

The true patriot does not kill the cosmopolitan within their self, because cosmopolitanism does not exclude love of country. (...) Those who do not love their country will hardly fight for a more just international order. To be attached to one's family and nation is not evil, but rather a first link in the chain linking us together and leading us to general virtues. (...) No patriot will give up the ideal of protecting human rights, will not preach “my country, right or wrong!”, nor will s/he sow injustice by acting against the law. (Vasović-Mekina, internet)

On this view, patriotism is love of one's fatherland which ranks the same as attachment to family and nation, to that which is close to us, but all that together leads to general virtues. Only in this way, the author contends, can justice, international order and human rights be secured (patriotism = national interest + cosmopolitanism = democracy).

169

The argument that the national interest is an indispensable ingredient of patriotism figured in a 2007 debate on patriotism which unfolded in the media and was subsequently put together by the NSPM editors and posted at their website as a collection of texts. It was launched by Nebojša Krstić, then an advisor to the President of the Republic.

Slobodan Antonić and Đorđe Vukadinović [editors of NSPM], writing their columns in „Politika” [the most respectable Belgrade daily], always start from the axiom that Koštunica and the Government are hard-boiled patriots, while Tadić and his milieu are soft and, when their patriotism is concerned, rather suspect. (...) After a piece Vukadinović wrote, I asked him jokingly, where this certificate of patriotism is issued and to which counter one should go to get it, so that we from the Presidency may also have one! (Krstić, internet)

That same day, the NSPM editors responded:

No, Mr Krstić, we are not promoting anyone. Apart from three or four quite simple things, which we believe should be common to all citizens and officials of this country. And these are: common sense, truth, elementary honesty, and – elementary patriotism. (Vukadinović and Antonić, internet)

⁹ For the intersections of patriotism and cosmopolitanism, nation and democracy see also our analysis of “Third Serbia” (Spasić and Petrović 2013).

A contribution to the debate by the journalist Zoran Ćirjaković followed:

If Kosovo's independence is imposed in the future, i.e. recognized by the key factors in global politics, will the advocates of the acceptance of such a state of affairs be proclaimed unpatriotic? Or in other words, if the idea of "elementary patriotism" as something that ought to be "common to all citizens of this country" is introduced, does this suggest that the attitude to the future status of Kosovo is the measure of such patriotism? (...) If all the people who come out with opinions questioning the postulates of the official platform on Kosovo are to be proclaimed unpatriotic – and, as we know from recent history, from such a label it is only a small step to the label of traitor and to public lynching – this would be a huge leap backwards and would damage enormously the formulation of the national interest. (Ćirjaković, internet)

170

In the second quote we find a new formula: patriotism = national interest - fighting for Kosovo, which helps us, through the responses that ensued, to gain more insight into what patriotism and national interest mean for other participants in this debate.

Zoran Ćirjaković is asking if the attitude to the future status of Kosovo (and Metohija) ought to be the measure of "elementary patriotism" as defined by Mr Antonić and Mr Vukadinović. Of course it should. Can there be any other measure of patriotism for state officials but the defense of sovereignty and territorial integrity of the country they have sworn to serve? Let us leave aside for the moment that fact that (...) the constitution and laws of Serbia are respected as much as those of Zimbabwe. (...) Accepting aggression, occupation and forceful change of borders can be patriotism? How come? Where? Since when? (Malić, internet)

I would like to ask Ćirjaković one more thing – what is it that we should "patriotically turn to", after turning our back on what was ours in a most intimate sense, and has been stolen from us? To which values? (Pavić, internet)

Here we see that patriotism assumes the care for the national interest, which in this particular case necessarily involves the protection of Serbian sovereignty in Kosovo, the most intimate, central value of the political community we must not "turn our back on." Values are important indeed and in the next round of the debate Đorđe Vukadinović introduces new (and final) restrictions on what it means to be acting in an "elementary patriotic" way.

No, Mr Krstić, unfortunately, the vague mantra "we shall never sign the independence of Kosovo" but at the same time "we must by no means spoil our relations with our Euro-Atlantic allies" no longer suffices. These same "allies" have for years been working systematically towards making Kosovo an independent state, with justifications that insult elementary patriotism as much as elementary logic. (Vukadinović, internet)

So, when the whole argumentative chain is traced ending up in just two alternative options (Euro-Atlantic integrations OR keeping Kosovo within Serbia), there is really only one way out, in Vukadinović's opinion. We have thus arrived at the conclusive formula: patriotism = national interest = Kosovo.

Closely related to the dangers threatening territorial integrity is the danger threatening the concept of patriotism itself. This idea is put forward frequently by the authors on this side of the symbolic front. NSPM editor Slobodan Antonić begins his paper published in the scholarly journal *Teme* thus: "In Serbia today there is no word more slandered than patriotism" (Antonić 2008b: 713). To begin with, an individual's very right to freely express their (national) identity is challenged.

Daković's [the writer, a philosopher, is here responding to a previous statement by another philosopher, Nenad Daković] phrase „I ought to be a human being rather than Serbian or Hungarian” is appallingly authoritarian, repressive and insulting for all the people who in democratic systems have the right to freely express who and what they are. This is actually a clear example of attack on people's right to freedom of expression of how they understand their own identity. This approach implies that the people who say of themselves they are Hungarian, Serbian, Croat, Roma etc. are not human. Outrageous, sinister, and sad. (Divjak, internet)

171

Moreover, people who would want to nurture patriotism see themselves as the victims of the unpatriotic (civic) elite, which prevents them from acting patriotically and is annoyed by all that is national. In the two following quotes, patriotism is one more time described by words taken from the emotional register, as something intimate, a need of the individual to belong, in the cold modern world, by way of the feeling of national pride.

The Olympics is always a time of reinvigorated patriotism. Yet what happens in a country in which a part of the elite thinks that every patriotism is nationalism, and every nationalism fascism? In such a country the Olympics is one more opportunity to launch an attack on national symbols - from the anthem to the ways of saying hello (...) what comes next? Will the very name of the country be changed? Really, why should this country be called Serbia? Why not simply "Citizenia", so that everything may be perfectly "politically correct"? (...) Let this people feel its national pride, at least during the Olympics. This is neither "nationalism" nor "militarism". This is patriotism. And if someone finds this feeling alien, he or she should not spoil it for others. (Antonić, internet 2)

Other NSPM authors also have something to say about this denationalized elite. Reviewing the book by Slobodan Samardžić *Gradnja i razgradnja*

države (Building and Unbuilding the State), Bogdana Koljević refers indirectly to cosmopolitanism, delegitimizing its proponents, the “heteronomous elites”, in a twofold way: first, they are not legitimate representatives of the cosmopolitan elite – instead, they are pseudo-elites incapable of truly understanding the “world” (delegitimation of membership), and, second, they misconstrue their own role in cultural policy, which should consist in maintaining the connection to the “authentic cultural institutions” and promoting the specific traits of their own country (delegitimation of goals and values).

The author analyzes the phenomenon of „heteronomous elites”, as pseudo-elites whose activity boils down to mere mimesis of what is often wrongly taken to be “of the world”. At the same time, what the actions of these pseudo-elites lack is precisely a connection to the authentic cultural institutions of modern states – and this elite has actually been created for the purpose of countering at any price every national culture. (Koljević 2008b: 245)

172

The cosmopolitan pseudo-elite described in this way appears often in NSPM papers. Thus in the special issue titled *Cultural Policy in Serbia* we find it again, under the label “immature elites”, “missionary intelligentsia”, and in the comical character of the “provincial cosmopolitan”¹⁰.

Our society has (...) assumed some features of a “divided society” in which an immature elite uncritically, inauthentically adopts borrowed cultural patterns, holding onto the missionary intelligentsia, while “ordinary folks” –aware or not of such wholehearted adoption of imported forms of behavior which have not arisen spontaneously and are not adjusted to our cultural traditions – stands at the opposite side. (Gajić 2008: 142)

The pseudo-cultural stereotype is (...) nowadays embodied by the provincial cosmopolitan – a citizen of the world who sympathizes with everyone and anyone, except for his boorish neighbor who listens to folk music. (Kanjevac 2008: 53)

The legitimacy of the local cosmopolitan elite is attacked by pointing to its hidden (material) interests, and to alleged purpose of their activity in the media field, described as colonization – leading the rest of the population into cultural, ideological and moral slavery, while they themselves can afford the life of the “European middle class”.

Culture has here long been a “reserved domain”, a preserve in which the cultural elite in the capital decides the rules of the game. (...) From

¹⁰ The term “missionary intelligentsia” was introduced into public discourse by Slobodan Antonić in his 2003 text, where the term refers to dogmatic, exclusivist and rigid “civilizers” who do not think well of their own people and, by their irrational fixation on nationalism, obstruct the modernization of society (Antonić, internet 1).

the rest of society it only expects one thing – to supply enough money for all the “artistic projects” and for this elite’s comfortable life at the level of the European middle class. (Antonić 2008a: 180)

This is precisely the current functional importance of the Other Serbia.¹¹ (...) The easiest way to show the inquisitor to be right is for the victim herself to confess she is a witch. The easiest way to prove that the bombing of Serbia in 1999 and the occupation and secession of Kosovo were justified is for Serbs themselves to confess that they should have been bombed, occupied and parceled. (Antonić 2010: 218)

The false alternatives – „Europeans” and „patriots”, various numbered and branded „Serbias” – have been fabricated by media manipulation. (...) The basic, shared function of all of them is just one: to pull in the broad strata of the population into “Matrix”-type media-ideological “reeducation” (...) to squeeze out of them all the remaining emotions, consciousness and conscience allegedly tarnished by a “collective cultural backwardness”, and push them towards global horizons of emancipated external and internal slavery. (Gajić 2010: 39)

173

Cultural policy was the main subject of the above mentioned special issue of NSPM, a frequent topic of pieces posted on the *nspm.rs* website, and a special rubric. This brings us to one more field of symbolic contestation over dominant meanings and policies in Serbia: What kind of culture does this society need?

The protection of minority, regional or national cultures through affirming the right to cultural identity is a defense against any forced intervention into the authentic cultural substance, a defense against deformations and oppressions of national and minority cultures by the stronger, richer or more aggressive members of the international community. (Inđić 2008: 101)

A critical attitude towards the Europeanization of Serbian culture is also advisable. Entertainment is being aggressively imposed on authentic culture. Serbia cannot be an exception. But it must learn to distinguish some other things that are also European products: depravity, greed, violence, pursuit of dominance, mass culture. (Avramović 2008: 92)

The ideological atmosphere surrounding the studies of nationalism today seems to be trying to convince us that national culture should not exist at all, since it can no longer reflect any value that would be relevant in the modern or (...) postmodern world. (...) We should beware however that the empty space created by such exclusive renouncing of the national culture does not remain empty. (...) It is precisely mass, industrial culture that is the pretender to the throne of the supra-national culture. (Vladušić 2008: 126–127)

11 On the division of the Serbian political and cultural sphere into a “First” and an “Other” Serbia, as well as the shifting meanings of these labels, see Omaljev (2013), Naumović (1999), Prošić-Dvornić (2000), Spasić and Petrović (2013).

As can be seen, NSPM authors mainly propose the preservation of imperiled national arts and culture, that is, a cultural policy serving patriotic purposes and pursuing the goal of protecting an “authentic” culture from the invading mass, industrial culture, along with its protagonists – the uprooted elites, described above.

174

Summing up the main conclusions of the analysis of the NSPM corpus: although this ideological current was rather close to the government in power at that time, NSPM writers present their own values and opinions as being if not minoritarian (because they often speak in the name of the people) then certainly threatened. In the picture of Serbia gleaned from *Nova srpska politička misao*, a whole set of agents are imperiled: the state – by the problem of Kosovo, the society – by the colonizing pseudo-elites, culture – by the imperialist mass culture coming from the West; national identity is defamed, patriotism maligned. In this discourse, patriotism is mostly understood in an ethnonational sense, as love of and loyalty to the existing state understood as the embodiment of the nation, and a desire to protect the national interest. Cosmopolitanism is understood in a number of ways, sometimes in a more inclusive fashion (the true cosmopolitanism is patriotism, the two are not mutually exclusive but are connected), at other times more negatively (as cultural imperialism). The genuineness of the cosmopolitan identity of the rival group (the “missionary intelligentsia”, Other Serbia, pseudo-elites, transnational elites) is seriously disputed and their delegitimation is attempted on the basis of membership, values, and goals. The global framework is persistently invoked, with two opposing purposes – either to legitimate the patriotic position, or to present the latter as jeopardized by this same framework. Antiglobalism appears often, but what also appears are references to universal human values and the heritage of democracy in different parts of the world.¹²

Peščanik

While, as we have seen, in NSPM they think patriotism is menaced in Serbia, most participants in the Peščanik radio program say it is them who is menaced by such overdrawn insistence on patriotism.

¹² We should not overlook though the rather Eurocentric reference to “Zimbabwe” above, as the model of lawlessness. Since it is very unlikely (even if not impossible) that this comparison is based on factual knowledge of Zimbabwe the real country, “Zimbabwe” (sounds exotic enough) rather functions as a stereotypical shorthand for the violent and chaotic third-worldly Other. This is an indication of a disturbing presence of Orientalizing tendencies in Serbian political discourse – and at both sides of the symbolic divide, as we shall presently see.

The Serbian society has become hostage to non-transparent internal power, now embodied by Vojislav Koštunica, in which advocates of crimes or even criminals themselves come forward dressed in patriotic garb. (Prokić in: Peščanik FM 7, 2006: 432)

We are slowly sliding into a state that we know all too well from 1991, when every scum and scoundrel can say they are patriots and in this way become automatically a sort of aristocracy in this country. (Pančić in: Peščanik FM 9, 2007: 222)

For a long time already scavenger patriotism has been commonplace here. Still, one is really struck by how far some people can go. (Lukić in: Peščanik FM 12, 2008: 72)

What arises repeatedly in these quotes is pointing to the political continuity with the 1990s („advocates of crimes”, „criminals”, „scums and scoundrels”), and arguing that patriotic discourse is threatening the society („scavenger patriotism”, the society as „hostage to intransparent internal power” in patriotic guise). We see a set of strategies to delegitimize the proponents of patriotism at the other side of the symbolic divide. Throughout the five years of this radio program that we studied the drive to question the legitimacy of the bearers of the official patriotic discourse never subsided.

175

Sanda Rašković-Ivić [a government minister, from DSS] and Koštunica, and also Tadić to a degree, hold a monopoly on defining state and national interest. Why shouldn't I be entitled to say what the nation's and state's interest is? (Milić in: Peščanik FM 9, 2007: 12)

Wherever you look in Serbia, you'll find Matija [Bečković] and Dobrica [Čosić, two publicly prominent conservative writers, and representatives of the 'national canon']. I feel insulted when somebody claims to love my country more than I do, or more than anyone else. (Prokić in: Peščanik FM 9, 2007:83)

The true patriots are, in fact, at the other side – they are the ones who have been excluded from making decisions on the national interest, but who have actually done for their country much more than the usurpers and the monopolists.

I am really upset while I am speaking about this, because I do care that things begin changing here, while people who sweep all the problems under the carpet and justify that by saying they are siding with this people, so they won't speak badly of it, they should think about what they actually care about. (...) I think this is the main dividing line, between those who really love their country and people around them, and those who just want to be left alone. (Rak in: Peščanik FM 4, 2005: 265)

Yes, they are so generous they will tolerate as co-citizens even the ones who in their opinion are not patriotic, they won't harm them, right - but

only provided these people are forbidden to claim to love this country and to think they work in its interest. And when the final balance sheet is made, the ones who were nationally suspect will turn out to have done much more for this country, for this people, than the ones who were blowing their own trumpet all the time. (Dimitrijević in: Peščanik FM 15, 2009: 314)

Many speakers in Peščanik stress it is precisely them who „really love their country”, and therefore they reject the role of the “nationally suspect” and “traitors”.

And we traitors will one day, who knows, die all at once or perhaps emigrate. And the rest will starve to death, fantasizing about Kosovo. In this way the Church, Koštunica and the Army are leading the whole people to the brink of extinction. In this way we come to a situation that in fact people who are called traitors are at this moment the greatest Serbs living in this country, because they are the only ones who reflect in terms of the 21st century. (...) Really, I see myself as a much bigger Serb than any of the guys in those black cassocks [Serbian Orthodox Church priests] (...) although I do not shed tears every time Kosovo is mentioned. (Vidojković in: Peščanik FM 4, 2005: 376)

176

If the alleged traitors are the true patriots, then false patriots are actually traitors. While in NSPM dishonest intentions and hidden material interests are ascribed to the cosmopolitan elites, Peščanik similarly argues that the motivation of those who call themselves patriots is basically pecuniary.

There is one more reason why he [Koštunica] may now be taking the lead concerning Kosovo and injecting smaller or larger doses of madness and patriotism into the public. This is the privatization of the petrol industry. This was proven in the 1990s already – when big words are on the stage, a big theft is always behind. (Ostojić in: Peščanik FM 4, 2005: 320)

And when it comes to patriotism, I must say clearly – it is all just a sham. Whenever someone starts talking about patriotism, I reach for my wallet, to make sure it is still there. (Vasić in: Peščanik FM 9, 2007: 97)

Even if this is not so, the false patriots are the real traitors by virtue of the fact that they want to isolate their country from *Europe* and *the world*. Consequently, Peščanik’s formula is: patriotism = antinationalism + cosmopolitanism.

We have people who in the name of patriotism speak against Europe, but out of this same patriotism they work against their own country, because the country is lagging behind, it is becoming poor. Our country has been knocked out. And who did it – certainly not the tiny, miserable, marginalized globalists, they could never knock it out even if they wanted to. This country has been knocked out by its patriots. (Vegel in: Peščanik FM 4, 2005: 120)

I'm asking the nationalists – where is that patriotic pride? What is the measure of this dignity if it is not measured against something outside? I used to call them “nationalist gang”, but “nationalist traitors” is better. (...) When I see what they are protecting and what they are proud of, I feel sick. (Pešić in: Peščanik FM 12, 2008: 96-97)

True, not all speakers at Peščanik take pains to stress how much they love their country. Still, it doesn't mean they do not nurture emotions towards it and to the imperative to be loyal to it.

A couple of days ago, Velja Ilić [Construction Minister, from the ‘patriotic’ party bloc] accused us of hating the state. Yes, he is right, I hate this state. I hate the state in which the Prime Minister and the Finance Minister can say that Velja Ilić has achieved fascinating results (Lukić in: Peščanik FM 4, 2005: 9)

I am ashamed to have such a state, as it is now. How can I respect it? By no means. I rejoice at its failures because (...) that is a guarantee that some good things may happen in the future. Only when we get used to defeat, when we confront things, when we beat our head against the wall, when we come to our senses, then I imagine this country can become normal. (Luković in: Peščanik FM 4, 2005: 92)

It is assumed that I must love the same things they adore, while I feel I am in no obligation to love the coat of arms, the flag, the new kit for the national football team, Bishop Nikolaj [Velimirović], perhaps even Matija [Bečković] or Hilandar. As a citizen, I am obliged to stop at the red light, to pay my VAT (...) but I am not obliged to love the things they love and prescribe. (Živkov in Peščanik FM Vol. 7, 2006: 235)

All these quotes provide good examples of the struggle over defining the very concept of patriotism and over what it means to act in a patriotic way and in the country's interest. This must be viewed in conjunction with the normative visions of how the state should be and of the foundations on which to construct the political community. So even the speakers who didn't care to present themselves as Serbia's fans tended to limit their negative feelings to its current condition rather than extend it to Serbia as such (“I am ashamed to have such a state, as it is now”). And what should the state be like for Peščanik speakers to respect?

We still live in a nation rather than a state. (...) Let us see if we, precisely as Serbs, are capable of creating a modern, constitutional and legal state, which will place itself on a European road, rather than being pulled by strings to join regional and European integrations. Or else we shall remain in this condition of chaos and continuous conflict with others, with no coordinates enabling a normal life order, and the rule of law. (Pešić in: Peščanik FM 4, 2005: 44-46)

A state has or does not have value, not by being mine, but by being democratic or not. If the state is not democratic, it is bad, even if it be Serbian a hundred times. (Dimitrijević in: Peščanik FM 7, 2006: 254)

I really see the state as a service of its citizens. The state exists only so that we the citizens can live a more or less safe and comfortable life and for no other reason. It cannot draw its legitimacy by taking up a territory and that's the end of the story. (Ilić in: Peščanik FM 9, 2007: 298)

The interest of the state is the interest of its citizens, and these are, in a minimal sense, safety and justice. In democracies, affluence is perhaps the most important. In pursuing these interests, the government is accountable to the citizens, not to some imaginary ones who will never exist but to the existing generations. (Gligorov in: Godišnji almanah, 2008: 168)

178

What the speakers at Peščanik basically argue is that it is necessary to build a functional democratic state, which must not be integrated on an ethnic basis; moreover, instead of the national or state interest what really exists is only the citizens' interests (safety, justice, affluence). This position comes close to what is known in theory under the label of *constitutional patriotism*, unlike the ethnonational one we encountered in the discourse analysis of NSPM.

Furthermore, while the symbolic-geographic center of the authors represented in NSPM is in Serbia and Kosovo, and they look at the world mainly through an antiglobalist (or sometimes alter-globalist) lens, the Peščanik speakers are primarily oriented to Europe (=European Union) and the world (=the Western civilization). Just as the Serbia of Peščanik (ironically called "Citizenia" by Slobodan Antić) is different from the one that NSPM is talking about, so their "world" tends to be different. It is resolutely Western-centered and, for many speakers – although by no means all of them – it excludes the "uncivilized".

· These same people [the political adversaries] admire the Iranian culture. Iran is great for them, while the US is disgusting. I want to stress very clearly that when I say "civilized society" I mean Western Europe and the US. And whoever wants to argue the opposite let him or her pack their stuff and go to Saudi Arabia and experiment with civil liberties there, and we'll see what happens. (Stevan, student, in: Peščanik FM 15, 2009: 44)

In each Third World country there is a human group who is openly abused and who suffers. These countries that Koštunica and Vuk Jeremić [Foreign Minister] appeal to in the UN Security Council and General Assembly, they are not democratic countries, because their representatives have not been democratically elected in a free election. These are little local cannibals and tyrants who terrorize their own nations as well as religious, ethnic or racial minorities. (Samardžić in: Peščanik FM 12, 2008: 50)

The factors of the success of our Western civilization are: Christianity, optimism, science, liberalism, individualism. When we compare this to ourselves, it's a disaster. Instead of optimism we have defeatism,

instead of individualism populism, instead of economic growth we have calamity, and instead of science we have tribal beliefs. This shows us what a huge job is awaiting us when we say – Europe. (...) We are in a big trouble and I want to believe in the ideas that are to be credited with the unparalleled success of our, Western civilization. (Prokić in: Peščanik FM 12, 2008: 108)

In the last quote the thing to note is that the speaker identifies simultaneously with Western civilization (“our Western civilization”) and with a particular society (“when we compare this to ourselves”, “what a huge job is awaiting us”), which illustrates very well the position of the politically engaged Peščanik speakers, who claim they want to do something for their country. In order for them to act in accordance with their views, they must fight for the identity of the political community they belong to and reappropriate the meaning it has been assigned. By strategically doubly emphasizing that the Western civilization is *our civilization* from which we have fallen, but into which we ought to return, both the fundamental definitions of the nature of the society and the policies that should be pursued accordingly, are redefined at once.

179

Isolation from Europe and the world which was in force throughout the 1990s but continued also during the better part of the 2000s is the crucial societal problem identified by the Peščanik speakers. In their opinion, the fact that cosmopolitan, universal values are not firmly rooted in the population detracts from the moral quality of the Serbian society from within (cosmopolitanism = democracy).

We are so terribly focused on ourselves. Just have a look at our newspapers and see how much space internal politics takes up, and compare that to foreign news. (...) We have shown ourselves very insensitive also on the example of the tsunami that took away so many lives. This is all so far away from us that even this elementary human solidarity has been suppressed – it didn't happen to us, so why worry. (...) I don't know if the protracted isolation is the reason that we are no longer aware of being part of humanity. All this creates xenophobia, racism and nationalism, even Nazism. (Rakić-Vodinić in: Peščanik FM 7, 2006: 106-107)

This historical backwaters we live in is in fact political backwaters, it concerns values. Here a system of values was constructed, in that spasm of fighting against the whole world during the 1990s, resulting in a kind of hedgehog attitude which does not allow any universal human values to penetrate this society. And we have grown accustomed to this isolation. (Popović in: Peščanik FM 15, 2009: 158)

The *We* often invoked in the Peščanik discourse is also rather interesting and deserves closer inspection. It tends to include (although in negative terms) all members of the political community (understood as either the Serbian nation or citizens of Serbia) juxtaposed to the world with which

they are compared. In other words, the We is usually not limited to just “one’s own side” in the symbolic battle. If we followed the methodological suggestions of critical discourse analysis, especially van Dijk’s “ideological square,”¹³ we would be at a loss: this group of, let us call them “internal outsiders,”¹⁴ seem to be employing a novel strategy, a *strategy of negatively representing one’s own group* which Van Dijk’s methodological device does not allow for. This kind of strategy is, no doubt, characteristic of the “missionary intelligentsia”, to use the term coined by the rival camp. Yet instead of insisting on this group’s “badmouthing their own people” as NSPM writers are fond of doing, it is far more interesting to note that by constructing a We in this way the Peščanik speakers actually self-identify as primarily members of *this* political community rather than voluntary outlaws from it. Due to the deep identity cleavages in the Serbian society (Naumović 2005), this is not always readily perceived. Moreover, such self-positioning may be related to frequent emphasizing of their own patriotism on this side of political divide as well (“*And I really see myself as a much bigger Serb than any of the guys in those black cassocks*”) in the struggle to define the bases on which to effect political integration.

Hence this type of identification can be said to involve two different ranges, or two degrees of „We”: a larger, more encompassing **WE** (the political community), and a more restricted, ideologically delimited “we”. The formula goes as follows: **WE** = we + they.

Of course, there are other types of self-identification in Peščanik discourse as well. Quite often the more ordinary Us vs. Them situation is present, deploying the usual discursive strategies of positively representing one’s own group while negatively representing the opponent. In this case the We is more narrowly defined, while They are described in more concrete terms. In the following examples, They are the “new young” – the xenophobic generation growing up since the 1990s, or, alternatively, “ordinary Serbs”:

This is the generation that cannot get out of this country. You cannot turn Serbia into a Native American reservation, as Europe has done, and then expect that these kids won’t be xenophobic. Of course they

13 According to van Dijk (1998: 267), the overall strategy of ideological communication consists of the following main moves, constituting the ‘ideological square’:

1 Express/emphasize information that is positive about Us.

2 Express/emphasize information that is negative about Them.

3 Suppress/de-emphasize information that is positive about Them

4 Suppress/de-emphasize information that is negative about Us.

14 Naumović’s (1999) complex matrix of intersecting dimensions that define the relation of the cultural analyst to the culture s/he is studying, ranging from „double insider“ to „double outsider“, could be very useful here.

will be xenophobic, how can they not be when a whole generation has had any possibility of comparing itself to others taken away. (Prpa in: Peščanik FM 4, 2005: 365-366)

We are talking about the young not being able to travel, but whether the young really want to travel is questionable. I think a good survey would yield devastating results. What is creating their value system, their criteria, the public figures they identify with – all that is irrelevant outside of the very narrow confines of the milieu they live in. (Medenića in: Peščanik FM 12, 2008: 179)

It's like a Serb doesn't need to go abroad at all. He has gone nowhere, met nobody, but still he knows everything. (...) They don't watch TV, don't learn languages. What would they need languages for, when they speak Serbian? (Luković in: Peščanik FM 9, 2007: 140)

Whether this group is described in relatively mild terms, as in the first quote, or the speaker clearly takes his/her distances, depicting them in extremely negative light like in the other two, the isolation from, ignorance of, and a basic incompatibility with the world are seen as being at the heart of the problem. As long as They are that way, of course the World will treat Them, that is, (again) “US” in the larger sense.

181

You can't leave young kids alone in the house, they'll do all the crazy things that come to their mind. (...) So the international community knows it and now behaves like a custodian. (Babić in: Peščanik FM 4, 2005: 275)

The world no longer cares how we live, what we are doing. (...) They look at us as a sort of mental hospital, and what the lunatics do inside doesn't matter, what matters is that they do not leave the building. (...) And now we are talking inside this building, we are talking about how to organize life here, if we can have it a little bit better. But we can't go out, they won't let us. (Luković in: Peščanik FM 4, 2005: 89)

The policy of conditioning was the best thing that has happened to Serbia. (...) But they used up all the trumps in their, I won't say pressure, but influence on Serbia. I like the phrase “steering Serbia” the most. (Milić in: Peščanik FM 9, 2007: 11)

I think it important that Europe has realized that we desperately need help at the moment, the difference between the pro-European forces and these backward guys is just a couple of points in our favor [in 2008 elections], so that they simply must offer us some support – or else Serbia will sink. (...) We should be treated in a way like a retarded person, very slowly and carefully. (Srblijanović in: Peščanik Vol. 12, 2008: 188)

The wealth of metaphors used to describe the attitude of the World to “US”, as well as *our image in this world* borrowed from the psychiatric register (lunatics, immature children, retarded, ought to be steered) witnesses to what extent the isolation from the world is a sore point for the speakers whose identity is founded importantly on reference points

located outside the society they feel they only belong to by chance of destiny. This is also a reflection of political positioning towards the state policy to which, whether proclaiming themselves patriotic or not, the Peščanik speakers refuse to be loyal.

In this section we have talked about the relation of Peščanik speakers to the world, universal values, Western civilization and forms of social order and political action within these frameworks, all of them in concurrence with cosmopolitanism. However, leaving aside societal macro-structures and state policies, the discourse of cosmopolitanism as the identification of a particular individual, rather than the whole society, appeared very rarely in the data, just in a couple of instances. We are quoting all of them here for purposes of illustration.

182

I had a dream of sitting in a Starbucks Coffee Shop at Terazije, in the place where of course it is not actually there, and have an espresso with milk. Then someone gives me a book, the history textbook for the 8th grade of elementary school. The author is Radoš Ljušić, and Legija is on the cover. (...) Is this dream completely crazy? (Kuzminović in: Peščanik FM 7, 2006: 363)

It is quite normal that people who don't travel, who don't meet other people's values and way of life, close upon themselves over time. I know it from my own experience. It was enough for me not to travel for a couple of years in the early 1990s to begin thinking and acting like a DSS official. (...) But when after 1996/97 I resumed traveling, I went back to the times long past, when I lived in this pathetic, shabby Belgrade trying to emulate the life lived in Paris, London or California. In this way, I came back to myself. (Samarđžić in: Peščanik FM 9, 2007: 340-341)

I was raised and live as a cosmopolitan. (...) I will tell you a lovely anecdote (...) One day, I was in Germany, me and my three friends decided to go for a dinner. There were four of us, and the Serbian, that is, me, represented Europe. The European pariah was Europe in this combination, because one friend was from Brazil, the other from South Africa, and the third from India. Four continents. And our racial structure was very politically correct, because the South African was white, while the Brazilian was of Chinese background, so it was total mess. And so we entered one of those authentic German taverns in which a dozen German soldiers were sitting, bald-headed macho types, half of them in uniform. We were talking in English and they started to mock our English, provoking us for our multiculturalism. It was the most wonderful feeling, to be, as Serbian, in company with an Indian and a Chinese, and face threats from German nationalists in the midst of the developed European Union. A heavenly feeling, I must confess. (Medenica in: Peščanik FM 12, 2008: 183)

The speakers report strong emotions of joy („in this way I came back to myself”, a „wonderful”, „heavenly feeling”) caused in them by personal cosmopolitan practices, real or imagined. But here again, in the subtext there

is the implication that these people have realized these practices *in spite of Serbia*, or that Serbia is the cause of their failure to happen – even the dream of such a banal thing as a *Starbucks* at Terazije was spoiled by the appearance of Radoš Ljušić and Legija which turned it into a ludicrous nightmare.

Conclusions

Closing our analysis, let us compare more systematically the discourse of Peščanik to that of NSPM, particularly the ways patriotism is treated in the two. Just like NSPM authors, Peščanik speakers also present their values and views as threatened: they are the ones under attack, besieged and repressed by negative forces which do not wish well to either democracy or the Serbian society. Then, references to patriotism abound, and there is a kind of self-vindication through claims that *they* are the true patriots. The idea of patriotism as such is hence not renounced but its content is redefined, by suggesting new meanings to the term to replace the ones found too suspect of nationalism. Conversely, the concept of national interest hardly ever figures in the discursive constructions of the political community in Peščanik. Patriotism for them does not imply loyalty to the state as it is and uncritical promotion of its interests, but the construction of a high-quality, democratic state which would serve citizen interests. In other words, while in NSPM texts patriotism is seen as working towards preserving the given state (the issue of Kosovo is of foremost importance here), in Peščanik the state is yet to be built (through integration in the EU and the “world”).

183

As much as NSPM talks about Kosovo, so Peščanik speaks of the world. Yet the main actors in these stories are not speakers themselves as individuals, but the Serbian state (or nation, or society) and international institutions. This cosmopolitanism is, so to speak, more political and collective than cultural and personal. The relation of Serbia to the world is likened to the relation of a bad pupil to a sometimes strict, sometimes benevolent teacher who is there to help the pupil. Integration of the Serbian society with the world is seen as a way to its recovery and moral healing. Hence genuine patriotism is actually cosmopolitanism.

To sum up, the two discourses *both* include the notion of patriotism as their major ingredient, although it remains more prominent in NSPM,¹⁵

15 To use the sociological jargon, in NSPM patriotism figures as an “independent variable”, while in Peščanik it is more of a reactive, “dependent variable”. Also, the solemn, humorless tone in which patriotism is discussed in NSPM (but generally not in Peščanik) suggests it is something the writers take very seriously.

with two different understandings of its (“true”) meaning. One, espoused by NSPM, centers on the nation and the state, viewed as the embodiment and safeguard of the nation. The ethnonational substratum of this understanding is visible in continuous references to “the Serbs”, Serbian history, qualities, achievements, and rights. Kosovo is so significant not just for having been legally part of the state territory but because it is considered the cradle of Serbian identity. Yet this ethnonationalism is not all there is. The NSPM discourse also takes pains to include legal arguments, including international law, to affirm its support for the values of human rights, equality and interethnic tolerance. It never openly questions minority rights (all “authentic cultures” ought to be promoted, not just the Serbian one) nor attacks individualism as such (only the selfishness of “missionary intelligentsia”). In this sense the ethnonational substratum is complemented by elements of something akin to “liberal nationalism” (Tamir 1993). The way cosmopolitan motifs are weaved into the position of NSPM (Serbia should join the community of nations as an equal member, by remaining distinct, proud and mindful of its interests just as the great nations are) also conforms to the liberal nationalist image of the world as a mosaic of more or less self-contained nations.

The Peščanik construction of patriotism, on the other hand, comes closest to “constitutional patriotism”, especially in the version recently proposed by Jan-Werner Müller (2007). Constitutional patriotism is generally the allegiance to the political community based not on shared “blood” ties, historical destiny, cultural traditions or even territory, but on the democratic values enshrined in the Constitution and warranted by democratic institutions. While the values to which allegiance is pledged are basically universal, attachment is concretized to *this* state, *this* democratic system, *this* Constitution. Therefore constitutional patriotism is rooted rather than uprooted, has an important particularizing aspect, but does not rule out – it rather invites – critical reflection, ambivalence, irony, and doubt. What makes Müller’s explication close to our case is, among other things, his stress on the role of the emotions: while “ordinary” (ethnic, national, liberal-national) patriotism is founded on the simple feeling of pride, constitutional patriotism is sustained by a host of diverse emotions, such as shame, indignation, spiritedness, anger, and guilt (Müller 2007: 62). We have found many instances of such feelings in our data.

For Peščanik speakers, although patriotism – defined in this critical and reflexive way – is important, it is still true that cosmopolitanism is even

more so, retaining the status of central reference point for their identity construction. Yet, their “world” is understood in a rather impoverished way, as basically reduced to Western Europe and North America. Although they undoubtedly seek to transcend the national context by reaching toward the universal, this universalism is not always upheld with consistency.

After reading the two sections of our analysis one gets the impression that they provide two completely different pictures of the Serbian society in the early 2000s, the basic principles of integration of its political community, and the course of future policies. It seems at times that what these two loose intellectual circles share are only the formal discursive strategies they employ (the most prominent being insistence on self-victimhood and presentation of oneself as being threatened, real or feigned integration of the opponent’s view into one’s own, and various strategies of delegitimation), but otherwise any rapprochement is ruled out, as long as the ones talk about interests of the nation, and the others about European integration.

185

Yet this symbolic confrontation, coming out so clearly in the results of our discourse analysis, has in the meantime been rendered much less irreconcilable with the currently ruling Serbian Progressive Party (SNS), combining in its rhetoric almost all the elements identified in this analysis, at both sides of the symbolic divide and including the subtleties of their mutual play of legitimation and counter-legitimation. They are pro-European in foreign policy, yet do not forget the national pride; they foreground the “interest of the citizens” yet it somehow always coincides with the interest of the state (and the latter, of course, with the interest of the Party); the coalition government in which they were the strongest partner stepped the long-tabooed line of engaging in direct negotiations with the Kosovo authorities, thereby practically recognizing the independence of the former Serbian province; their cultural policy is conservative and old-fashioned, yet Serbianness is publicly promoted not significantly more than was the case while the Democratic Party was dominant; the list could be continued, but this much suffices to outline the strange ways of symbolic battles in the Serbian public space at this moment. It will be more than interesting to continue following the story into the near future to see whether any new forms of symbolic contestation will be taken upon or new lines opened in the days to come.

Primljeno: 20. 11. 2014.

Prihvaćeno: 9. 12. 2014.

Sources

- Anđelković, Dragomir (2008), "Kosovo kao ogledalo evropskog identiteta Srba", *Nova srpska politička misao* XVI (1-2): 121-136.
- Antonić, Slobodan (2008a), "Kulturni rat u Srbiji", *Nova srpska politička misao*, special edition: 165-182.
- Antonić, Slobodan (2008b), "Patriotizam danas", *Teme* 32 (4): 713-729.
- Antonić, Slobodan (2010), "Kako su nas linčovali", book review of *Etika zapadnih medija* by Slobodan Vuković, *Nova srpska politička misao* XVIII (1-2): 213-219.
- Antonić, Slobodan, "Misionarska inteligencija u današnjoj Srbiji", (internet 1) available at: <http://www.nspm.rs/politicki-zivot/misionarskainteligencija-u-danasnjoj-srbiji.html?alphabet=l> (viewed 1 March, 2014).
- Antonić, Slobodan, "Srbija ili građanija", (internet 2) available at: <http://www.nspm.rs/kolumne-slobodana-antonica/srbija-ili-gradjanija.html> (viewed 1 March, 2014).
- Avramović, Zoran (2008), "Kulturna politika u Srbiji – između konceptualizacije i prakse", *Nova srpska politička misao*, special edition: 83-97.
- Ćirjaković, Zoran, "Reakcija na polemiku Krstić – Antoniće/Vukadinović", (internet) available at: http://starisajt.nspm.rs/koment_2007/2007_cirjakovic1r.htm (viewed 24 February, 2014).
- Divjak, Slobodan, "Antiliberalni autoritarizam i govor mržnje", (internet), available at: http://starisajt.nspm.rs/prenosimo2006/2006_pol_divj2.htm (viewed 1 March, 2014).
- Gajić, Saša (2008), "Problem srpskog kulturnog identiteta", *Nova srpska politička misao*, special edition: 133-144.
- Gajić, Saša (2010), "Mediji, identitet i prikazivanje društvene stvarnosti („Matriks“ počinje da se ruši)", *Nova srpska politička misao* XVIII (1-2): 31-42.
- Indić, Trivo (2008), "Politika kulturnog identiteta", *Nova srpska politička misao*, special edition: 99-105.
- Kanjevac, Dragana (2008) "Srpska kulturna politika: paradoks ili oksimoron", *Nova srpska politička misao*, special edition: 51-55.
- Koljević, Bogdana (2008a), "Kosovo i Evropska unija: pitanja identiteta i demokratije", *Nova srpska politička misao* XVI (1-2): 19-32.
- Koljević, Bogdana (2008b), "Za državu" - prikaz knjige Slobodana Samardžića "Gradnja i razgradnja države", *Nova srpska politička misao*, XVI (3-4): 242-246.
- Krstić, Nebojša, "Uverenje o patriotizmu", (internet) available at: http://starisajt.nspm.rs/koment_2007/2007_krstici1.htm (viewed 24 February, 2014).
- Lukić, Svetlana and Svetlana Vuković (eds.), (2005) *Peščanik FM 4*, Beograd: Fabrika knjiga.
- Lukić, Svetlana and Svetlana Vuković (eds.), (2006) *Peščanik FM 7*, Lazarevac: Elvod print.
- Lukić, Svetlana and Svetlana Vuković (eds.), (2007) *Peščanik FM 9*, Lazarevac: Elvod print.
- Lukić, Svetlana and Svetlana Vuković (eds.), (2008) *Peščanik FM 12*, Beograd: Peščanik.
- Lukić, Svetlana and Svetlana Vuković (eds.), (2009) *Peščanik FM 15*, Beograd: Peščanik.
- Malić, Nebojša, "Patriotizam, nego šta", (internet) available at: http://starisajt.nspm.rs/koment_2007/2007_malic1.htm (viewed 24 February, 2014).

- Nakarada, Radmila (2008), "Evropski odgovor za evropski problem", *Nova srpska politička misao* XVI (1-2): 7-17.
- Pavić, Aleksandar, "Patriotizam posle Kosova? Možda u nekoj ,Drugoј' Srbiji", (internet) available at: http://starisajt.nspm.rs/koment_2007/2007_pavic1.htm (viewed 24 February, 2014).
- Vasović-Mekina, Svetlana, "Čas patriotizma", (internet) available at: <http://www.nspm.rs/politicki-zivot/cas-patriotizma.html?alphabet=l> (viewed 28 February, 2014).
- Vladušić, Slobodan (2008), "Kraj nacionalne kulture", *Nova srpska politička misao*, special edition: 125-131.
- Vukadinović, Đorđe, "Patriotizam i logika", (internet) available at: http://starisajt.nspm.rs/koment_2007/2007_djv_polkrstic.htm (viewed 24 February, 2014).
- Vukadinović, Đorđe and Slobodan Antonić, "Ljuti kabineti", (internet) available at: http://starisajt.nspm.rs/koment_2007/2007_djv_ant_31.htm (viewed 24 February, 2014).

References

187

- Calhoun, Craig (2008), "Cosmopolitanism and nationalism", *Nations and Nationalism* 14 (3): 427-448.
- Lamont, Michele and Sada Aksartova (2002), "Ordinary Cosmopolitanisms: Strategies for Bridging Racial Boundaries among Working-Class Men", *Theory, Culture & Society* 19 (4): 1-25.
- Müller, Jan-Werner (2007), *Constitutional Patriotism*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Naumović, Slobodan (1999), "Identity Creator in Identity Crisis: Reflections on the Politics of Serbian Ethnology", *Anthropological Journal on European Cultures* 8 (2), Special Issue: The Politics of Anthropology at Home II: 39-128.
- Naumović, Slobodan (2005), "The social origins and political uses of popular narratives on Serbian disunity", *Filozofija i društvo* 26: 65-104.
- Omaljev, Ana (2013), "Constructing the Other/s: Discourses on Europe and Identity in the 'First' and the 'Other' Serbia" in: Ivana Spasić and Predrag Cvetičanin (eds.), *Us and Them: Symbolic Divisions in Western Balkan Societies*, Niš: Center for Empirical Cultural Studies of South-East Europe, pp. 199-218.
- Prošić-Dvornić, Mirjana (2000), "Serbia: The Inside Story" in: Joel M. Halpern and David A. Kideckel (eds.), *Neighbors at War. Anthropological Perspectives on Yugoslav Ethnicity, Culture and History*. University Park, PA: The Penn State University Press, pp. 316-337.
- Spasić, Ivana (2011), "Cosmopolitanism as discourse and performance: a view from the semiperiphery", *Revija za sociologiju* 41 (3): 269-290.
- Spasić, Ivana and Tamara Petrović (2013), "Varieties of 'Third Serbia'", in Ivana Spasić and Predrag Cvetičanin (eds.), *Us and Them: Symbolic Divisions in Western Balkan Societies*, Niš: Center for Empirical Cultural Studies of South-East Europe, pp. 219-244.
- Tamir, Yael (1993), *Liberal Nationalism*. Princeton: Princeton University Press.
- Van Dijk, Teun A. (1998), *Ideology: A Multidisciplinary Approach*. London: Sage.
- Vertovec, Steven and Robin Cohen (2002), *Conceiving Cosmopolitanism*. New York: Oxford University Press.
- Viroli, Maurizio (1995), *For Love of Country: An Essay on Patriotism and Nationalism*. Oxford: Oxford University Press.

Tamara Petrović-Trifunović

Ivana Spasić

Patriotizam i kosmopolitizam u diskursu intelektualaca:

Peščanik i Nova srpska politička misao

Apstrakt

Patriotizam i kosmopolitizam nisu samo apstraktni naučni pojmovi već je reč i o snažnim diskurzivnim sredstvima kojima se služe akteri u društvenom životu. Ova dva pojma često se koriste u javnom diskursu da bi se označili različiti „Mi“ i „Oni“ i konstruisale društvene grupe koje stoje iza njih, sa ciljem da se istakne vrednost sopstvene grupe, a suparnička grupa stigmatizuje. Iako nisu izgubili na značaju ni danas, vrhunac intenziteta diskurzivnih sukoba i simboličkih podela po ovim linijama u društvu Srbije dogodio se u drugoj polovini prve decenije XXI veka. Na osnovu kritičke analize diskursa u ovom radu nastojimo da ponudimo rekonstrukciju simboličkih borbi oko temelja političke zajednice koje su vodili intelektualci okupljeni oko medija *Peščanik i Nova srpska politička misao*.

188

Ključne reči: patriotizam, kosmopolitizam, simboličke borbe, diskurs, Srbija

INTERVIEWS
INTERVJUI

IV

Ana Birešev
Mark Losoncz
Institut de philosophie et de théorie sociale
Université de Belgrade

Aleksandar Matković
Faculté de philosophie
Université de Novi Sad

Éric Fassin : La pensée de/et la politique au-delà des alternatives insatisfaisantes

Entretien préparé et réalisé par Ana Birešev,
Mark Losoncz et Aleksandar Matković

191

Éric Fassin est sociologue, professeur à l'Université Paris 8 Vincennes-Saint-Denis (Département de science politique et Centre d'études féminines et d'études de genre) et chercheur à l'Institut de recherche interdisciplinaire sur les enjeux sociaux (IRIS, CNRS / EHESS) et au Laboratoire Théories du Politique (LabToP / CRESPPA). Il travaille sur la politisation des questions sexuelles et raciales. Il est l'auteur de nombreux ouvrages: *Liberté, égalité, sexualités: actualité politique des questions sexuelles*, avec Clarisse Fabre (Belfond / Le Monde, 2003), *L'inversion de la question homosexuelle* (Amsterdam, 2005), *Question sociale, question raciale ?*, avec Didier Fassin (La Découverte, 2006), *Les Chrétiens et la sexualité au temps du sida*, avec Lytta Basset et Timothy Radcliffe (Cerf, 2007), *Droit conjugal et unions de même sexe. Mariage, partenariat et concubinage dans neuf pays européens*, avec Kees Waaldijk (PUF, 2008), *Le sexe politique. Genre et sexualité au miroir transatlantique* (EHESS, 2009), *Hommes, femmes: quelle différence ?*, avec Véronique Margron (Salvator, 2011), *Démocratie précaire. Chroniques de la déraison d'État* (La Découverte, 2012), *Roms & riverains. Une politique municipale de la race*, avec Carine Fouteau, Serge Guichard, Aurélie Windels (La Fabrique, 2014), *Gauche : l'avenir d'une désillusion* (Textuel, 2014).

AB: Que signifie pour vous aujourd'hui être un intellectuel ? D'après vous, quelle figure de l'intellectuel conviendrait le mieux au temps présent ? L'intellectuel total ? Le spécialiste ? L'intellect collectif, des intellectuels réunis autour d'intérêts de recherche semblables, de buts identiques et ayant une conception commune de la mission sociale ? Comment décririez-vous votre propre stratégie dans le domaine intellectuel, si elle existe ?

EF: La première chose, c'est de faire son métier, c'est-à-dire de travailler à rendre le monde intelligible. C'est un enjeu politique : déjà en 2007, pendant la campagne présidentielle en France, j'avais analysé la « politique de la confusion » (et pas seulement la confusion politique) dont Nicolas Sarkozy était porteur. Or c'est bien pire depuis l'élection de François Hollande : le fait que le président socialiste mène la même politique que son prédécesseur conservateur (qu'il s'agisse d'économie ou d'immigration) rend la situation politiquement illisible. Conséquence : il se répand un sentiment d'impuissance, comme si l'on n'avait plus aucune prise sur la réalité ; comme si il n'y avait pas d'alternative, pour reprendre le mantra de Margaret Thatcher ; comme si les choses n'avaient aucun sens. Produire de l'intelligibilité, c'est donc résister à la tentation du désespoir en restituant un sens politique effacé par la confusion politique qui résulte des politiques de la confusion.

192

Comment faire ce travail inséparablement politique et intellectuel ? Pour ma part, je revendique depuis la fin des années 1990 un rôle d'« intellectuel spécifique » (en référence explicite à Michel Foucault) : dans la bataille du PaCS (un contrat d'union civile ouvert également aux couples de même sexe ou non), il s'agissait de s'armer du savoir pour participer au débat politique. Ce n'est pas un rôle d'expert, qui prétendrait, du haut de sa compétence, proposer une vérité pré-politique aux politiques ; bien au contraire, l'enjeu était d'abord de contester un usage à mon sens abusif de l'expertise. D'ailleurs, j'ai dû me former en matière de sociologie de la famille et d'anthropologie de la parenté pour contester des discours d'autorité qui prétendaient fermer le mariage ou la famille aux homosexuels au nom de la « culture », ou des « fondements anthropologiques de la société ». Ainsi, dans mon cas, la compétence ne préexistait pas ou presque à l'engagement critique.

De même, sous Nicolas Sarkozy, pour pouvoir répondre au discours sur l'identité nationale, j'ai travaillé sur les politiques d'immigration, m'autorisant ainsi à intervenir, non pas seulement au nom des principes universels, mais à partir d'un savoir. Pareillement, depuis l'élection de François Hollande, j'ai travaillé (en tant que sociologue) sur la « question rom » pour essayer (en tant qu'intellectuel) de faire entendre une protestation que je voulais scientifiquement légitime face à cette « politique de la race » : c'est une manière de s'appuyer sur le savoir pour résister à la fausse expertise invoquée par les gouvernants.

Ce rôle d'intellectuel spécifique n'est nullement incompatible avec la constitution d'un intellectuel collectif. Bien au contraire. C'était déjà vrai

au moment du PaCS, où nous avons essayé de mobiliser, en dialogue avec les associations militantes, un front universitaire. C'était vrai à nouveau pendant les années Sarkozy : j'ai participé à une association, Cette France-là, qui a publié un ensemble de volumes (4, plus un rapport) sur (contre !) la politique d'immigration. Aujourd'hui, sous François Hollande, je n'ai pas renoncé à cette ambition collective. Mais c'est devenu plus difficile – précisément parce que l'effacement de la frontière idéologique entre la majorité et l'opposition démoralise celles et ceux qui pourraient se mobiliser ensemble : c'est vrai du militantisme en général, mais ce l'est plus encore dans la vie intellectuelle. Les voix se font rares. Il y a comme une lassitude, un découragement, voire une dépression politique. Mais je suis convaincu que l'urgence nous interdit de renoncer : il faut se battre, d'autant que la résignation serait encore plus démoralisante...

Alors que nous sommes beaucoup moins nombreux à protester qu'il y a quelques années, il y aurait de quoi, plus que jamais. C'est pourquoi le travail intellectuel, à mon sens, consiste aujourd'hui à penser comment reconstituer des causes qui pourraient remobiliser celles et ceux qui sont démobilisés. C'est dans cet esprit que j'ai proposé le concept de « publics » : un public, c'est un collectif qui prend forme au service d'une cause. On est loin d'une vision du monde cohérente, « totale » ; c'est une approche plus modeste, qui peut-être convient mieux à l'époque... Je crois en effet que ce mot, et cette réalité, trouvent leur nécessité dans le contexte du néolibéralisme actuel. Le libéralisme reposait sur l'opposition entre public et privé, soit l'État face à la société civile, mais aussi au marché : le laisser-faire demandait à l'État de rester hors-jeu. Avec le néolibéralisme, cette opposition n'a plus la même réalité : de plus en plus, l'État apparaît au service des banques, des entreprises, du capital. L'interventionnisme ne vise plus, comme à l'époque de la social-démocratie, à corriger les effets du marché, mais à protéger celui-ci. Autrement dit, l'État ne défend plus l'intérêt public, mais des intérêts privés.

La société civile est donc amenée à reprendre à son compte la défense du bien commun : c'est ainsi qu'on peut parler de publics qui viennent se substituer à l'État quand il abandonne son rôle traditionnel – littéralement, sa fonction publique. Par exemple, en matière d'immigration, les associations (comme le Réseau éducation sans frontières) prennent le relais de l'État en assumant de manière bénévole une forme de travail social, tout en reprenant à leur compte le rôle de défense des droits humains. C'est cette nouvelle manière de faire de la politique que j'essaie d'analyser aujourd'hui. Pour moi, c'est le moyen de ne pas céder à la

désillusion : au lieu de se dire qu'il n'y a plus de politique, mieux vaut penser *la* politique sous d'autres formes – qui ne se réduisent pas à *la* politique institutionnelle.

AB: Dans vos textes, ainsi que dans vos interventions publiques, vous évoquez souvent la tension entre politique sexuelle et politique raciale.¹ Comment est-il possible de concilier le soutien aux minorités sexuelles d'un côté et aux immigrants de l'autre, ainsi qu'aux catégories sociales les plus défavorisées de la population, dont les membres ne voient le plus souvent pas d'un bon œil l'extension et le renforcement des droits accordés aux premiers ?

194

EF: La divergence entre les deux logiques politiques (sexuelles et raciales) n'a rien d'inévitable. De fait, à la fin des années 1990 encore, on pouvait avoir le sentiment que la critique du modèle républicain, indifférent aux différences, mais aussi aux discriminations, permettrait de promouvoir une politique minoritaire dans les deux registres à la fois : de fait, il s'agit bien, dans un cas comme dans l'autre, de dénaturer les catégories sexuelles et raciales. Mais dans les années 2000, et singulièrement après le 11 septembre 2001, la géopolitique du « conflit des civilisations » est reformulée en termes sexuels : la différence entre « eux » et « nous » (c'est ce qu'on nous répète sans cesse), c'est qu'au contraire d'« eux » (immigrés, musulmans, etc.), « nous » serions du côté de ce que j'appelle la « démocratie sexuelle », soit la politisation des questions de genre et de sexualité en termes de liberté et d'égalité.

La rhétorique du « conflit sexuel des civilisations » revient à opposer minorités sexuelles et raciales – comme s'il fallait choisir entre « anti-sexisme » et « antiracisme ». C'est par exemple, en France et ailleurs, l'enjeu du voile islamique. La gauche se divise : faut-il combattre les signes de l'islam, au nom de la laïcité mais aussi de la liberté des femmes et de l'égalité des sexes, ou bien refuser l'instrumentalisation xénophobe et raciste du féminisme, quitte à le mettre entre parenthèses ? Ainsi, la démocratie sexuelle peut être mobilisée au service de nouveaux « nationalismes sexuels », en particulier en Europe. Mais il ne s'agit pas seulement des femmes : « eux » sont aussi accusés d'être homophobes (à la différence de « nous »). D'où l'émergence d'un « homonationalisme », aux Pays-Bas d'abord, avec Pim Fortuyn, mais beaucoup plus largement en Europe : la condition homosexuelle, comme la condition féminine, deviennent des

1 Fassin 2010, 2011.

emblèmes de la modernité démocratique brandis pour dénoncer des « cultures » renvoyées dans l'archaïsme du sexisme et de l'homophobie.

Mais il y a plus. Aujourd'hui, dans beaucoup de pays, l'opposition n'est pas seulement entre les questions sexuelles et raciales ; elle est aussi entre questions minoritaires et question sociale. C'est ce qui nourrit un discours populiste de droite, mais aussi de gauche. On nous dit qu'il faudrait s'occuper des « vraies questions » – parler d'économie et de classe, pour s'adresser aux classes populaires. On pourrait d'abord s'interroger : qui définit les « vrais problèmes » ? Mais aussi : pourquoi opposer la lutte contre les discriminations à celle contre les inégalités économiques ? Non seulement les deux combats sont également justes et nécessaires, mais en outre, ils sont intimement liés.

Par exemple, en France, les réformes des retraites vont affecter les femmes en premier lieu. En effet, on demande à tout le monde de cotiser plus longtemps ; mais les femmes, en raison de leur place dans l'ordre familial, cotisent déjà moins que les hommes. Les discriminations de sexe aggravent donc les inégalités économiques. Deuxième exemple : l'accès au mariage, pour les couples de même sexe, n'est pas seulement une question de principe ; la reconnaissance par l'État a des conséquences matérielles (impôts, héritage), et à l'inverse, la non-reconnaissance n'a pas que des effets symboliques : elle fragilise. Certains s'inquiètent, ou feignent de s'inquiéter : quand on défend le « mariage homosexuel », ou lorsqu'on dénonce le traitement réservé aux immigrés ou aux Roms, n'est-on pas en train de distraire d'un combat prioritaire contre le néolibéralisme ? Pour ma part, je renverserais la perspective : c'est pour désamorcer la contestation du néolibéralisme que nos gouvernants instrumentalisent des boucs émissaires. Et la droite qui s'oppose aux droits des homosexuels ne conteste pas les politiques néolibérales.

L'exemple français est éclairant : on pouvait se demander, au début du mandat de François Hollande, si ce président socialiste n'utilisait pas le « mariage pour tous » pour détourner l'attention de son ralliement au néolibéralisme. Sans doute. Mais depuis le vote de la loi Taubira, et plus encore depuis que Manuel Valls est devenu Premier ministre, on voit bien que le socialisme de gouvernement a renoncé à toute réforme touchant aux mœurs (comme l'ouverture de la PMA aux couples de femmes) ; il évite même de parler de genre – pour ne pas distraire des « vrais enjeux » (de son point de vue), à savoir, la politique d'austérité néolibérale. On le comprend donc mieux : les questions minoritaires peuvent être instrumentalisées, oui, mais dans tous les sens. C'est donc à nous d'en faire des instruments de changement

social qui ne tombent pas dans le piège de les opposer à la question sociale. C'est pourquoi il faut penser la politique comme un travail de construction des enjeux : en quels termes veut-on poser ces questions, pour n'être pas prisonniers d'alternatives insatisfaisantes ?

AB: Il semble que l'extrême-droite n'ait pas de problème avec les tensions internes de sa propre politique. À l'occasion des élections municipales en France, nous avons pu voir qu'elle a repris à la gauche la critique du néolibéralisme tout en l'associant aux déclarations anti-immigration sur lesquelles son image est bâtie. Comment la gauche peut-elle s'en sortir avec une telle droite ? De quelle manière peut-elle rallier le corps électoral de la droite et de l'extrême-droite ? Quelle vision du monde la gauche doit-elle proposer ? À ce sujet, vous dites qu'il faut « changer le peuple »² : qu'entendez-vous par là ?

196

EF: L'extrême droite est confrontée, elle aussi, à des contradictions. Dans les années 2000, rompant avec son conservatisme sexuel, elle s'est convertie à la modernité sexuelle. On l'a vu, par exemple, aux Pays-Bas, avec Pim Fortuyn : son populisme xénophobe était fondé sur un idéal revendiqué de « démocratie sexuelle » (opposant la liberté d'être homosexuel à la menace de l'islam). Sur le même modèle, en France, Marine Le Pen a pu défendre l'idée que, dans les banlieues où les enfants d'immigrés et les musulmans sont surreprésentés, la vie serait difficile, non seulement pour les Français et les Blancs (son fonds de commerce traditionnel !), mais aussi pour les Juifs, les femmes et les homosexuels (soit un changement historique dans le discours nationaliste)... Mais aujourd'hui, avec la mobilisation de « la Manif pour tous » (contre « le mariage pour tous »), l'extrême droite se divise : doit-elle privilégier le combat racial (quitte à délaissier le conservatisme sexuel), ou bien le combat sexuel (au prix d'alliances avec des musulmans conservateurs) ? Quel est l'ennemi principal ? C'est ainsi que Marine Le Pen est contestée dans son parti, mais aussi hors de son parti, sur ce point.

Une deuxième question se pose. Effectivement, le Front national, qui s'est longtemps présenté comme l'ami des patrons, se prétend aujourd'hui l'adversaire du néolibéralisme. Or en s'alignant sur l'UMP en matière économique, le PS donne raison aux diatribes du FN contre « l'UMPS ». Et quelle est la réponse de ces partis de gouvernement au ressentiment qui s'exprime dans le vote FN ? Rien contre le néolibéralisme, tout contre l'immigration. Autrement dit, c'est doublement une bonne affaire pour

2 Fassin 2014; Boltanski, Fassin, internet.

l'extrême droite – qui impose son hégémonie idéologique en matière identitaire, tout en paraissant incarner le refus de ce qu'elle appelle « l'establishment » en matière économique. Cette double logique explique pourquoi, à la différence du FN, la gauche de gauche ne bénéficie pas de son opposition au néolibéralisme : si le nationalisme apparaît comme le seul rempart contre le néolibéralisme, alors, la xénophobie et le racisme sont validés politiquement. Malgré la droitisation du socialisme de gouvernement, rallié aux politiques néolibérales de la droite, il ne suffit donc pas de s'opposer au néolibéralisme pour mobiliser les voix de gauche.

Que faire ? C'est dans cette perspective que j'appelle à « changer le peuple » (bien entendu, l'expression est un peu ironique !). Le populisme xénophobe et raciste prétend répondre à une demande populaire ; et ceux qui refusent de partager cette vision d'un peuple foncièrement identitaire se font traiter de « bobos », insensibles à la souffrance du peuple, à son « insécurité culturelle ». Ce populisme est doublement contestable : d'une part, bien sûr, dans sa vision des classes populaires, d'autre part, et c'est de là qu'il faut partir, dans sa compréhension de la politique. Ce qu'il faut d'abord récuser, c'est l'idée que la politique a pour vocation de refléter le peuple. En réalité, à la différence du populisme, une politique démocratique doit revendiquer de produire une vision du peuple, et non un reflet.

197

C'est la condition de possibilité d'une alternative : au peuple de la droite, la gauche doit opposer une autre représentation du peuple. Et le combat démocratique a pour objet de convaincre la population de se reconnaître dans un peuple ou bien l'autre. Autrement dit, le peuple ne préexiste pas à la politique, c'est-à-dire à la représentation qu'en donnent des politiques. L'enjeu de ce renversement théorique me paraît considérable : si le peuple était antérieur à sa représentation, alors, les représentants ne feraient qu'en donner un reflet plus ou moins fidèle. La conséquence, c'est que, pour le populisme, la politique n'existe pas vraiment. En revanche, si représenter c'est produire une image, la responsabilité des politiques est entière.

Quel peuple la gauche doit-elle proposer à la population, pour l'opposer au peuple que la droite et l'extrême droite mettent en scène avec succès ? On revient ici à la question précédente sur les questions minoritaires – et en particulier à la distinction entre « question raciale » et « question sociale ». Il faut commencer par refuser d'opposer « les classes populaires » aux « minorités raciales ». D'abord, c'est empiriquement absurde : en France et dans beaucoup d'autres pays, les minorités sont surreprésentées dans les classes populaires, et les classes populaires le sont aussi dans les

minorités... Mais surtout, c'est politiquement dangereux : cela revient en effet à raciaiser les classes populaires en opposant un peuple blanc à des non-Blancs *de facto* exclus du peuple. Il importe donc de montrer que la division raciale n'est qu'un instrument pour détourner la colère populaire contre le néolibéralisme, et la transformer en ressentiment identitaire. Proposer à la population la représentation d'un peuple défini par la colère (contre le néolibéralisme), et non par le ressentiment (contre les minorités), ce serait cela, pour la gauche, « changer le peuple ». Car ces représentations ont un effet performatif : la droite finit par faire exister son peuple comme une réalité d'évidence ; à la gauche d'en faire autant.

198

ML, AM: Que pensez-vous de l'actualité du diagnostic foucauldien sur notre présent ? Étant donné que les analyses foucaaldiennes du néolibéralisme ont été formulées au cours des années 1970, dans quelle mesure constituent-elles un moyen adéquat pour penser les tendances sociales actuelles ? Foucault a théorisé les germes de ce qui ne deviendra que plus tard le néolibéralisme, mais on peut tout de même se demander : dans quelle mesure le concept de biopolitique nous fournit-il encore aujourd'hui le même tranchant critique quant à l'analyse du néolibéralisme ? En quel sens est-ce encore un concept actuel et où situez-vous ses limites ? Enfin, qu'est-ce que la biopolitique pour vous, comment la déterminez-vous ?

EF: Michel Foucault propose son cours sur le néolibéralisme au Collège de France en 1979 – c'est-à-dire au moment même où le néolibéralisme arrive au pouvoir. Ainsi, le philosophe réfléchit alors sur l'actualité, alors même qu'un monde est en train d'émerger, qui est encore le nôtre aujourd'hui. D'ailleurs, les travaux sur cet aspect de son œuvre ne cessent de se multiplier depuis la publication de ce cours en 2004, vingt-cinq ans après (et pour nous, il y a dix ans). Mon ami le philosophe Michel Feher est en train d'écrire un livre majeur sur le néolibéralisme, qui prend Foucault pour point de départ, et je lui dois tout ce que je peux en dire.

Ce que le cours de 1979 permet déjà de comprendre, c'est que le néolibéralisme n'est pas un ultralibéralisme : c'est autre chose. On l'a déjà vu avec le rôle de l'État, en parlant de « publics » : on passe du laisser-faire libéral, soit d'un retrait du marché, à un interventionnisme néolibéral au service du marché. Mais aussi, la séparation entre les sphères publique et privée, ou encore productive et reproductive (pour passer du politique à l'économique), est remise en cause alors que le néolibéralisme mobilise, non seulement le capital, mais aussi le « capital humain », soit le sujet tout

entier. C'est une transformation dont nous n'avons pas fini de penser les conséquences – y compris pour récuser l'opposition entre les politiques minoritaires et les politiques de classe, qui n'a plus guère de sens dans un monde où le sujet néolibéral ne se réduit pas à sa dimension économique. Bien sûr, Foucault ne pouvait pas anticiper sur les années 1980, et en particulier sur la financiarisation du néolibéralisme : le profit cède la place au crédit, comme le montre Feher. Il n'empêche : l'analyse du néolibéralisme actuel commence bien avec Foucault ; sa réflexion reste d'actualité.

Mais le concept de biopolitique précède ces analyses : il apparaît dans le premier volume d'*Histoire de la sexualité, La Volonté de savoir*, en 1976 ; et dans le cours proposé au Collège de France la même année, *Il faut défendre la société*. En quoi la discipline des corps et la régulation des populations que recouvre le biopouvoir gardent-elles leur pertinence dans un monde néolibéral ? Je me suis intéressé en particulier, dans le sillage d'une autre amie, l'anthropologue et historienne Ann Stoler (j'ai préfacé la traduction française de son livre déjà classique, *La Chair de l'empire*), au croisement entre la logique du sexe (dans le livre) et celle de la race (dans le cours). La colonisation suppose une gouvernementalité qui passe par les corps, puisqu'elle définit le sujet dans son intimité. Cela reste vrai dans le monde postcolonial, et mes analyses sur la démocratie sexuelle et le conflit des civilisations articulent la racialisation des questions sexuelles et la sexualisation des questions raciales.

199

Toutefois, pour parler de race, la biopolitique présente un danger. Il est tentant, comme le fait Foucault lui-même, de partir de l'exemple du nazisme. C'est ce que prolonge Giorgio Agamben, dans *Homo Sacer* : le camp de concentration devient la figure par excellence d'une biopolitique de la race. Pour sa part, en s'appuyant sur l'histoire coloniale, en particulier en Afrique, Achille Mbembe parle de « nécropolitique ». En ce qui me concerne, je cherche plutôt à comprendre la spécificité de la biopolitique néolibérale. C'est ce que j'ai tenté de faire dans un livre récemment publié avec Carine Fouteau, Serge Guichard et Aurélie Windels : *Roms & riverains. Une politique municipale de la race*. La « question rom » relève bien, en France et en Europe, d'une politique de la race. Pour autant, il serait empiriquement excessif, mais aussi politiquement contreproductif, d'y voir une logique d'extermination : c'est la limite de la comparaison avec le camp nazi.

C'est pourquoi j'ai proposé l'hypothèse d'une biopolitique néolibérale dont les Roms subissent aujourd'hui, un peu partout en Europe, l'expérimentation. Je le fais en révisant les formulations foucaaldiennes sur la

souveraineté (« faire mourir et laisser vivre ») et le biopouvoir (« faire vivre et laisser mourir »). On rend la vie invivable aux Roms pour les dissuader de s'installer, et les inciter à partir « d'eux-mêmes » ; c'est une technologie de gouvernementalité que j'ai appelée « l'auto-expulsion ». Rendre la vie invivable, cela revient à ne pas faire mourir, sans pour autant laisser vivre. Voilà ce qui caractérise à mon sens la biopolitique néolibérale.

200

Pourquoi les Roms, dira-t-on ? C'est qu'ils apparaissent aujourd'hui, dans l'Europe néolibérale, dénués de toute valeur économique (on les assigne à la mendicité ou à la rapine) : tout se passe comme s'ils n'étaient pas même exploitables ! Ils sont bons à jeter, comme des déchets ; ce sont des « vauriens ». En revanche, politiquement, ils sont bons à ... rejeter : c'est un rebut qui peut jouer le rôle de bouc-émissaire. Bref, on peut croiser les analyses du philosophe sur le néolibéralisme et sur la biopolitique pour comprendre l'importance de la politique de la race dans le monde néolibéral. Car l'enjeu, pour les lecteurs de Foucault que nous sommes, ce n'est pas d'appliquer sa pensée, mais de la mettre en action ; comme toute œuvre, elle ne vaut que par ses usages. En tout cas, c'est ainsi que, moi qui ne suis pas philosophe, je conçois le recours sociologique à la philosophie. Il faut mettre au travail les concepts pour en faire des outils (intellectuels) et en même temps des armes (politiques).

Questions traduites en français par Igor Krtolica

Références bibliographiques

- Fassin, Eric (2010), „National Identities and Transnational Intimacies: Sexual Democracy and the Politics of Immigration in Europe“, *Public Culture* 22 (3): 507–529.
- Fassin, Eric (2011), „A Double-Edged Sword: Sexual Democracy, Gender Norms and Racialized Rhetoric“, in Judith Butler and Elizabeth Weed (eds.), *The Question of Gender: Joan W. Scott's Critical Feminism*. Bloomington: Indiana University Press, pp. 143–158.
- Fassin, Eric (2014), *Gauche: l'avenir d'une désillusion*. Paris: Textuel.
- Boltanski, Luc, Éric Fassin, „Situation politique, comment reprendre la main? Avec Éric Fassin et Luc Boltanski : débats“, (internet): https://www.youtube.com/watch?v=YL2R7A2yXYg&feature=em-upload_owner (1. août 2014)

All submissions to *Filozofija i društvo* must conform to the following rules, mostly regarding citations. The Referencing Guide is the modified Harvard *in-text* referencing style. In this system within the text, the author's name is given first followed by the publication date and the page number/s for the source. The list of references or bibliography at the end of the document contains the full details listed in alphabetical order for all the in-text citations.

1. LENGTH OF TEXT

Up to two double sheets (60.000 characters including spaces), abstracts, key words, without comments.

2. ABSTRACT

Between 100 and 250 words.

3. KEY WORDS

Up to 10.

4. AFFILIATION

Full affiliation of the author, department, faculty, university, institute, etc.

5. BOOKS

In the bibliography: last name, first name, year of publication in parentheses, book title, place of publication, publisher. In the text: last name in parentheses, year of publication, colon, page number. In a comment: last name, year of publication, colon, page number. Books are cited in a shortened form only in comments.

Example:

In the bibliography: Moriarty, Michael (2003), *Early Modern French Thought. The Age of Suspicion*. Oxford: Oxford University Press.

In the text: (Moriarty 2003: 33).

In a comment: Moriarty 2003: 33.

6. ARTICLES

In the bibliography: last name, first name, year of publication, title in quotation marks, name of publication in italic, year of issue, in parentheses the volume number within year if the pagination is not uniform, colon and page number. In the text: last name in parentheses, year of publication, colon, page number. In a comment: last name, year of

publication, colon, page number. Do not put abbreviations such as 'p.', 'vol.', 'tome', 'no.' etc. Articles are cited in shortened form only in comments.

Example:

In the bibliography: Miller, Johns Roger (1926), „The Ideas as Thoughts of God“, *Classical Philology* 21: 317–326.

In the text: (Miller 1926: 320).

In a comment: Miller 1926: 320.

7. EDITED BOOKS

In the bibliography: last and first name of editor, abbreviation 'ed.' in parentheses, year of publication in parentheses, title of collection in italic, place of publication, publisher and page number if needed. In the text: last name in parentheses, year of publication, colon, page number. In a comment: last name, year of publication, colon, page number. Collections are cited in shortened form only in comments.

Example:

In the bibliography: Harris, John (ed.) (2001), *Bioethics*, Oxford: Oxford University Press

In the text: (Harris 2001).

In a comment: Harris 2001.

8. ARTICLES/CHAPTERS IN BOOK

In the bibliography: last name, first name, year of publication in parentheses, text title in quotation marks, the word 'in' (in collection), first and last name of editor, the abbreviation 'ed.' in parentheses, title of collection in italic, place of publication, publisher, colon, page number (if needed). In the text: Last name of author in parentheses, year of publication, colon, page number. In a comment: last name

of author, year of publication, colon, page number. The abbreviation 'p.' is allowed only in the bibliography.

Example:

In the bibliography: Anscombe, Gertrude Elizabeth Margaret (1981), „You can have Sex without Children: Christianity and the New Offer“, in *The Collected Philosophical Papers of G.E.M. Anscombe, Ethics, Religion and Politics*, Oxford: Basil Blackwell, pp. 82–96.

In the text: (Anscombe 1981: 82)

In a comment: Anscombe 1981: 82.

9. NEWSPAPER AND MAGAZINES ARTICLE

In the bibliography: last name, first name, year in parentheses, title of article in quotation marks, name of newspaper in italic, date, page.

Example:

In the bibliography: Logar, Gordana (2009), „Zemlja bez fajronta“, *Danas*, 2 August, p. 12.

In the text: (Logar 2009: 12).

In a comment: Logar 2009: 12

10. WEB DOCUMENTS

When quoting an online text, apart from the web address of the site with the text and the text's title, cite the date of viewing the page, as well as further markings if available (year, chapter, etc.).

Example:

In the bibliography: Ross, Kelley R., „Ontological Undecidability“, (internet) available at: <http://www.friesian.com/undecd-1.htm> (viewed 2 April, 2009).

In the text: (Ross, internet).

In a comment: Ross, internet.

Pri pisanju tekstova za *Filozofiju i društvo* autori su u obavezi da se drže sledećih pravila, uglavnom vezanih za citiranje. Standardizacija je propisana *Aktom o uređivanju naučnih časopisa* Ministarstva za prosvetu i nauku Republike Srbije iz 2009. U *Filozofiji i društvu* bibliografske jedinice citiraju se u skladu s uputstvom *Harvard Style Manual*. U ovom uputstvu naveden je način citiranja najčešćih bibliografskih jedinica; informacije o načinu citiranja ređih mogu se naći na internetu.

1. VELIČINA TEKSTA

Do dva autorska tabaka (60.000 karaktera) s apstraktom, ključnim rečima i literaturom; napomene se ne računaju.

2. APSTRAKT

Na srpskom (hrvatskom, bosanskom, crnogorskom...) i jednom stranom jeziku, između 100 i 250 reči.

3. KLJUČNE REČI

Do deset.

4. PODACI O TEKSTU

Relevantni podaci o tekstu, broj projekta na kojem je rađen i slično, navode se u fusnoti broj 1 koja se stavlja na kraju prve rečenice teksta.

5. AFILIJACIJA

Puna afilijacija autora, odeljenje i fakultet, institut i slično.

6. INOSTRANA IMENA

Sva inostrana imena (osim u bibliografskim jedinicama) fonetski se transkribuju u skladu s pravilima pravopisa, a prilikom prvog javljanja u zagradi se navodi njihov izvorni oblik. Imena geografskih i sličnih odrednica takođe se fonetski transkribuju bez posebnog navođenja originala u zagradama, osim ukoliko autor smatra da je neophodno.

7. CRTA I CRTICA

Kada se navode stranice, od jedne do neke druge, ili kada se to čini za godine, između brojeva stoji crta, *ne crtica*.

Primer:

33–44, 1978–1988; ne: 33-44, 1978-1988.

8. KNJIGE

U spisku literature: prezime, ime, u zagradi godina izdanja, naslov knjige, mesto izdanja, izdavač. U tekstu: u zagradi prezime autora, godina izdanja, dvotačka, stranica. U napomeni: prezime autora, godina izdanja, dvotačka, stranica. U napomenama, knjiga se citira isključivo na skraćeni način.

Primer:

U literaturi: Haug, Wolfgang Fric (1981), *Kritika robne estetike*, Beograd: IIC SSO Srbije.

U tekstu: (Haug 1981: 33).

U napomeni: Haug 1981: 33.

9. ČLANCI

U spisku literature: prezime, ime, u zagradi godina izdanja, naslov teksta pod navodnicima, naslov časopisa u italiku, godište časopisa, u zagradi broj sveske u godištu ukoliko paginacija nije jedinstvena za ceo tom, dvotačka i broj stranice. U tekstu: u zagradi prezime autora, godina izdanja, dvotačka, stranica. U napomeni: prezime autora, godina izdanja, dvotačka, stranica. Ne stavljaju se skraćene „str.“, „vol.“, „tom“, „br.“ i slične. U napomenama, članci se citiraju isključivo na skraćeni način.

Primeri:

U literaturi: Miller, Johns Roger (1926), „The Ideas as Thoughts of God“, *Classical Philology* 21: 317–326.

Hartman, Nikolaj (1980) „O metodi istorije filozofije“, *Gledišta* 21 (6): 101–120.

U tekstu: (Hartman 1980: 108).

U napomeni: Hartman 1980: 108

10. ZBORNICI

U spisku literature: prezime i ime priređivača, u zagradi skraćena „prir.“, u zagradi godina izdanja, naslov zbornika u italiku, mesto izdanja, izdavač i strana po potrebi. U tekstu: u zagradi prezime autora, godina izdanja, dvotačka, stranica. U napomeni: prezime autora, godina izdanja, dvotačka, stranica. U napomenama, zbornici se citiraju isključivo na skraćeni način.

Primer:

U literaturi: Espozito, Džon (prir.) (2002), *Oksfordska istorija islama*, Beograd: Clio.

U tekstu: (Espozito 2002).

U napomeni: Espozito 2002.

11. TEKSTOVI IZ ZBORNIKA

U spisku literature: prezime, ime autora, u zagradi godina, naslov teksta pod navodnicima, slovo „u“ (u zborniku), ime i prezime priređivača zbornika, u zagradi „prir.“, naslov zbornika u italiku, mesto izdanja, izdavač, dvotačka i broj stranice (ako je potrebno). U tekstu: u zagradi prezime autora, godina izdanja, dvotačka, stranica. U napomeni: prezime autora, godina izdanja, dvotačka, stranica. Skraćena „str.“ dopuštena je samo u spisku literature.

Primer:

U literaturi: Nizbet, Robert (1999), „Jedinične ideje sociologije“, u A. Mimica (prir.), *Tekst i kontekst*, Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, str. 31–48.

U tekstu: (Nizbet 1999: 33).

U napomeni: Nizbet 1999: 33.

12. ČLANAK IZ NOVINA

U spisku literature: prezime, ime, u zagradi godina, naslov članka pod navodnicima, naslov novina u italiku, datum, stranica.

Primer:

U literaturi: Logar, Gordana (2009), „Zemlja bez fajronta“, *Danas*, 2. avgust, str. 12.

U tekstu: (Logar 2009: 12).

U napomeni: Logar 2009: 12.

13. INTERNET

Prilikom citiranja tekstova s interneta, osim internet-adrese sajta na kojem se tekst nalazi i naslova samog teksta, navesti i datum posete toj stranici, kao i dodatna određenja ukoliko su dostupna (godina, poglavlje i sl.).

Primer:

U literaturi: Ross, Kelley R., „Ontological Undecidability“, (internet) dostupno na: <http://www.friesian.com/undeccl-1.htm> (pristupljeno 2. aprila 2009).

U tekstu: (Ross, internet).

U napomeni: Ross, internet.

CIP - Каталогизacija y publikaciji
Народна библиотека Србије, Београд

1+316+32

FILOZOFIJA i društvo = Philosophy and
society / glavni i odgovorni urednik Rastko
Jovanov. - Knj. 1 (1987)- . - Beograd :
Institut za filozofiju i društvenu teoriju,
1987- (Beograd : Colografx). - 24 cm

Tromesečno. - Drugo izdanje na drugom
medijumu: Filozofija i društvo (Online) =
ISSN 2334-8577
ISSN 0353-5738 = Filozofija i društvo
COBISS.SR-ID 11442434

