

Tomas Kačerauskas

Rzecz i istnienie = Ding und Existenz

Humanistyka i Przyrodoznawstwo 11, 75-88

2005

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Tomas Kačerauskas

Uniwersytet im. Giedymina
w Wilnie

Gediminas Technische Universität
zu Vilnius

RZECZ I ISTNIENIE

Ding und Existenz

Słowa kluczowe: rzecz, egzystencjalny projekt, kulturowe otoczenie, globalizacja.

Key words: thing, existential project, cultural environment, globalization.

Streszczenie

Artykuł porusza problem rzeczy w filozofii egzystencjalnej. Autor utrzymuje, że rzecz zawsze pojawia się w otoczeniu kulturowym i egzystencjalnym. Z drugiej strony, z kreacją istnienia mamy do czynienia wtedy, kiedy nasze życie pojęte jest jako całość obejmująca wszystko to, co zawiera się pomiędzy przyszłością i przeszłością. Według autora, przedmioty kultury biorą udział w tej relacji zawsze wtedy, kiedy poszerzają egzystencjalny horyzont. Włączenie w egzystencjalny projekt może być uznane za kryterium rzeczywistości. Negatywne tendencje globalizacji pozostają w związku z tymi przedmiotami kultury, które nie zostały włączone w naszą całość egzystencjalną.

Abstract

There is researched the thing in the existential philosophy in the article. The author proposes that the thing arises in a cultural and existential environment. On the other hand, the existence is created while we understand continually our living totality that includes both the future and the past. According to the author, the cultural objects take part in this creation while they enlarge the existential horizon. It is supposed that to be involved into the existential project means to be real. The negative tendencies of the globalization are tied with the cultural objects that are not involved into our existential totality.

Die Einleitung

Wie taucht das Ding in Lebenswelt auf, die die Umgebung der schöpferischen Existenz des Menschen ist? Was bedeutet schöpferische Existenz? Ist menschliche Existenz schöpferisch? Wie tritt ihres Schöpfertum hervor? Ist das Schöpfertum das Grundelement der Existenz? Diese Fragen führen

zur Konzeption des Seins in der existenziellen Phänomenologie, wo die individuelle Existenz sich unter dem Einfluss der Angst und Sorge als das Mitsein in der Welt entfaltet. Kulturelle Substanz ist nämlich die Lebenswelt, in der man zusammen mit anderen existiert. Diese Existenz umfasst das Verstehen und das Schaffen: man existiert, indem man sein hermeneutisches Projekt schafft. Wie kann das individuelle schöpferische Verstehen möglich sein, wenn es sich in der kulturellen Umgebung entfaltet, d. h. laut Heidegger, vom Gangbaren geformt wird? Die bestimmende hermeneutische Bestrebungen Existenz des Individuums und kulturelle Substanz, in der wir schöpferisch wachsen, bilden zusammen den Teil und das Ganze. Wie ist die Verhältnis zwischen dem Teil und des Ganzes? Wie tritt das individuelle Schöpferium in der nivellierenden Substanz der globalen Kultur hervor? Und umgekehrt: ob diese allgemeine kulturelle Umgebung von individuellen Zielen beeinflusst wird? Das sind die Fragen nicht nur über die gesellschaftliche Rolle der individuellen Existenz, sondern auch über das Verhältnis der nationalen Kultur als Teil zur globalen Kultur als Ganzheit. Heidegger hält individuelle Existenz für Grundexistenz, indem er Kultur mit der vergänglichen und nivellierenden *das Man* Umgebung verbindet, wo die Ziele des Menschen ihre Individualität verlieren. Andererseits wird Existenz von Dasein repräsentiert, das das Mitsein in der Welt des Menschen bedeutet.

Ähnlich wird bei Aristoteles das Individualität durch die erste Substanz (*protē ousia*) ausgedrückt, er darf aber nicht die zweite Substanz (*deutera ousia*), das allgemeine Wesen, übersehen. Wie ist diese Dialektik des Teils und des Ganzes, des Individuums und der Gesellschaft, der Existenz und des Mitseins zu entfalten? So eröffnet sich die Frage über die Natur der Kultur, die in der Gesellschaft des Individuums geschaffen und verstehen wird. Hier versuche ich die Kultur als das existenzielle Schaffen zu betrachten, das selbst beeinflusst von der Lebenswelt wird und auch die Lebenswelt als die schöpferische Umgebung ihrer Ziele und Beurteilungen beeinflusst. Ich versuche also Phänomenologie und Hermeneutik zu entfalten, indem ich das Verhältnis des schöpferischen Individuum und seiner Umgebung im Hintergrund der existenziellen Philosophie entfalte. Das ermöglicht, indem man die Phänomene der Kultur zu Hilfe nimmt, sich nicht nur auf den theoretischen Diskurs zu beschränken. Andererseits versuche ich die Beispiele nach dem angeführten Interpretationskonzepten zu interpretieren, die ihrerseits ständig erweitert werden. In der Behandlung der schon erwähnten Fragen werde ich deswegen nicht nur Heidegger und Maceina, sondern auch Proust und Baricco zu Hilfe nehmen.

Globalität als kulturelle Nivellierung

In seinem Buch *Next* führt Baricco Beispiele der Globalisierung an: überall auf der Welt kann man Coca Cola kaufen und das Geld in die Unternehmen jedes Landes investieren, die Mönche aus Tibet surfen im

Internet, Teile unserer Autos werden in verschiedenen Kontinenten produziert, im Internet kann man kaufen, was man nur will, auf der ganzen Welt erbringen Filme von Hollywood Gewinn. Weiter analysiert der Autor, von welcher Bedeutung diese Beispiele sind. Er bemerkt: obwohl Coca Cola fast auf der ganzen Welt verkauft wird, trinkt man sie in manchen Ländern (z. B. in Indien) erbärmlich wenig; obwohl man Aktien anderswo kaufen kann, sind Regierungen gegen das Verkaufen von wichtigsten Unternehmen des Landes; obwohl man in China den Zugang zum Internet hat, surfen die Mönche aus Tibet nicht darin; obwohl manche Autos dort zusammengebracht werden, wo Arbeitskräfte billiger sind, produziert man *Fiat* ausschließlich in Italien; obwohl viele Waren per Internet verkauft werden, kauft man auf solcher Weise weniger als 1% der Waren; obwohl Filme von Hollywood überall gezeigt werden, sind sie z. B. in Frankreich nicht sehr populär. Wenn es so ist, ist dann die Globalisierung wirklich so bedeutsam? Vielleicht ist das nur eine Erfindung, an der wir alle glauben? Zur Frage, in wie viel die Erfindungen real sind und welche Stelle sie im Werden der Kultur einnehmen, werde ich noch zurückkehren. Baricco ist der Meinung, dass in vielen Fällen reicht es einige nicht so strenge Begriffe statt der Globalisierung: Internationalisierung, kulturelle Nivellierung, das Eindringen des Kapitals.

Laut Baricco, waren diese Tendenzen zu allen Zeiten hervorstechend: Unternehmen wollen in neue Märkte einsteigen und kulturelle Expansion wird durch Werke von Spielberg und Homer ausgedrückt. Moderne Informationstechnologien machten es einfach hervorstechender, indem sie schnellere Durchquerung des Raums ermöglichten. Über die existenzielle Raum- und Zeitkonzeption werde ich noch sprechen. Hier ist es wichtig, dass Raum und Zeit die Faktoren der kulturellen Welt des Menschen sind. Einerseits formt die veränderte Geschwindigkeit der Raumdurchquerung das Werden unserer Kultur, d. h. das umfasst nicht nur unsere physische Bewegung, sondern auch kulturellen Prozess. In wie viel dieser Prozess nivellierend ist, werden wir noch sehen. Andererseits zwingen uns die Bedürfnisse unserer Kultur im weitesten Sinne die Geschwindigkeit der Lebenswelt zu mindern oder zu steigern. Das Leben in der heutigen Großstadt ist übrigens nicht nur sehr schnell, sondern auch sehr langsam: mit einem Auto fährt man heute nach Hause zweimal länger, als der Arbeiter mit seinem Fahrrad in der ersten Seite des vergangenen Jahrhunderts. In unserer Welt bewegen wir uns also sowohl sehr schnell, als auch sehr langsam.

Bei Aristoteles ist die Bewegung ein breiter Begriff, der das Werden von Geburt an bis zum Tode umfasst. Aristoteles interpretiert die Bewegung im Kontext der Doktrin des Akts und der Potenz. Hier entsteht bei ihm die Frage der Wirklichkeit als des Faktors des Werdens. Zugleich fragt er, welche sind die Kriterien der Verwirklichung (*entelecheia*). Im Kontext der existenziellen Phänomenologie sind das die Fragen über die Realität der Erscheinungen im Horizont der Lebenswelt. Die Geschwindigkeit oder die

Langsamkeit, die vom Raum- und Zeitverstehen untrennbar sind, sind nicht nur Charakteristiken der Körperbewegung. Das sind auch Modi unserer beweglichen Welt. Wir verleihen ihr die Beweglichkeit, indem wir während unserer Existenz von Geburt an bis zum Tode die kulturelle Umgebung zurückerobern, in der auftauchende Dinge real werden. Die Wirklichkeit ist hier einem Weg ähnlich, der mit für unser existenzielles Projekt bedeutsamen Dingen markiert ist. Wenn wir uns in diesem Weg vorwärts bewegen, verkürzen wir den Abstand bis zum Tod, verlängern ihn aber auch, indem wir immer neue existenzielle Perspektiven eröffnen, in denen der schon durchquerte Weg immer anders erscheint. Deswegen bedeutet immer die Bewegung vorwärts auch die Bewegung rückwärts, das ist das Schaffen der Sinn Ganzheit, die die Beurteilung der Vergangenheit und des Sehens der Zukunft umfasst. Vergangenheit und Zukunft sind hier nicht durch Gegenwart trennbar: unsere Ziele verleihen uns immer neues Bild der Vergangenheit, das seinerseits an die Zukunft verweist.

Erinnern wir uns an Augustin, bei dem der Augenblick der Gegenwart nicht fassbar ist, weil er sofort zum Teil der Vergangenheit wird. Zur Lösung des Zeitproblems schlägt er die Introspektion vor, die die Beurteilung der Vergangenheit des Individuums im Licht der Richtung zum Jenseits umfasst (Aurelius Augustinus 1888). Heidegger konzentriert sich auf die individuelle Erfahrung, wo der Augenblick der Gegenwart in sich die ganze Vergangenheit in der Perspektive der Existenz zum Tode einschließt. Diese Perspektive eröffnet sich z. B. vor dem Wanderer, wenn er nach Hause zurückkehrt und das Läuten der Abendglocke hört (Heidegger 1997). Der vertikalen Richtung von Augustin stellt Heidegger das Horizontale Projekt entgegen, das Lebenshorizont grenzenlos erweitert.

Für uns ist es wichtig, dass wir hier nicht über Vergangenheit oder Zukunft getrennt sprechen, sondern über die zusammenhängende Ganzheit unserer Lebenswelt, die stets Erneuerung nötig ist. Dinge tauchen in diesem Weg als Verkehrszeichen auf, die unsere Bewegung schneller oder langsamer machen, d. h. uns vorwärts oder rückwärts verlegen. In diesem Sinne sind sie sowohl Transzendente, als auch Immanente, weil sie uns zwingen, unser existenzielles Projekt zu erneuern, indem sie auch zu Teilnehmern dieses Projekts werden. Verdinglichung bedeutet hier Verwirklichung: wie viel Dinge zu unserem schöpferischen Bestrebungen beitragen, so viel wirklich sind sie. Die Komponenten der Wirklichkeit, die uns ermöglichen, unsere Existenz zu schaffen, sind nicht nur Dinge in engerem Sinne: das Bett, der Tisch, der Stuhl oder das Haus. Hier wirkt auch das Andere als Person mit, dessen Verdinglichung bedeutet, dass er unsere Schau gleichfalls rückwärts und vorwärts richtet. Richtige, wahre Dinge sind nicht die, die wir jeden Tag sehen und berühren, die im See des Gangbaren schwimmen und vor uns nicht als Richtlinien auftauchen. Das Haus, das unseres Kind aus dem Sand gebaut hat oder der auf den Wanderer wartende Tisch im Gedicht von Trakl, können wirklicher sein als das Haus, das wir bauen lassen, oder der Tisch, an dem wir essen, wenn sowohl

das Kindhaus, als auch der Tisch im Gedicht uns genug weit vorwärts richten und zugleich rückwärts zurückbringen. Sowohl das Kindhaus, als auch der Tisch im Gedicht sind andererseits Dinge, die wir schaffen. Nicht nur deswegen, weil unseres Kind das Haus gebaut oder unser beliebter Dichter über den Tisch geschrieben hat, aber auch deswegen, weil sowohl das eine, als auch der andere unsere Zukunft eröffnen, die ihrerseits unsere Vergangenheit versinnlicht. Die wahre Wirklichkeit bedeutet hier die Fähigkeit der Eröffnung. Deswegen bestimmt Heidegger die Wahrheit als Eröffnung, als Lichtung oder als Unverborgenheit (*aletheia*).

Die Einbeziehung des Anderen (in Gestalt von Ding oder Person) in unsere existenzielle Ganzheit wird also zum Kriterium seiner Wirklichkeit (und seiner Wahrhaftigkeit). Einbeziehung setzt ständige Grenzenumstellung des existenziellen Projekts voraus, d. h. schöpferische Beweglichkeit unserer zusammenhängenden Ganzheit. Wahre Dinge – das Kindhaus, der Tisch im Gedicht – tauchen in unserer schöpferischen Perspektive nicht als schon geschaffene Dinge auf, sondern mehr, indem sie sich am Schaffen der Lebenswelt als hermeneutischer beweglicher Ganzheit beteiligen, in der wir uns im Licht der Richtung zum Anderen verstehen. Laut Dufrenne, heißt es, dass das wahre Schaffen des Menschen nicht nur auf einzelne Objekte gerichtet ist, sondern auch auf die Ganzheit des Lebens, die ständiger eröffnende Erneuerung nötig ist. Deswegen ist die Welt der Kultur nicht die Summe einzelner Phänomene der Kunst, der Wissenschaft oder Technik, sondern existenzielle Ganzheit, die schöpferisch erweitert wird.

Ähnliche Schlussfolgerung zieht auch Maceina in seinen Überlegungen über Kultur: „Kultur als menschliches Schaffen eröffnet allgemeine Einstellung, dagegen kulturelle Philosophie – die Perspektive des ganzen Lebens“ (1991: 86). In der Zwischenkriegszeit wurde Maceina sehr von der spekulativen Tradition beeinflusst, die Kant verhindert hat, Beispiele in seinem Werk über Ästhetik¹ anzuführen. Phänomenologie und Hermeneutik der Kultur ignorieren nicht kulturelle Erscheinungen, obwohl ihr Ausgangspunkt die Lebenswelt als bewegliche Umgebung des Verstehens ist, die durch unsere der Zukunft und der Vergangenheit offener Richtung gebunden wird. Ist diese kulturelle Umgebung oder existenzielle Wirklichkeit nivellierend, hält sie den individuellen schöpferischen Schwung des Menschen nieder? Damit ist auch die Frage über die Natur der Kultur verbunden: ist Kultur im Hinblick auf Existenz² sekundär, d. h. ist sie nur das Nebenprodukt des existenziellen Schaffens, das für öffentlichen Nutzen und zugleich auch für Abnutzen bestimmt ist. Wenn es so ist, steht dann Kultur mit solchen Fragen der Globalisierung in Verbindung wie: Abschaffung individueller Unterschiede, Expansion und Rassismus, alle Lebenssphäre durchdringende Handelsbeziehungen. Hält kulturelle Entwicklung mit dem

¹ *Kritik der Urteilskraft.*

² Vgl. Polemik zwischen Lévinas und Heidegger über den Vorrang der Ethik vor der Ontologie (Lévinas 1987).

Eindringen der Globalisierung Schritt? Ob Kultur der Globalisierung dient und so ihre existenzielle Unverwechselbarkeit verliert? Welches Verhältnis hat Kultur zu Philosophie, die sich um das existenzielle Projekt bemüht? Ob kulturelle Korrosion auch auf Philosophie überträgt, wenn Philosophie ein Teil der Kultur ist? Bevor ich zu diesen Fragen zurückkehre, versuche ich Heideggers Gesinnung gegenüber der Kultur zu rekonstruieren.

Existenzielle Behandlung der Kultur

In seinem Aufsatz *Vom Wesen der Wahrheit* (1976) polemisiert Heidegger gegen Bemühungen, „Philosophie als einen »Ausdruck« der »Kultur« (Spengler) und als Zierde eines schaffenden Menschentums gerade noch gelten zu lassen“ (1976: 200). Philosophie als Bedenken des menschlichen Daseins sei fundamental, sie entstand früher als jedes Schaffen, das für Bestimmung der Kultur verwendet wird³. Ist die Struktur des existenziellen Schaffens besonders? Wodurch zeichnet es sich aus? Hat die Kultur als menschliches Schaffen nicht dieselbe Struktur?

Es ist offensichtlich, dass Kultur nicht homogen ist. Wir sprechen über Massenkultur, die auf dieselben nivellierenden Globalisierungsabsichten dienenden Wegen weitergeleitet wird. Es scheint, dass Heidegger genau das meint, wenn er über das Man und das Gangbare spricht, wo der Aberglauben und das Gerede herrschen. Wenn es so ist, dann müssten wir uns auf den Antipode der Massenkultur konzentrieren und eben auf die Elitekultur, deren Struktur zum Muster oder sogar zur Norm werden sollte. Von der Unterscheidung zwischen Massen- und Elitekultur grenze ich mich nicht nur deswegen ab, dass die Grenze zwischen ihnen sehr fließend ist: in „klassischer“ Kunst gibt es sehr viele Beispiele der auf das Publikum gerichteten Schmeichelei⁴ und in die elitären Kunstgalerien dringt Massenkultur⁵. Die Heraushebung der Elitekultur führt zur Genieästhetik und zum esoterischen Philosophieren, das mit der Grundlage unserer Kulturforschungen, d. h. mit Existenzphänomenologie als offenes Richten zur Lebenswelt, nicht vereinbar ist. Heidegger selbst hält das Gerede für Existenzial, das er so der das eigentliche Dasein öffnenden Sorge gleichstellt. Schließlich verzichte ich auf die Abgrenzung zwischen Massen- und Elitekultur, indem ich setze voraus, dass die Struktur der beiden analogisch ist. Welche ist diese Struktur? Bedeutet die Verzichtung auf diese kulturelle Abgrenzung, dass alle Erscheinungsformen der menschlichen Schöpfung anhand desselben Schemas behandelt werden? Ist das nicht eine andersartige Nivellierung der Kultur, die uns spekulative Philosophie aufzwingt?

³ Z. B., so wird die Kultur von Maceina bestimmt (1991).

⁴ Alessandro Baricco führt *Traviata* von Verdi als Beispiel solcher Schmeichelei an.

⁵ Z. B., die Kunst von Warhall ist offensichtlich von Massenkultur beeinflusst.

Zurück zur Philosophie der Existenz. Wie es schon erwähnt wurde, spricht Heidegger über die eigentliche und uneigentliche Existenz. Ist die uneigentliche Existenz nicht mit dem Einfluss der globalen Massenkultur auf das Individuum zu verbinden? Uneigentliche Selbstverstehen bedeutet, dass „wir uns selbst in der Alltäglichkeit des Existierens an die Dinge und Menschen verloren haben“ (Heidegger 1989: 228). Ob nivellierende kulturelle Umgebung, die uns zur Zielscheibe der Globalisierungsstrategien macht, aus alltäglichen Dinge und Menschen besteht? Wenn es so ist, dann ist die eigentliche Existenz mit der Massenkultur unvereinbar. Das führt nicht nur zum Gegensatz zwischen Existenz und Massenkultur, sondern auch zum Gegensatz zwischen der Gesellschaft und dem Individuum, die ich zu vermeiden versuchte. Dem widerspricht auch die Behandlung des Daseins als des Mitseins. Die Intentionalität, die die Richtung auf das Andere und auf die Offenheit des existenziellen Projekts umfasst, ist das Wesen der menschlichen Existenz: „Zur Existenz des Daseins gehört Intentionalität“ (1989: 224).

Wir haben schon gesagt, dass das existenzielle Projekt das ständige Überschreiten der Lebensganzheit verlangt, die ich mit der Welt der Kultur identifiziere. Husserl nennt das phänomenologische Reduktion, die die Einklammerung (epoche) des alten Sehens und die Offenheit des Bewusstseins für neue Erscheinungen umfasst. Deswegen ist die Lebenswelt beweglich und das Verstehen dieser Welt, auf dessen Grundlage sich das existenzielle Projekt entfaltet, bietet uns eine neue zusammenhängende Ganzheit, wo die Vergangenheit im Licht der Zukunftspläne auftaucht. Die Beweglichkeit wird für die Existenz durch das Andere gewährt, das die Grenzen unseres existenziellen Projekts jedes Mal versetzt. Wie Lévinas schreibe ich „das Andere“ groß, aber nicht deswegen, weil es das ethische Richten des Individuums ausdrückt, und nicht deswegen, weil Ethik steht, nach Lévinas, vor Ontologie und selbstverständlich vor Kultur. Obwohl hier auch ethische Aspekte auftauchen, sind hier Zusammenhänge zwischen Kultur und Existenz wichtiger. Ich habe erwähnt, dass das Andere sowohl im Gestalt einer Person, als auch eines Dinges erscheinen kann. Vorläufig klammern wir diese Bedeutungen ein und stellen uns die Frage: welche Rolle spielt das Andere im existenziellen Projekt, d. h. während das Individuum seine Lebenswelt schafft. Ist das seine individuelle Welt? Nimmt es selbst an der Gründung der existenziellen (kulturellen?) Umgebung eines anderen Individuen nicht teil?

Es scheint, dass Heideggers negative Einstellung zur nivellierenden kulturellen Umgebung bestätigt auch seine These, dass „das existierende Dasein eigens sich selbst wählen und primär von hier aus seine Existenz bestimmen“ kann. „Es kann sich aber auch in seinem Sein durch Anderen bestimmen lassen und [...] uneigentlich existieren“ (1989: 243). Anders gesagt, nicht die anderen, sondern wir selbst müssen unser existenzielles Projekt schaffen, in dessen Perspektive sich die Lebensganzheit auftauchen würde, wo der Weg des Verstehens die Zukunft mit der Vergangenheit verbindet. Wir haben gesagt, dass der Weg des Verstehens mit Dingen

markiert ist, die auf die Richtung und auf die Geschwindigkeit unserer Bewegung verweisen. Ohne diese Verweise, die, indem sie die kulturelle Ganzheit erweitern, uns jedes Mal versetzen, wäre unsere Existenz statisch, unbeweglich und noch mehr – unfrei. Existenz ist von der Freiheit untrennbar, die als die Möglichkeit, eigene Lebenswelt zu schaffen, zu betrachten ist. Das Verstehen dieser Ganzheit ist seinerseits die Entwerfung des Selbst als der Möglichkeit⁶. Existenzielle Möglichkeiten tauchen nur in der offenen Welt auf, wo wir ständig unser Sehen erweitern und so die Lebensumgebung überschreiten. Das Leben ist die ständige Bewegung hinter sich selbst, indem man seinen kulturellen Raum erweitert. Dinge (im weitesten Sinne auch Menschen) als Verweise helfen uns hier sich vorwärts und rückwärts zu verschieben, sich im immer größeren hermeneutischen Kreis zu drehen, der uns ermöglicht, sich selbst im Horizont des sich erschließenden Raumes zu verstehen und umgekehrt, diesen Raum auf der Grundlage unseres Lebensprojekts zu erweitern.

Wir sind nicht nur in unsere kulturelle Substanz geworfen, d. h. in die Substanz des Landes, der Zeit, der Gesellschaft, sondern schaffen diese Substanz, indem wir in dieser Umgebung unsere bewegliche Lebensganzheit gründen. Beweglichkeit bedeutet hier sowohl das, dass unsere kulturelle Umgebung ständig erweitert wird, als auch das, dass wir uns unter ihrem Einfluss verändern. Wenn es so ist, dann wer schafft was: wir schaffen Dinge, oder Dinge schaffen uns? Meine Arbeitsthese: sowohl wir schaffen Dinge, als auch sie schaffen uns. Wenn ich sage, dass wir Dinge schaffen, meine ich nicht, dass wir Autoren der Globalisierungsstrategien sind. Eben wir sind ihre Opfer unter der Presse der Media. Wer sind die Autoren dieser Strategien: Politiker, Bankiers, Besteller der Werbung, Verbreiter der Hollywoodproduktion? Das weiß niemand. Laut Baricco, ist das einer Schneelawine ähnlich, wenn alle zu laufen beginnen, nachdem sie den Schrei einiger anderen gehört haben. Heidegger nennt das *das Man*, in dem wir eingetaucht sind und selbst nicht sprechen oder denken, es wird aber für uns gedacht und gesprochen. Baudrillard spricht über fatale Strategien, auf deren Grundlage Dinge an uns für unseren kulturellen Rassismus rächen. Deswegen behaupten wir, dass Dinge uns schaffen, indem sie unsere Identität, unsere eigentliche Existenz, laut Heidegger, an sich reißen.

Dinge schaffen uns auch im anderen Sinne. Sie können Verweise sein, die unseren Blick auf immer weiteren Lebenshorizont richten und so den kulturellen Raum zu erweitern ermöglichen, in dem wir uns jedes Mal unterbringen. Von der Räumigkeit dieser Umgebung hängt der Erfolg unseres schöpferischen existenziellen Projekts ab. Diese Umgebung wie auch schöpferische Existenz schaffen wir selbst mit Hilfe von Dingen, die uns weiter hinter sich selbst richten und uns wieder zu sich zurückführen. So schaffen wir Dinge und Dinge schaffen uns. Nicht nur Dinge, sondern auch

⁶ „Verstehen besagt genauer: *sich entwerfen auf eine Möglichkeit*, im *Entwurf* sich je in einer Möglichkeit halten“ (Heidegger 1989: 392).

der Mensch oder Gott können hier als Verweise dienen. In diesem Sinne habe ich über die Verdinglichung gesprochen: der Mensch oder Gott taucht in unserem schöpferischem Weg von der Geburt an bis zum Tode als verweisendes Ding auf, als Verweis, der den Kreis des existenziellen Verstehens verschiebt. Das ist das Andere groß geschrieben, als der Teilnehmer an unserem existenziellen Schaffen. Wenn wir Kultur als das Schaffen des Menschen bestimmen⁷, wird dann das Andere zum wichtigen Faktor der Kultur, deren Grundlage existenzielles Schaffen ist, d. h. das Projektieren eigenen Daseins in der offenen Welt. Die Welt ist offen, andernfalls hätte unsere Existenz keinen Raum für die Selbstentfaltung. Das Andere ist Basis für die Offenheit. Deswegen behauptet Heidegger, dass die Form des Daseinexistierens das Mitsein als auch das In-der-Welt-sein ist. D. h., das existenzielle Projekt verlangt die Beteiligung des Anderen und wir werden zu Mitschöpfern⁸ der Lebensganzheit als der kulturellen Umgebung. Ob wir auch von der Psychose der über die Straße rennenden Menschen beeinflussen, oder ob wir zu Opfern der globalen Strategien werden, hängt nur von der Geräumigkeit unseres Lebensprojekts und unserer kulturellen Umgebung, die wir selbst schaffen, ab.

Obwohl wir in unsere Umgebung geworfen sind, wird sie durch unseres existenzielles Projekt gesprengt, indem die Dinge derselben Umgebung zu Katalysatoren werden. Das ist der Grund, warum wir keine Grenze zwischen Elit- und Massenkultur suchen: sowohl die Erscheinungen der einen, als auch der anderen zu Verweisen werden können, die uns eine neue zusammenhängende Ganzheit des Lebens zu schaffen helfen. Das musikalische Motiv aus einer Kaffeewerbung, das wir in der Küche beim Geschirrspülen hören, kann uns zum Aufhorchen anregen, bei dem wir sinnliche Umgebung und eindringliche Gedanken einklammern, und auch zu neuen Entschlüsse. Und umgekehrt: wir können ganz gleichgültig gegen die Symphonie von Mahler bleiben, die von Rinkevičius dirigiert und vor einem auserlesenem Publikum gespielt wird. Unter dem Gesichtspunkt des existenziellen Schaffens gesehen kann es keine Grenze zwischen Massen- und Elitekultur geben, höchstens nur zwischen der beweglichen und der unbeweglichen Welt, die gemeinsam mit dem Anderen geschaffen wird. Als Verweise können hier nicht nur sinnliche Dinge der empirischen Umgebung, sondern auch Vorstellungen, Ideen oder literarische Erfindungen dienen. Die lautende Abendglocke im Trakls Gedicht, das von Heidegger interpretiert wird, kann unter diesem Gesichtspunkt gesehen wichtiger sein als die Glocken der Kathedrale in Vilnius. Die Glocke von Trakl unterstützt die Konzeption der menschlichen Existenz zum Tode, dagegen die Glocken der Kathedrale stören nur beim Schreiben dieser Zeilen. Die erfundene Glocke von Trakl, die unseres Dasein zum Tode wieder zu erkennen hilft, ist in diesem Sinne wirklicher als die Laute, die wir wirklich hören, die aber aus

⁷ Vgl. Maceina in *Einleitung in die Kulturphilosophie* (1991).

⁸ Bezeichnung von Maceina.

unserem Verstand verdrängt werden. Wir verwirklichen Dinge und Erscheinungen, indem wir sie als unsere Verweise betrachten, aber nicht indem wir sie betasten und besichtigen. Wenn es so ist, dann kann auch Gott, der Verweis des Lebens, wirklicher werden als die meisten Seiende, die wir sehen und betasten können. Andererseits ziehen wir Gott als Vorstellung⁹ groß und danach streben, ihm ähnlich zu werden. Das ist das ständige Versetzen der Grenzen des Lebens wegen einer neuen existenziellen Ganzheit.

Wir haben gesagt, dass Aristoteles als erster das Leben als bewegliche Verwirklichung (*entelecheia*) zu betrachten begann. Heidegger behandelt Existenz als bewegliche Ganzheit. Das ist nicht nur der zeitliche Weg von der Geburt an bis zum Tode, sondern auch ständiges Verschieben des existenziellen Projekts in immer weiteren Horizont des Lebens: obwohl die uns gegebene Zeit immer kürzer wird, erweitert sich immer der Raum des Lebens, der sowohl die Zukunft, als auch die Vergangenheit umfasst. Deswegen während wir an dem Tod herankommen, kehren wir nach Heidegger und Trakl zu unserem Anfang, nach Hause, an den Tisch mit Brot und Wein auf ihm zurück. Wir kehren zusammen mit den lautenden Glocken zurück, die mit Hilfe des poetischen Wortes unseres zeitlichen Daseins zum Tode eröffnet. Ungeachtet dessen, ist dieser Augenblick der Wiedererkennen sehr geräumig, sie umfasst die Vergangenheit im Licht unserer Entschlüsse, deswegen ist die Zurückkehrung jedes Mal neu. Die Bewegung dem Tode hinweg bedeutet also nicht die Verkürzung des eigenen Lebens, umgekehrt, es wird ständig erweitert, weil es immer größeren Raum von der Geburt an einnimmt. Das ist immer neue Verwirklichung des Lebens, an der auch das Andere als der Garant des Verstehens in dieser Welt teilnimmt. Unser Leben ist existenzielles Schaffen, das die Beteiligung des Anderen (in Gestalt von Ding, Mensch oder Gott) verlangt.

Das Andere hilft nicht nur zum Aberglauben gewordene Schemas einzuklammern, sondern erweitert auch den Horizont der Lebenswelt, indem es die ständige Beweglichkeit des Lebens gewährleistet. Das Andere wird zur Voraussetzung für das Verstehen und zugleich auch für immer neue Zurückkehrung. Obwohl das Andere die eigene Existenz zum Tode wieder zu erkennen hilft, versetzt es den Tod in die Unendlichkeit des Horizonts: diese Wiedererkennen zwingt uns den Weg zu gehen, der durch das Andere markiert ist und sich im Kreise dreht und dessen Halbmesser immer größer wird. Sogar nach unserem Tod kann die Ganzheit unseres Lebens, die vom Anderen immer anders verstehen wird, an der beweglichen Erweiterung des Lebenshorizonts teilnehmen, indem sie diesmal zum Verweis wird. Das ist die bewegliche Welt des kulturellen Mitseins: wir erlangen die Ganzheit unseres Lebens, indem wir an der Erweiterung des Lebenshorizonts des Anderen teilnehmen, selbst wenn wir auch nicht mehr existieren. Und umgekehrt: im Licht unseres existenziellen Projekts wird das Andere immer breiter, d. h. auch wahrer und wirklicher.

⁹ Vgl. Kant: Gott als Idee.

Wechselwirkung zwischen Existenz und Kultur

Das Kriterium der Wirklichkeit ist, wie es schon erwähnt wurde, die Einbeziehung in die existenzielle Ganzheit, die im unseren auf die kulturellen Felder des Anderen gerichteten Wegs immer voller wird. Auf der Grundlage der beweglichen Wechselwirkung mit dem Anderen entfaltet sich Kultur als unser existenzielles Projekt, dessen Basis und Verweise die Lebensganzheit des anderen Seienden ist. Deswegen wird die Wirklichkeit von der Verweisung verleih, die wegen der Intentionalität und der Offenheit der Geschöpfe in der Welt der Kultur möglich ist, wo Seiende durch existenzielle Bande miteinander verbunden sind. Wenn wir die Welt der Kultur als bewegliche Ganzheit verstehen, wo sich das existenzielle Schaffen entfaltet, indem hier sich auch der offene Horizont des Anderen beteiligt, dann gibt es keinen Widerspruch zwischen Kultur und Existenz. Streit um den Vorrang der Kultur oder Existenz sind auch fruchtlos, weil Existenz sich in der Umgebung der Kultur entfaltet, die ihrerseits nur als Kontakt zwischen den existenziellen Projekten beweglich bleibt. Die Beweglichkeit der kulturellen Welt bedeutet hier auch ihre Authentizität: die Ganzheit des Lebens ist erst dann eigentlich oder kulturell lebensfähig, wenn sie sich immer ausweitet, d. h. die offen ist und gerichtet. Künstlerische Erfindung dient hier als existenzieller Verweis und empirische Dinge tauchen in dieser kulturellen Umgebung auf. Obwohl sie erfunden, d. h. geschaffen ist, ist sie nicht weniger wirklicher. Umgekehrt, ihre Wirklichkeit als Verweisung ist durch Schöpferkraft bedingt: wir schaffen unseres existenzielles Projekt.

Laut Heidegger, die Endlichkeit, das „*ens finitum* ist solches, weil es *ens creatum* ist“ (1989: 215). Das Verstehen der Endlichkeit setzt zeitliche Existenz des Menschen voraus. Genau deswegen existieren bei Heidegger kein Gott, kein Stein und kein Esel. Es bleibt unklar, wie die Endlichkeit und das Schöpfertum miteinander verbunden sind. Das ist eine andere Ebene der Frage über Zusammenhänge zwischen Kultur und Existenz: wenn sich das endliche Dasein des Menschen kreativ entfaltet, stimmt es dann nicht mit dem Werden der Kultur als des Schaffens des Menschen überein? Hier entsteht übrigens die Frage, ob das Andere, das wir als aktiven Faktor des existenziellen Projekts in der kulturellen Umgebung bestimmt haben, die Gestalten Gottes oder des Dings, d. h. die Gestalten zeitlich nicht existierender Seienden haben kann.

Der ewige Gott, der Esel, der seine Endlichkeit nicht verstehen kann, und der Stein, der gegen die Proben der Zeit beständig ist, alle sie existieren nicht zeitlich. Sie schaffen ihr existenzielles Projekt im Licht der Existenz zum Tode nicht. Bedeutet das nicht, dass sie im Schaffen unseres existenziellen Projekts nichts teilnehmen, weil es sich die Verschmelzung der Lebenshorizonte nicht vollzieht? Ist das Andere nur ein existierendes Seiende, d. h. nur das endliche Dasein des Menschen? Wenn es so ist, dann

existiert es im Sinne der Kultur nur der Mensch, der seine Existenz schafft. Das behauptet scheinbar auch Heidegger mit seiner These über die Zusammenhänge zwischen der Endlichkeit, d. h. zeitlicher Existenz und der Schöpfertum, d. h. der Kultur des Menschen. Ist der Faktor der Kultur immer ein existierendes Wesen? Entfaltet sich Kultur nur, indem sich die Horizonte der existenziellen Projekte verschmelzen?

Die letzte Frage kann man sowohl bejahen, als auch verneinen. Aus dem Gesagten wird es klar, dass die Faktoren der Kultur sowohl Dinge als auch Gott, anders gesagt auch zeitlich nicht existierendes Seiende sein können. Sie werden zu diesen Faktoren aber nur, indem sie sich an unserem existenziellen Projekt beteiligen. Unser Leben ist ohne sie unbeweglich, weil sie uns immer zwingen, sich selbst zu überschreiten, indem wir sie in immer neue hermeneutische Ganzheit einziehen, die immer größeren Raum von der Geburt an bis zum Tode einnimmt. Die Dinglichkeit gibt in diesem Kontext genau die Wirklichkeit. Die Verwirklichung ist mit der Einbeziehung und der Verweisung verbunden. Das Ding, das hinter uns ist, d. h. das Andere, zeigt uns den Weg, der uns immer vorwärts führt. Selbst im Fall der Rückkehr verstehen wir unsere Vergangenheit und zugleich die Perspektive der Zukunft neu, das können wir auch bei Proust sehen. Seine Dinge – das geweihte Magdalene, der Stein aus dem Pflaster, das in Wasserleitung brausende Wasser – umgeben ihn und die Leser nicht im empirischen Sinne. Das sind die Neuheiten, die uns auf neue Ziele versetzen, ungeachtet dessen, dass die Dinge aus der Vergangenheit sind. Zusammen mit uns und mit immer neuen Generationen, die seine Romane lesen, schafft Proust diese Dinge jedes Mal von neuem. Wir erkennen sie als das Andere wieder, das wir in unser existenzielles Projekt einziehen und das dieses Projekt unendlich erweitert. Deswegen sind diese Dinge wirklicher als empirische Objekte. Wirklich sind sie auch wegen der Schöpfertum: wir schaffen sie und sie schaffen uns. Indem sie schöpferisch sind, sind sie die Teile der Umgebung, die unsere immer neue existenzielle Ganzheit verlangen. Da wir unserer Existenz schaffen, indem sich daran auch das Andere in Gestalt des Dinges beteiligt, ist das auch die kulturelle Ganzheit.

Ähnlich wird auch Gott, obwohl empirisch unzugänglich, wirklich, indem er sich an den Schafen unserer existenziellen kulturellen Ganzheit beteiligt. So hilft die Hermeneutik und die Phänomenologie der Kultur Schwierigkeiten zu beseitigen, auf die man in der existenziellen Phänomenologie stößt. Diese Schwierigkeiten führen Sartre zur Behauptung: „wenn Gott in Wirklichkeit existieren würde, würde sich nichts verändern“ (Sartre 1959: 95), der Mensch würde sowieso frei seine Existenz gründen. Nach unserer Reise kann man anders sagen: Gott taucht vor uns dann auf, wenn er sich am Schaffen unserer Existenz beteiligt. Da er realer ist als empirische Dinge, ist er der Faktor unserer schöpferischen Existenz.

Man kann widersprechen: das geweihte Magdalene oder der Stein aus dem Pflaster drücken die kulturelle und existenzielle Umgebung von Proust

aus. Laut Bultmann, repräsentiert Gott ähnlich das mythische Weltbild. D. h. sie sind uns nur als der existenzielle Erfahrung jemandes anderen zugänglich, der die Verschmelzung der Horizonte unseres Projekts und des Projekts eines anderen Autoren ermöglicht. Anders gesagt, wir haben hier nicht mit Dingen oder Gott zu tun, sondern mit der existenziellen Umgebung anderer Menschen¹⁰, in der sie auftauchen. Das widerspricht nicht unserer These über Zusammenhänge zwischen Existenz und Kultur, sondern stimmt ihr zu: die Existenz des Anderen ist uns nur wegen des gegenseitigen Schöpfertums zugänglich, d. h. wegen der kulturellen Umgebung, die wir ständig mit Hilfe des Anderen schaffen und die zugleich auch der Horizont des Verstehens ist. Ohne diese kulturelle Umgebung, die sich immer erneuert, wären Dinge stumm und wir – verschlossen, d. h. wir wären nur unbewegliche und unzeitliche Seiende, die sich nur aus ihren innerlichen Ressourcen ernähren. Wenn diese Ressourcen „des Genies“, die während der Geburt mit göttlicher Energie aufgeladen werden, ständig nicht ergänzt werden, ist dann nicht nur seine Schöpfung, sondern auch das Verstehen dieser Schöpfung unmöglich. Die Ästhetik des Genies ist nicht mit der hermeneutischen Phänomenologie der Kultur zu vereinbaren.

Unsere Konzeption der Schöpfung und zugleich der Kultur beruht sich auf der gegenseitigen Offenheit und der Intentionalität in der kulturellen Umgebung. Einerseits zwingen uns Dinge sich ständig zu bewegen, indem wir unsere kulturelle Umgebung überschreiten, in die Dinge einbezogen werden. So beteiligen sich Dinge am Schaffen unseres existenziellen Projekts, während sie schon von einem anderen Teilnehmer der Kultur geschaffen worden sind. Da sie niemandem gehören, d. h. objektiv¹¹ sind, könnten sie sich nicht am unseren kulturellen Projekt beteiligen, weil ihre Wiedererkennung auf der Zugehörigkeit zur Umgebung beruht, die sich durch Kultur mit unserer existenziellen Umgebung, die wir schaffen, verknüpft. So werden sie auf der Grundlage der Mitschöpfung in unseren existenziellen Raum einbezogen, indem sie ihn auch erweitern. Sogar Naturbilder erscheinen uns erhaben oder bedrohlich¹², indem sie an unsere existenziellen Ziele anklingen. Die Natur, die wir beobachten können, verweist auf die Vorstellungen anderer Beteiligten der Kultur, z. B. der Romantiker, die sich mit unseren kulturellen Intentionen verschmelzen. Eben das nenne ich Verwirklichung: „objektive“ Dinge an sich, indem sie nirgendwohin verweisen, sind durchaus unreal, obwohl wir sie jeden Tag berühren. Genauso ist das Kriterium der Gottesgegebenheit nicht seine empirische Zugänglichkeit, sondern die Einbeziehung in die Umgebung der Kultur und Existenz, die wir zusammen mit ihm schaffen. Das nenne ich anders Verweisung.

¹⁰ Für die Katholiken in Indien ist Gott mit der Tradition der Veden vereinbar, und im Dom von Washington wird Gott als Hollywoodsheros abgebildet.

¹¹ So werden sie in der Wissenschaft betrachtet.

¹² Dank der Romantiker wurden die Berge erhaben, bis dahin waren sie bedrohlich.

Schlussfolgerungen

Die Objekte der Kultur können zum Teil unseres existenziellen Projekts nicht werden. Sie können sich vermehren, indem sie sich durch die Kanäle des Internets verbreiten. Die Geschwindigkeit ihrer Verbreitung hat aber nichts mit unserer existenziellen Beweglichkeit zu tun. Informationstechnologien bilden die Basis für die Geschwindigkeit, die kulturelle und existenzielle Stagnation bedeuten kann, der einer sehr langsamen Reise nach Hause entspricht, wenn wir in einen Stau geraten. Die Objektivität der kulturellen Erscheinungen, wenn sie sich nicht an der Erweiterung unserer Lebens Ganzheit beteiligen, bedeutet, dass diese Objekte nicht wirklich sind. Negative Tendenzen der Globalisierung verbinde ich mit der Vermehrung des unwirklichen Seienden.

Literatur

- Aurelius Augustinus. 1888. *Bekenntnisse*. Leipzig: Reclam.
- Baudrillard J. 1990. *Fatal Strategies*, New York/ London: Semiotext(e)/ Pluto.
- Baricco A. 2004. *Next*. Vilnius: Alma littera.
- Bultmann R. 1985. *Neues Testament und Mithologie*. München: Chr. Kaiser Verlag.
- Dufrenne M. 1973. *The Phenomenology of Aesthetic Experience*. Evaston: Northwestern University Press.
- Heidegger M. 1989. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, (in:) *Gesamtausgabe*, Bd. 24. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger M. 1976. *Vom Wesen der Wahrheit*, (in:) *Wegmarken. Gesamtausgabe*, Bd. 9. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Kant I. 2001. *Kritik der Urteilskraft*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Lévinas E. 1987. *Totalität und Unendlichkeit*. Freiburg: Alber.
- Maceina A. 1991. *Kultūros filosofijos ivadas*, (in:) *Raštai*, I t. Vilnius: Mintis.
- Sartre J.-P. 1959. *L'existentialisme est un humanisme*. Paris: Les éditions Nagel.