# Master Europhilosophie

## Stage d'Hiver | Winterpraktikum

# Appel à contributions
# Call for Papers

20 › 24 février Februar | 2017

Wuppertal | DE

EuroPhilosophie

BERGISCHE UNIVERSITÄT WUPPERTAL

Université franco-allemande
Deutsch-Französische Hochschule

# Sommaire / Inhalt

*Présentation / Präsentation* . . . . . 3

*Informations pratiques / Praktische Informationen* . . . . . 4

Théorie Critique
Kritische Theorie . . . . . 6

« Raconter »
« Erzählen » . . . . . 10

Le problème de l'unité et de la multiplicité dans la philosophie moderne et contemporaine
Das Einheits- und Vielheitsproblem in der neuzeitlichen und zeitgenössischen Philosophie . . . . . 13

Phénoménologie en tant que recherche transcendantale : conditions préalables et critiques
Phänomenologie alz transzendentale Forschung: Voraussetzungen und Kritiken . . . . . 17

Média, Technique, Philosophie
Medien, Technik, Philosophie . . . . . 19

Le tournant décolonial : Colonialité du pouvoir, du savoir et de l'être
Die Entkolonisierung-Wende: Kolonisierung der Macht, des Wissens und des Seins . . . . . 23

Libération face à la violence
Die Befreiung angesichts der Gewalt . . . . . 25

Mythologies aujourd'hui : approches critiques et cartographiques
Mythologie heute: kartographische und kritische Annäherungen . . . . . 27

Altérité : aborder l'*être-autre*
Alterität: *Anderssein* ansprechen . . . . . 30

Le transcendantal et la sociabilité au cœur de la rationalité philosophique
Das Transzendentale und die Geselligkeit im Kern der philosophischen Vernünftigkeit . . . . . 33

# Présentation

Le programme du Master Erasmus Mundus Europhilosophie fête son dixième anniversaire, et comme chaque année, les étudiant.e.s inscrit.e.s (et d'autres académiciens) organisent un stage d'hiver pour partager et discuter sur des idées et des perspectives de recherche, afin de faire face aux problèmes du monde contemporain, depuis différentes attitudes et courants philosophiques.

Puisqu'il s'agit de proposer, de former et de faire connaître tout un présent philosophique qui n'est pas circonscrit ni à un territoire spécifique (il ne s'agit pas seulement de penser depuis la perspective de l'Europe), ni à une seule tradition de pensée (l'universalisme et la multiculturalité avant tout régionalisme identitaire), tou.te.s sont invité.e.s à participer à ce grand dialogue philosophique qui se compose de dix ateliers, où les participations pourront être en français, en allemand ou en anglais.

Avant le début du stage, un programme avec toutes les activités (non seulement les ateliers, mais aussi des conférences, projections de films, présentations de livres, etc) sera publié sur le site **europhilomem.hypotheses.org**.

# Präsentation

Das Masterprogramm „EuroPhilosophie" feiert sein 10. Jubiläum und wie jedes Jahr wird von den eingeschrieben Studentinnen und Studenten (sowie von anderen Akademikerinnen und Akademikern) ein Winterpraktikum organisiert, dessen Ziel es ist, verschiedene Ideen und Forschungsperspektive zu teilen und zu prüfen, um den Problemen der zeitgenössischen Welt aus vielfältigen philosophischen Haltungen und Formen heraus zusammen zu begegnen.

Da es sich darum handelt, eine philosophische Gegenwart vorzuschlagen, aufzubauen und auszudrücken, die sich weder auf eine spezifische Region (womit einer ausschließlich europäischen Perspektive entgegnet werden soll) noch auf eine einzelne Tradition (Universalismus und Multikulturalismus anstatt Regionalismen) beschränkt, sind alle eingeladen, an diesem großen philosophischen Dialog teilzunehmen, der aus zehn vorgeschlagenen Werkstätten besteht, deren Beiträge auf Deutsch, Französisch oder Englisch vorgebracht werden können.

Vor dem Anfang des Winterpraktikums wird auf der offiziellen Webseite **europhilomem.hypotheses.org** ein Programm veröffentlicht werden, in dem eine Übersicht aller Aktivitäten (sowohl Vorträge wie auch Werkstätten, Buchpräsentationen, Filme usw.) zu finden sein wird.

# Informations pratiques

**Lieu**

Université de Wuppertal
Grifflenberg Campus
Gauss Str. 20, 42119 Wuppertal
ALLEMAGNE

**Date**

Du 20 au 24 février 2017

**Inscription**

Un abstract de la proposition de contribution et les informations du participant (nom, formation, occupation) devront être envoyés au courriel de l'atelier correspondant au plus tard **le 3 février 2017**.

# Praktische Informationen

**Ort**

Bergische Universität Wuppertal
Grifflenberg Campus
Gauss Str. 20, 42119 Wuppertal
DEUTSCHLAND

**Datum**

Vom 20. bis 24. Februar 2017

**Anmeldung**

Die TeilnehmerInnen werden gebeten, eine Zusammenfassung des Beitrags (Abstract) und einige persönliche Daten (Name, beruflicher Status, institutioneller Hintergrund), an die angegebene E-Mail-Adresse der jeweiligen philosophischen Werkstatt bis spätestens **den 3. Februar 2017** zu senden.

# Ateliers
# Werkstätten

# Théorie Critique

# Kritische Theorie

**Organisé par / Organisiert von:**
Eduardo Jochamowitz
Juliano Bonamigo
Philipp Nolz

**critical.theory.wuppertal@gmail.com**

De prime abord, la Théorie Critique peut être considérée comme l'effort d'une critique immanente de l'histoire. Ainsi, l'Histoire est le lieu approprié dans lequel les fondements de l'individu sont transformés et liés, où la sphère de la production économique en tant que raison instrumentale, la science positive et son approche de « révéler les secrets de la nature sous torture » (Bacon), et le principe de l'administration rationnel des hommes, se fusionnent. Dans cette totalité, le sujet, qui est produit de conditions de la société, ne peut que participer et contribuer au processus de la « liquidation de l'individu » (Adorno), subordonnant son existence en vertu des lois de la facilité d'utilisation économique et la reproduction des conditions de son existence.

Pour réaffirmer la notion d'autonomie d'une manière radicale, une position doit être adoptée. Celle-ci consiste en se retirer de tout effort pour une contribution positive à la société ou à ses éléments. Comme a dit Max Horkheimer :

> cette attitude que nous appellerons critique est caractérisée au contraire par une méfiance totale à l'égard des normes de conduite que la vie sociale, telle qu'elle est organisée, fournit à l'individu. La dichotomie de l'individu et de la société, en vertu de laquelle l'individu accepte comme naturelles les limites assignées a priori à son activité, apparaît comme relative si l'on adopte le point de vue de la théorie critique (*Théorie traditionnelle et théorie critique*).

En suivant cette définition, il semble que la réévaluation critique des piliers de la connaissance, les constituants de la raison au sein d'un processus historique, doit être une tâche essentielle. Ainsi une relation étroite avec le projet kantien d'une

In einem ersten Überflug könnte die Kritische Theorie als das Bestreben nach einer immanenten Kritik der Geschichte umrissen werden. Dabei ist die Geschichte jene Stelle, an der die grundlegenden Konstituenten des Subjekts zusammenlaufen, der Ort, in dem die Sphäre der ökonomischen Produktion als instrumentelle Vernunft, die positiven Wissenschaften mit ihrem Ansatz „die Natur auf die Folter zu spannen, bis sie ihre Geheimnisse preisgibt" (Bacon) und die Prinzipien der rationalen Verwaltung des Menschen verschmelzen. In dieser Totalität befangen kann das Subjekt, das von selbigen Bedingungen der Gesellschaft erzeugt wurde, nicht anders, als zum Prozess der „Liquidation des Individuums" (Adorno) beitragen, seine Existenz den Gesetzen der wirtschaftlichen Verwertbarkeit und der Reproduktion ihrer Existenzbedingungen unterordnen.

Um den Begriff der Autonomie in seiner radikalen Form wiederaufzugreifen muss deshalb eine Position bezogen werden, die sich jedes positiven Beitrags zur Gesellschaft und ihren Elementen zu enthalten und sich darin zu erhalten vermag. Wie Max Horkheimer es ausdrückt:

> Es gibt nun ein menschliches Verhalten, das die Gesellschaft selbst zu seinem Gegenstand hat. [...] Die Kategorien des Besseren, Nützlichen, Zweckmäßigen, Produktiven, Wertvollen, wie sie in dieser Ordnung gelten, sind ihm vielmehr selbst verdächtig und keineswegs außerwissenschaftliche Voraussetzungen, mit denen es nichts zu schaffen hat. Während es zum Individuum in der Regel hinzugehört, dass es die Grundbestimmungen seiner Existenz als vorgegeben hinnimmt und zu erfüllen strebt, [...] ermangelt jenes kritische Verhalten durchaus des Vertrauens in die Richtschnur, die das gesell-

critique immanente semble évidente, même si parfois le projet doit être reformulé. Le refus résolu de connaissances économiquement utiles est-il un ethos critique, une attitude de méfiance radicale du progrès intellectuel et moral ? Faut-il accepter la « rose dans le carrefour du présent » (Hegel), accepter que le geste d'insurrection ne consiste en rien d'autre qu'en la renonciation à l'oppression d'aujourd'hui et à l'espérance que la raison viendra à elle-même ?

En outre, on doit poser la question si la Théorie Critique est l'expression de l'impossibilité d'une théorie qui envisage la libération, par conséquent déjà prátique ? Quel statut peut-elle à juste titre réclamer comme sien en ce qui concerne la « fausse conscience » ? Comment une praxis peut être pensée entre le moment de dévoilement de l'injustice et de révélation de la liberté ? La libération attendue de l'humanité grâce à la science et à la technologie, qui a longtemps brillé à l'horizon de la société, n'est jamais survenue. Au contraire, le développement a augmenté la répression humaine dans un ordre de pouvoir concentré, orchestré par le mariage arrangé entre l'économie et la rationalité d'État du capitalisme tardif.

Ces conditions n'ont pas seulement exproprié la force de travail mais elles ont de même empêché l'accès des êtres humains à leur énergie libidinal et créative — d'où l'Histoire comme non seulement, potentiellement, l'Histoire de la lutte des classes, mais aussi l'Histoire de la répression des pulsions humaines — comme soulignait Marcuse. Néanmoins, nous rencontrons une tension entre la libération sexuelle et sa neutralisation dans les processus du marché. La Théorie Critique ne peut pas laisser cette contradiction sans médiation. Est-il possible d'aller au-delà d'un diagnostic de ces symptômes ?

Des problèmes similaires apparaissent dans la conception-même de la Théorie Critique. D'une certaine façon, on pourrait se demander de quelle manière la praxis politique peut diriger le développement structurel contre soi-même. Y a-t-il un parcours possible pour renforcer le processus existant et, en même temps, pour empêcher sa faculté d'actualisation ? Cela pourrait mener à sous-estimer la détermination du processus par les conditions de production, ce qui suggère que les pulsions conductrices de cette reproduction doivent être rendues impuissantes.

Ce qui unifie ces débats est la question de savoir comment la société peut être modifiée — pas seulement niée — mais en même temps contrite par son propre esclavage dialectique. De cette manière, c'est l'analyse concise de la réalité sociale qui peut mettre en évidence un autre développement, l'in-

> schaftliche Leben, wie es sich nun einmal vollzieht, jedem an die Hand gibt. Die Trennung von Individuum und Gesellschaft, kraft deren der Einzelne die vorgezeichneten Schranken seiner Aktivität als natürlich hinnimmt, ist in der kritischen Theorie relativiert. (*Traditionelle und Kritische Theorie*)

Dieser Beschreibung folgend scheint es, dass die kritische Neubewertung der Säulen und Stützen unseres Wissens, den Konstituenten der Vernunft innerhalb eines historischen Prozesses, eine in all dem Treiben zentrale Rolle spielt. Eine innige Beziehung zu Kants Projekt einer immanenten Kritik des Wissens erscheint dabei als evident, wenngleich auch des öfteren unter umgekehrten Vorzeichen. Ist aber dabei die resolute Zurückweisung jeglichen ökonomisch verwertbaren Wissens ein kritischer ethos, eine Haltung radikalen Misstrauens gegenüber intellektuellem und moralischem Fortschritt? Müssen wir uns an der „Rose im Kreuz der Gegenwart" (Hegel) erfreuen und akzeptieren, dass die Geste des Aufstandes nur darin zu bestehen hat, die gegenwärtige Unterdrückung abzulehnen und auf das Zusichkommen der Vernunft zu warten?

In diesem Sinn muss auch die Frage aufgeworfen werden, ob denn die Kritische Theorie der Vollzug der Unmöglichkeit einer Theorie als Mittel zur Befreiung sei, folglich bereits praktisch ist? Welchen Standpunkt kann sie aber gerechtfertigterweise als den ihrigen im oder abseits des Verblendungszusammenhangs proklamieren? Wie kann eine praxis zwischen den Momenten der Enthüllung von Ungerechtigkeit und der Offenbarung der Freiheit gedacht oder konzipiert werden?

Die erwartete Befreiung der Menschheit durch Wissenschaft und Technologie schien lange Zeit am Horizont der Gesellschaft, kam jedoch nie. Im Gegenteil erhöhte die besagte Entwicklung die menschliche Unterwerfung unter eine Regentschaft der dadurch konzentrierten Macht, ausgeübt durch die Zwangsheirat zwischen dem Kapital und der Staatsraison im Spätkapitalismus. Nicht nur war durch diese Bedingungen die Arbeitskraft enteignet worden, die Menschen wurden selbst ihrer libidinalen und kreativen Energie beraubt — weswegen die Geschichte nicht nur eine solche des Klassenkampfes sondern ebenso auch jene der menschlichen Triebunterdrückung ist — wie Marcuse aufgezeigt hat. Nichtsdestotrotz erkennen wir heute eine Spannung zwischen der sexuellen Befreiung und die Neutralisierung ihrer Energien im Marktprozess. Die Kritische Theorie kann diesen Widerspruch nicht unvermittelt stehen lassen. Können wir also über die bloße Diagnose dieses Symptoms hinausgehen?

trusion d'une altérité qui est déjà en cours. Si nous suivons ce raisonnement, nous agissons comme le lapin d'Alice au pays des merveilles: «I'm late, I'm late, I'm late! » En tant que sujets pris dans la dialectique de la modernité, nous arrivons toujours en derniers à la mise en scène. Malgré cela, il n'est jamais trop tard pour l'arrêter.

Ceci étant dit, l'atelier proposera deux temps de discussion. Tout d'abord, un examen des fondements de la théorie critique, de ses dialogues et ses échanges mutuels avec d'autres disciplines. Entre autres, la relation avec la Phénoménologie, la Psychanalyse, le Positivisme logique et l'Anthropologie devrait donc être discutée.

Ensuite, nous allons nous concentrer sur le problème contemporain de l'altérité radicale. De nombreux débats décoloniaux récents (Viveiros de Castro, Mignolo, Spivak) saisissent cette altérité radicale comme point d'ancrage pour abandonner une épistémologie eurocentrique. Quelle altérité est ainsi produite ? Peut-elle être une autre chose qu'une négation déterminée d'un esprit critique anxieux, qui est simplement à la recherche d'un autre reflet ?

Par ailleurs, nous apercevons une image de l'Europe, non seulement affirmée, mais aussi créée par ces rencontres intellectuelles dans le but de parvenir à l'autonomie. Pourtant, l'Europe est dans ce processus une question, pas une réponse à éviter, en particulier dans les moments où elle évoque la peur d'être menacée de l'extérieur ainsi que de l'intérieur. Ce contexte l'a amenée à montrer tout son caractère réactionnaire et à renforcer une position de maître autoritaire.

L'Europe s'est enfermée dans une dynamique d'entraînement narcissique qui l'oblige à percevoir les derniers déplacements de réfugiés comme des intrus ou des destructeurs d'une harmonie présupposée ? Ce qui empêche effectivement toute tentative d'altération, c'est l'illusion de l'autosuffisance, le phantasma d'elle-même en tant qu'être supérieur. Si tel est le cas, on ne doit pas s'étonner par le fait que toute forme de solidarité semble impossible, pas même à la plus petite échelle, tandis que l'idéologie apparaît aujourd'hui comme un film débile: « il n'y a pas assez d'espace pour nous deux dans cette chambre / ville / pays / continent / système solaire ». Narcissus est-il capturé dans le miroir, tandis que l'écho de l'autre s'estompe lentement ?

Comment la Théorie Critique peut aider à déterminer le lieu de l'énonciation de cette altérité radicale ? Si la raison dialectique est engagée dans un exercice perpétuel d'identification de la différence, dans quelle mesure est-il possible d'être engagé avec l'irruption d'une ontologie radicale ? Est-ce que la Théorie Critique peut se détacher de l'eurocentrisme ?

Ähnliche Probleme erscheinen bereits im Fundament der Kritischen Theorie. Grundsätzlich könnte man fragen, in welcher Weise es eine politische Praxis vermag, die strukturelle Entwicklung gegen sie selbst zu drehen. Ist es ein gangbarer Weg, die existierenden Prozesse zu bestärken und im Augenblick ihrer Reaktualisierung um- oder abzulenken? Für dieses Vorgehen besteht dabei die Gefahr, die Determinanten des Prozesses als die Bedingungen seiner Produktion zu unterschätzen, was wiederum bedeute, dass die Triebkräfte der Reproduktion zuallererst aufgehoben werden müssen.

Was diese Debatten alle eint, ist die Frage wie die Gesellschaft verändert, nicht bloß negiert, sondern gleichzeitig auch von ihrer eigenen dialektischen Versklavung erlöst werden könnte. In dieser Weise ist es die konzise Analyse der gesellschaftlichen Wirklichkeit, welche einzig eine andere Entwicklung ans Tageslicht bringen kann: den Einbruch einer Alterität, die bereits am Werk ist. Diesem Gedanken folgend befinden wir uns in der Situation des Weißen Hasen in *Alice im Wunderland:* „Ich komm zu spät, ich komm zu spät, ich komm zu spät!" Als Subjekte, die in der Dialektik der Moderne gefangen sind, kommen wir immer als Letzte zu unserer eigenen Veranstaltung. Jedoch nicht zu spät, um sie vorzeitig zu stoppen.

Dem Gesagten folgend versucht diese Werkstatt zwei Felder der Diskussion zu eröffnen. Zuerst eine Untersuchung der Fundamente der Kritischen Theorie, ihrer Dialoge und der gegenseitigen Austauschbeziehungen mit anderen Disziplinen. Unter anderem sollten dabei die Beziehung zur Phänomenologie, zur Psychoanalyse, zum Logischen Positivismus und zur Anthropologie diskutiert werden.

In einer zweiten Sitzung wollen wir den Fokus auf das zeitgenössische, philosophische Problem von radikaler Alterität legen. Viele der aktuellen Debatte der Dekolonialisierung (Viveiros de Castro, Mignolo, Spivak) griffen diese radikale Alterität als einen vorzüglichen Punkt auf, um sich einer eurozentrischen Epistemologie zu entziehen. Doch welche Alterität wird dabei erzeugt? Kann sie dabei mehr sein, als die bestimmte Negation eines ängstlich kritischen Geistes, mehr als die bloße Suche nach einem neuen Spiegelbild?

Auf der anderen Seite finden wir ein Bild Europas, das darin nicht nur bestätigt wird, sondern ebenso in diesen intellektuellen Begegnungen auf dem Weg des Autonomiestrebens erzeugt wird. Jedoch ist Europa selbst in diesem Prozess eine Frage, mehr als eine Antwort, von welcher es sich abzuwenden gilt. Dies speziell in Zeiten, in denen die Furcht vor Bedrohungen von Innen und Außen geschaffen wird, im selben Zug aber die re-

aktionäre Wiedererstarkung einer Herrenposition herbeigerufen wird. Ist Europa damit in einer narzisstischen Triebdynamik gefangen, welche dazu führt, die Bewegung flüchtender Menschen als Ansammlung von Eindringlingen wahrzunehmen, welche eine vermeintliche prästabilierte Harmonie gefährden? Was solcherart die Bestrebungen nach Veränderung wirksam blockiert, ist die Illusion von Selbstgenügsamkeit, das Phantasma der eigenen Überlegenheit. Wenn das aber der Fall ist, dann ist es kaum mehr überraschend, dass jegliche Art der Solidarität unmöglich scheint, selbst auf kleinstem Maßstab, da die heutige Ideologie wie ein billiger Western anmutet, nach welchem es nicht genug Platz für uns beide in diesem Raum/Stadt/Land/Kontinent/Sonnensystem gibt. Ist Narzissus im Spiegel gefangen, während das Echo des Anderen langsam ausklingt?

Kann die Kritische Theorie dabei helfen, einen Ort der Anrufung radikaler Alterität zu bereiten, und wenn ja, wie? Wenn die dialektische Vernunft in einer fortlaufenden Tätigkeit der Identifikation von Unterschieden verwickelt ist, in welchem Maße ist es ihr dann möglich, das Hereinbrechen einer radikalen Seinsordnung zu befördern? Kann die Kritische Theorie den Eurozentrismus hinter sich lassen?

# « Raconter »

# « Erzählen »

**Organisé par / Organisiert von:**
Alitzel Velasco Burgunder
Hadrien Genieys
Pedro Vincent Dias Bergheim

**raconter.wuppertal@gmail.com**

L'homme raconte. Comment Daphnée poursuivie par Apollon se métamorphosa en arbre, comment Ulysse aveugla le Cyclope et après vingt ans d'errance, rejoignit Pénélope. L'homme raconte quand pour la première fois Moïse parla à Dieu. L'homme raconte, sa vie et celles des autres, la vie des ancêtres et des Dieux, comment ils furent nés et vécurent jusqu'à présent. L'homme raconte et se laisse raconter. Il est sur terre comme le sujet d'une narration, celle de sa propre vie et de la vie humaine en général. Vie qui a accueilli la parole, une parole qui raconte.

Alors que se passe-t-il lorsque cette parole vit ? Que se passe-t-il lorsque l'homme raconte ? Non pas lorsqu'il dit, explique, démontre, analyse, informe, mais lorsqu'il raconte ? Lorsque des simples sons articulés qu'il prononce jaillissent inexplicablement une aquarelle de sensations, des continents inconnus, des créatures fantastiques, ou bien simplement un passé qui de nouveau prend vie.

Dites nous, que se passe-t-il donc lorsque l'homme raconte ? Non pas lorsque, simple sujet véhiculaire d'informations sur les choses, il dit « ce qu'il s'est passé », mais lorsqu'il devient le sujet racontant et raconté d'une narration, ou plutôt d'une mise en narration du réel qui entoure la subjectivité parlante qu'il est.

Dites nous encore ce qu'il se passe lorsque l'homme se dit à lui-même : « tiens ! Je vais raconter ! » et qu'il se vit désormais comme le narrateur et le héros d'une aventure qui peut être celle de sa vie, vécue en première personne, réappropriée ; ou bien celle d'un autre, réappropriée aussi dans une identité nouvelle, métamorphosée et révélée par la narration. Identité qui se vit et s'éprouve dans le langage et par le langage. Identité parvenue à

Der Mensch erzählt. Wie Daphnée, von Apollon verfolgt, in einen Baum verwandelt wurde, wie Odysseus den Zyklopen erblindete und nach 20 Jahren des Herumirrens zu Penelope zurückgekehrt war. Der Mensch erzählt, wie Moses zum ersten Mal zu Gott sprach. Der Mensch erzählt, sein Leben und das der Anderen, das Leben der Ureltern und der Götter, wie sie geboren worden waren und wie sie bis hierher gelebt haben. Der Mensch erzählt und lässt sich erzählen. Er ist auf der Welt wie die Hauptfigur einer Erzählung, der Erzählung seines eigenen Lebens und des Menschenlebens im Allgemeinen. Leben, das Sprache angenommen hat, und eine Sprache, die erzählt.

Was passiert also wenn diese Sprache lebt? Was passiert beim Erzählen? Das soll nicht heißen beim Sagen, Beschreiben, Beweisen, Analysieren, Informieren, sondern beim Erzählen? Wenn einfach aus artikulierten Tönen, beim Aussprechen, Empfindungensaquarelle, unbekannte Länder, fantastische Kreaturen unerklärlich emporschiessen oder schlichtweg eine Vergangenheit noch einmal zum Leben erwacht.

Sagt uns, was passiert, denn wenn der Mensch erzählt? Das heißt also, dass er nicht nur als blosses Subjekt irgendeiner Informationenübertragung verstanden wird, anders gesagt, wenn er berichtet „was passiert ist", sondern, sobald er Erzähler und Erzählter einer Geschichte wird, oder eher wenn er die Realität, in der er sich bewegt, selbst zur Erzählung formt.

Sagt uns auch, was passiert, wenn ein Mensch zu sich selbst sagt: „mensch, ich werde erzählen!" und er sich also nun mehr sowohl als Erzähler als auch Held oder Hauptfigur eines Abenteuers erlebt, vielleicht das seines Lebens, erlebt in der 1.

l'expression et qui a atteint la dignité de ce qui devient histoire, légende, exemple, de ce qui mérite d'être raconté, parce qu'elle-même s'est vécue dans la narration.

Alors redemandons ensemble encore une dernière fois : que signifie pour l'homme raconter ? Les éclairs du soir, la simple tombée des feuilles en automne, la venue de l'hiver où tout meurt, ou bien la création du ciel et de la terre et du monde tout entier. Que signifie raconter l'ennui des journées trop longues, raconter les souffrances de la guerre, la passion des amours impossibles ? Pourquoi racontons-nous nos rêves ? Nos espoirs ? Nos projets ? La vie des disparues, de ce qui n'est plus et de ce qui n'est pas encore ? Autour du feu le soir sur la plage, autour d'un café chaud après une journée de travail, au détour d'un boulevard à l'ami rencontré par hasard que l'on n'avez pas vu depuis longtemps, dans la lettre d'adieu de celui pour qui le poids de l'existence est devenu insupportable.

Racontez nous simplement ce que signifie raconter. Racontez nous l'homme qui raconte.

Pour cet atelier, une seule règle, surtout ne pas dire, mais raconter.

Voici une liste de questions qui pourraient vous inspirer :

Pourquoi se raconte-t-on à nous-même des histoires ?

Pourquoi dit-on à son ami qui revient de voyage : raconte-moi comment c'était ?

Quelle particularité a ce moment où tout d'un coup, l'on se tait, le temps suspend son vol, et quelqu'un se met à raconter ?

Pourquoi inventer des personnages, faire parler les rivières, les animaux, le ciel ?

Pourquoi parler à la première personne si on ne parle pas de soi ? Et pourquoi dire « Tu » si on ne s'adresse à personne en particulier ?

Pourquoi la personne qui raconte apparaît-elle tout d'un coup différemment ?

Sommes-nous transformés par ce que nous racontons ?

Y-a-t-il des choses qui ne se racontent pas ?

Y-a-t-il des choses qu'on ne peut pas ne pas raconter ?

Qu'ajoute le fait de raconter à l'expérience qui est racontée ?

Est-ce que raconter est une expérience en soi ? Et si oui, est-elle le prolongement de celle qui est racontée ou bien en est-elle une autre ?

Person und sich dadurch wieder zueigen macht, oder warum auch nicht das eines anderen, sich eine vollständig neue Identität zueigen macht, also verwandelt und offenbart durch die Erzählung. Eine Identität , die sich nur in und durch Sprache erlebt. Eine Identität, die bis zum Ausdruck kommt und die dadurch sich würdig geworden sieht Geschichte zu werden, Legende, Beispiel, das was es wert ist, erzählt zu werden, weil sich diese Identität selbst in der Erzählung ge- und erlebt hat.

Also, fragen wir uns noch ein letztes Mal: was bedeutet es für den Menschen zu erzählen? Wetterwimmerm am Abend, das Fallen der Blätter im Herbst, der kommende Winter und das Sterben, oder eher die Schöpfung des Himmel und der Erde und der ganzen Welt. Was bedeutet es die Langeweile eines zu langen Tages in Worte zu fassen? Was bedeutet es Kriegsleiden oder Leiden(schaften) unmöglicher Lieben zu erzählen? Warum erzählen wir unsere Träume? Unsere Hoffnungen? Unsere Zukunftsentwürfe? Das Leben der Verstorbenen, das Leben welches nicht mehr ist oder welches noch nicht ist? Am Lagerfeuer auf einem verlassenen Strand, bei einem warmen Kaffee nach einem langen Arbeitstag, auf dem Bürgersteig mit einem lange nicht gesehenen Freund, zufällig getroffen, durch den Abschiedsbrief, für den das Gewicht der eigenen Existenz unerträglich geworden war.

Erzählt uns einfach was Erzählen bedeutet. Erzählt uns vom oder den Menschen der erzählt.

Für dieses Atelier, eine einzige Regel: vor allem nichts sagen, sondern erzählen.

Hier ein paar Fragen, die uns inspirieren koennten:

Warum erzählen wir uns uns selbst Geschichten?

Warum fragt man den Freund auf Reise: erzähle mir wie es war?

Welche Eigenheit liegt dem Moment zugrunde, der sich zwischen dem Erstummen des Publikums und dem Beginn der Erzählung einschleicht?

Warum Personen erfinden, warum Flüsse sprechen lassen, oder die Tiere oder den Himmel?

Warum in der 1.Person erzählen wenn man es doch nicht selbst ist? Und warum „du" sagen wenn man sich doch an niemanden bestimmten adressiert?

Warum erscheint der, der erzählt, in einem anderen Licht beim Erzählen?

Verwandeln wir uns durch die Erzählung?

Doit-on demander l'attention à l'autre pour lui raconter, ou bien son attention doit-elle se gagner par ce que nous racontons ?

Faut-il transformer les faits pour raconter ?

A-t-on le droit de mentir pour raconter ?

Quelle doit être la valeur de vérité et l'objectivité de ce qui est raconté ? Que signifie même Vérité pour ce qui est raconté ?

Peut-on raconter une émotion, une sensation, une douleur, une vision, une idée ?

Peut-on raconter la philosophie ? Y-a-t-il une philosophie que l'on expose seulement en racontant ? Qui ne prend sens que parce qu'elle est racontée ?

Quand commençons-nous à raconter ? Quand cessons-nous ?

Pourquoi est-ce que raconter est pédagogique ? Pourquoi le professeur qui n'arrive plus à faire comprendre par l'explication raconte ?

Qu'est-ce qui fait que je commence par dire et, le langage se débordant lui-même, je finis par raconter ?

Gibt es Dinge die man nicht erzählt, nicht erzählen kann?

Kann man das Erzählen als Erlebnis auffassen? Und falls ja, ist diese letztere nur eine Erweiterung des Erzählten oder doch etwas ganz anderes?

Sollte man die Aufmerksamkeit erfragen oder stellt sie sich allein durchs Erzählen ein?

Darf man beim Erzählen lügen oder anders gefragt, muss man lügen damit man erst wirklich von Erzählung sprechen kann? Wie steht es mit dem Wahrheitsgehalt?

Kann man eine Emotion, eine Empfindung, einen Schmerz, ein Gesehenes, eine Idee erzählen?

Kann man (von der) Philosophie erzählen? Oder gibt es eine Philosophie die sich genau durchs Erzählen erst ausdrücken lässt? Wo der Sinn erst durchs Erzählen entsteht?

Wann fangen wir mit Erzählen an und wann hören wir damit auf?

Warum ist die Erzählung pädagogisch? Warum fängt der Professor an zu erzählen, wenn die Erklärung fehl schlägt?

Warum fange ich an etwas zu sagen, nur um dann der Sprache wegen die sich selbst überschwappt, mit Erzählen zu enden?

# Le problème de l'unité et de la multiplicité dans la philosophie moderne et contemporaine

# Das Einheits- und Vielheitsproblem in der neuzeitlichen und zeitgenössischen Philosophie

**Organisé par / Organisiert von:**
Nathália de Ávila
Wawrzyn Warkocki

**unite.multiplicite.wuppertal@gmail.com**

Actuellement, la recherche médicale rencontre des problèmes complexes, par exemple quand elle doit chercher la cure d'une maladie et développe, alors, un seul type de médication, simultanément au fait qu'elle doit considérer les réactions singulières diverses des patients à la même substance. Également, la physique de particules, par exemple, travaille sur des théories qui possèdent des objectives unificateurs, comme dans le cas de la Théorie de Grande Unification, où c'est présupposé que des forces différentes se fusionnent pour devenir une. Ce qu'on identifie dans toutes ces situations, c'est le même type de problème qui se pose à la Philosophie, depuis le moment où ses plus anciens penseurs ont commencé à réfléchir: comment une unité crée des relations avec une multiplicité ou le réunit?

Dans l'essai d'illustrer la relevance éternelle de cette question unique, la multiplicité d'exemples est également étonnant, et ils sont au delà des réponses classiques données par Parménide, Héraclite, le Platonisme et le Néoplatonisme. On remarque chez Schelling, l'abandon de la conception pré-kantienne de savoir, qui dans cette nouvelle définition doit montrer le développement d'un être (*Wesen*), c.a.d Dieu, dans la multiplicité de faits historiques à travers la doctrine des Puissances — et l'Histoire devient, alors, téléologique. Il y a un lien strict entre cet aspect et le tourbillon des *Âges du Monde*, l'œuvre où l'essai de défendre cette idée de science demande le retour du problème qu'on cherche ici, notamment quand l'auteur doit connecter l'éternité, où tout est donné à la fois, au temps particulier de chaque étant crée — il s'agit d'un essai qui connecte les deux par une analogie, et non pas par une dichotomie.

In der heutigen Zeit stößt die medizinische Forschung auf sehr komplexe Probleme, etwa wenn ein neues Medikamenten zur Heilung einer Krankheit entwickelt werden muss, gleichzeitig aber diese Medikation die verschiedenen kollateralen Auswirkungen zu berücksichtigen hat, die den jeweiligen Patienten in seiner Einzigartigkeit und besonderen Reaktionen auf denselben Stoff betreffen. Auch die Teilchenphysik arbeitet zum Beispiel mit Theorien vereinheitlichender Ziele (nämlich der Großen vereinheitlichten Theorie), laut denen bei hoher Energie angenommen wird, daß verschiedene Kräfte in eine übergehen. Was wir in dieser Art von Situationen auffinden, ist die gleiche Frage, auf die sich auch die Philosophie stützt, seit ihre ältesten Denker ihre Reflexionen begannen: Wie verhält sich eine Einheit zu einer Vielheit? Wie verbindet diese Einheit solche Vielheiten wieder?

In dem Versuch, die ewige Bedeutung dieses Problems der Philosophie zu verdeutlichen, ist die Vielfältigkeit der Beispiele ebenfalls überwältigend und sie übersteigen die klassischen parmenideischen, heraklitischen, platonischen und neuplatonischen Fragen und Antworten. Wir finden zum Beispiel bei Schelling die Aufgabe des präkantischen Begriffs der Wissenschaft zugunsten eines neuen, welcher in diesem Konzept die Entwicklung, ausgehend von einem Sein — dem absoluten Sein Gottes — zeigen muss, die sich allmählich in der Vielheit historischer Fakten und durch die Doktrin der Potenzen offenbart und auf diesem Weg als Geschichte teleologisch wird. Dies ist eng mit dem Tourbillon seiner Weltalter-Schrift verbunden — dem Werk, in welchem er versucht, eine solche Idee der Wissenschaft zu stützen. Das

Ce problème ne s'attache pas seulement à la Métaphysique, si l'on se souvient que chez Karl Marx, par exemple, il n'y a pas de catégories logiques séparées de l'examen des relations réelles. Néanmoins, la question de l'unité est trouvée dans la discussion à propos de la synthèse de multiplicités de déterminations dans une unité réelle et concrète. L'universel en tant que pensé, modèle, paradigme ou, plus spécifiquement, un universel séparé de ses manifestations sensibles est nié: on trouve chez Marx une unité dans une multiplicité sensible qui est toujours liée à une forme déterminé d'une société. A travers la notion de différence spécifique, le philosophe présuppose une détermination mutuelle entre deux particuliers, où l'unité émergera à partir de ces différences. Cela signifie que la simultanéité des relations effectives est un universel: une synthèse de déterminations multiples, une unité qui sort d'une diversité, pendant que le particulier se trouve dans les diverses formes d'articulation sociale de hommes, dans la lutte pour survivre.

Ce débat ancien trouve aussi ces protagonistes contemporains, de sorte qu'après la mort prétendue de la métaphysique, il est possible de parler non seulement du renouvèlement de l'intérêt pour l'ontologie mais aussi pour l'hénologie. En effet, dans l'ontologie de Badiou fondée sur la théorie des ensembles les considérations autour de la multiplicité et de l'unité sont absolument cruciales. En plus, Badiou lit dans son livre *Deleuze. La clameur de l'être* la thèse de l'univocité de l'être et l'idée d'*Eventum tantum*, étant l'unique évènement de l'être qui fait communiquer la multiplicité d'évènements particulier, d'une façon clairement platonisante pour ne pas dire néoplatonicienne. Bien que ça soit contagieux, il ne faut pas oublier l'importance du concept de la multiplicité chez Deleuze. Ensuite, dans la lecture de certains (Schürmann, Narbonne) aussi la pensée heideggérienne se laisse productivement interprétée dans l'optique néoplatonicienne. Ereignis, l'Événement historiale de l'Être, est un singulare tantum : « *Was es nennt, ereignet sich nur in der Einzahl, nein, nicht einmal mehr in einer Zahl, sondern einzig.* » (GA 11, p. 45.) Et il ne serait accessible que par la voie négative. Le problème de l'unité d'expérience entre aussi par le biais de la philosophie transcendantale non seulement dans la phénoménologie classique et française post-heideggérienne, mais aussi dans la philosophie analytique et dans ce qu'on appelle aujourd'hui *New Realism*. Existe-t-il un monde unique en tant que réceptacle des choses ? Y a-t-il un monde en tant qu'horizon de la synthèse de l'expérience ? Est-il sensé de parler d'un monde qui fait coexister tous les sens de ses choses ? Il n'est pas

Problem taucht erneut auf, wenn der Autor eine Verknüpfung zwischen der Ewigkeit, in welcher alle Fakten unmittelbar und auf einmal gegenben sind, und der jeweiligen Zeit jedes erschaffenen Wesens zu generieren versucht — ein Unterfangen, der diesen Zusammenhang als Analogie und nicht als Dichotomie zu etablieren versucht.

Dieses Problem ist aber bei weitem kein ausschließlicher Belang der Metaphysik. Erinneren wir uns nur daran, dass beispielsweise in der Marx'schen Philosphie keine logischen Kategorien abseits oder jenseits der Untersuchung wirklicher Beziehungen stehen. Die Frage nach der Einheit stellt sich dabei weitgehend darin, die Synthese von multiplen Bestimmungen in einer konkreten und realen Einheit aufzufinden. Das Universale als bloßer Gedanke, als Modell oder Paradigma, genauer gesagt als ein von seinen sinnlichen Manifestationen getrenntes Universum, wird dabei negiert und gibt im Zuge dessen der Einheit sinnlicher Vielheiten Raum, deren Gestalt sich in der immer konkreten Form der gesellschaftlichen Verhältnisse ausdrückt. Durch den Begriff der spezifischen Differenz nimmt Marx eine gegenseitige Determination zweier Besonderheiten an, aus deren Unterschied die Einheit hervorgehen soll. Das bedeutet, dass die Gleichzeitigkeit der wirksamen Beziehungen universell ist: eine Synthese von Mehrfachbestimmungen; eine Einheit, die aus einer Vielfalt hervorgeht, während das Besondere in den mannigfaltigen Formen sozialer Ausdrücke der Menschheit in ihrem Selbsterhaltungsversuch zu finden sind.

Diese alte Debatte wird von den zeitgenössischen Protagonisten fortgeführt. Heute, nach dem angeblichen Tode der Metaphysik, wohnen wir nicht nur der Erneuerung des Interesses für die Ontologie, sondern auch für die Henologie bei. Tatsächlich sind die Überlegungen, die Badiou in seiner auf der Mengenlehre basierten Ontologie über Mannigfaltigkeit und Einheit anstellt, absolut entscheidend. Darüber hinaus legt Badiou in seinem Buch Deleuze. La clameur de l'être die These von der Univozität des Seins und die Idee des Eventum tantum das einzige Ereignis des Seins, das die Multiplizität von bestimmten Ereignissen verbindet — auf offensichtlich platonisierende, wenn nicht neoplatonische Weise aus. Obwohl diese bestreitbar ist, sollen wir nicht die Bedeutung des Begriffs der Multiplizität bei Deleuze vergessen. Vielen Forschern zufolge (Schürmann, Narbonne) lässt sich ebenfalls das Denken des späten Heideggers produktiv aus neuplatonischer Perspektive interpretieren. Das heideggersche Ereignis, das geschichtliche Ereignis des Seins, ist ein singulare tantum: «Was es nennt, ereignet

dur ne voir ici un regain d'intérêt pour la théorie des ensembles, la méréologie et les antinomies de la logique classique.

sich nur in der Einzahl, nein, nicht einmal mehr in einer Zahl, sondern einzig.» (GA 11, p. 45.) Dieses wäre durch die negative Art und Weise zugänglich zu machen. Das Problem der Einheit der Erfahrung macht sich nicht nur bei der klassischen Phänomenologie und französischer, postheideggerscher Phänomenologie transzendentalphilosophisch bemerkbar, sondern auch innerhalb der analytischen Philosophie und des sogenannten Neuen Realismus. Gibt es eine einzige Welt (Universum) als Behälter der Dinge? Gibt es eine Welt als Horizont der Synthese der Erfahrung? Ist es sinnvoll, von einer Welt zu sprechen, die alle Sinne der Dinge koexistieren lässt? Es ist hier nicht schwer, ein erneutes Interesse an der Mengenlehre, der Mereologie und den Widersprüchen der klassischen Logik zu erkennen.

**Bibliographie / Literaturverzeichnis**


Badiou A., *L'être et l'événement*, Paris, Seuil, 1988.

Badiou A., *Deleuze. La clameur de l'être*, Paris, Fayard/Pluriel, 2010.

Beierwaltes, W.: *Hen (ἕν)*. In: *Reallexikon für Antike und Christentum*. Band 14, Hiersemann, Stuttgart 1988.

Couloubaritsis L., « Ontologies et hénologies contemporaines », in *Y a-t-il une histoire de la métaphysique ?*, Paris, PUF, 2005, p. 302-341.

Deleuze G., *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1993.

Deleuze G., *Logique du sens*, Paris, Éditions de Minuit, 1969.

Frost, T. *Henologische Perspektiven II: Zu Ehren Egil A*. Wyllers, Brill, 1998.

Gabriel M., *Warum es die Welt nicht gibt?*, Ullstein Taschenbuch, 2015.

Gabriel M., *Sinn und Existenz. Eine realistische Ontologie*, Suhrkamp, 2016.

Gabriel M. (éd.) *Der Neue Realismus*, Suhrkamp, 2014.

Hadot, P. Flasch, K: *Eine (das), Einheit. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Band 2, Schwabe, Basel 1972, Sp. 361–384.

Halper, E. *One and Many in Aristotle's Metaphysics*. The Central Books. Ohio State University Press, Columbus (Ohio) 1989.

Heidegger H., *Identität und Differenz*, Frankfurt am Main, Klostermann, 2006.

Heidegger H., *Zur Sache des Denkens*, Frankfurt am Main, Klostermann, 2007.

Henry, D. P. *Medieval Mereology (Bochumer Studien zur Philosophie)*. B.R. Grüner Publishing Company, 1991.

Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologishen Philosophie*, F. Meiner, 2009.

Narbonne J.-M., *Hénologie, ontologie et Ereignis: (Plotin - Proclus - Heidegger)*, Paris, Les Belles Lettres, 2001.

Richir M. « Une antinomie quasi-kantienne dans la théorie cantorienne des ensembles », in *Études phénoménologiques*, n°3 : Phénoménologie et sciences exactes, Ousia, Bruxelles, 1986, p. 86-79.

Schelling, F. W. J. *Die Weltalter: Fragmente*. Münchner Jubiläumsdr, München: Biederstein [u.a.], 1946.

_____. *Grundlegungderpositiven Philosophie*: Münchener Vorlesung WS 1832/33 und SS 1833 (I.Teil). Torino: Botteg d'Erasimo, 1972.

_____. *Einleitung in die Philosophie der Offengahrung oder Begründung der positiven Philosophie*. Berliner Vorlesungen (1942/43). In: *Ausgewählte Schriften*. Band 05. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985.

Schürmann R., « L'hénologie comme dépassement de la métaphysique » in *Les Études philosophiques*, n° 3, 1982, p. 331-350.

Tengelyi L., *Welt und Unednlichkeit*, Karl Albert Verlag, 2014.

Vassányi, M. *Anima Mundi: The rise of the world soul theory in modern German Philosophy*. Springer, 2011.

# Phénoménologie en tant que recherche transcendantale : conditions préalables et critiques

# Phänomenologie als transzendentale Forschung: Voraussetzungen und Kritiken

**Organisé par / Organisiert von:**
Alitzel Velasco Burgunder
Irakli Dekanozishvili
Juan Ignacio Chavez
Óscar Palacios Bustamante

**phanomenologie.wuppertal@gmail.com**

L'atelier est destiné à un large public et présente les conditions préalables à la phénoménologie transcendantale et ses critiques, où les concepts principaux sont comparés avec l'idéalisme allemand (par exemple, Emmanuel Kant). Nous traitons les concepts de base de la philosophie transcendantale dans la soi-disant « phénoménologie de Fribourg » (dont E. Husserl, M. Heidegger et E. Fink sont les principaux représentants) et essayons de comprendre l'idée de la philosophie transcendantale chez les auteurs ci-dessus mentionnés, non seulement comme une « critique », mais aussi comme un « développement » de la métaphysique phénoménologique. Il s'agira ensuite de présenter la critique et les problématiques contemporaines de la phénoménologie transcendantale.

Cet atelier se concentrera essentiellement sur les questions suivantes :

1. Le première partie sera consacrée d'une part à la relation entre la phénoménologie et d'autres philosophies transcendantales, et d'autre part à la comparaison et l'analyse des principaux concepts de l'idéalisme allemand et de la phénoménologie transcendantale. Les concepts et les analogies qui sont centrales pour l'idée de cette phénoménologie et sur lesquels nous porteront notre attention sont par exemple l'opposition idéalisme/réalisme, la méthode et la systématique phénoménologique, les concepts de constitution, la compréhension, l'expérience, etc.

2. Dans la deuxième partie, il s'agira d'analyser les principales conditions de la phénoménologie transcendantale en se concentrant sur le passage de la philosophie transcendantale à la phénoménologie. A cet égard, il sera question

Der Workshop richtet sich an ein breites Publikum und stellt Voraussetzungen und Kritiken der transzendentalen Phänomenologie dar, wobei verschiedene Hauptbegriffe mit der Philosophie des deutschen Idealismus (u. a. Immanuel Kant) verglichen werden. Wir behandeln sowohl die Grundbegriffe der transzendentalen Philosophie in der sogenannten „Freiburger Phänomenologie" (deren Vertreter bekanntlich E. Husserl, M. Heidegger und E. Fink sind) und versuchen die Idee der transzendentalen Philosophie bei den oben genannten Autoren nicht nur als „Kritizismus" zu verstehen, sondern sie vielmehr als eine „Weiterentwicklung" der phänomenologischen (aber nicht nur) Metaphysik zu beschreiben. Darüber hinaus wird frühere und zeitgenössische Kritik der transzendentalen Phänomenologie in Betracht gezogen und mehrere Forschungsfragen erneut vorgelegt werden.

Im Rahmen des Workshops fokussieren wir grundsätzlich auf die folgenden Richtungen:

1. Das erste Thema widmet sich einer Beziehung zwischen Phänomenologie und anderen transzendentalen Forschungsrichtungen. Zusätzlich wird ein Vergleichu und die Analyse zwischen Hauptbegriffen des deutschen Idealismus und der transzendentalen Phänomenologie das Hauptthema sein. Die Begriffen und die Analogien, die für die Idee der transzendentalen Phänomenologie zentral sind und die im Zentrum der Aufmerksamkeit stehen werden, sind z.B. das Idealismus/Realismus-Problem, die phänomenologische Methode und „Systematik", die Konstitution und der Verstand, der Erfahrungsbegriff usw.

aussi bien des descriptions fondamentales des principales idées et conditions de cette philosophie, que des commentaires et interprétations (par exemple, le rôle des synthèses passives) qui ont suivi l'exposition de cette théorie.

3. Dans la troisième et dernière partie de cet atelier il sera enfin question des critiques adressées à la phénoménologie transcendantale et à ses principaux représentants. Nous proposons, de façon non exhaustive, la présentation de la zone de tension entre le regard 'traditionnel' et 'moderne' de la tradition phénoménologique (par exemple dans les travaux de Nikolai Hartmann ou de Xavier Zubiri), la critique du projet d'une ontologie phénoménologique (Ernst Cassirer ou Eduardo Nicol), ou la critique de l'analyse du sens faite par les post-husserliens et post-heideggériens (Alain Badiou, Gilles Deleuze, Markus Gabriel…).

2. Das zweite Thema oder Problemkern wird sich mit dem Schwerpunkt Analyse und der Hauptvoraussetzungen der transzendentalen Phänomenologie beschäftigt. Nämlich mit den Fragen nach einem Übergang von der transzendentalen Philosophie zur transzendentalen Phänomenologie. Sowohl die grundsätzliche Beschreibung der Hauptideen und zentrale Voraussetzungen als auch die weiteren Kommentare und Interpretationen (z. B. die Rolle der passiven Synthese) werden in dieser Hinsicht dargestellt und aufgenommen.

3. In einem dritten Teil des Workshops handelt es sich um Kritiken gegen die transzendentale Phänomenologie und gegen ihre Hauptvertreter. Es wird eine Darstellung des Spannungsfelds zwischen „traditionale" und „moderne" Ansichten in Bezug auf die phänomenologische Tradition (z. B. bei den Werken von Nikolai Hartmann oder von Xavier Zubiri), der Kritiken über das Projekt einer phänomenologischen Ontologie (z. B. bei Ernst Cassirer oder Eduardo Nicol), oder der Hauptkritiken der post-husserlschen und post-heideggerschen Analysen des Sinnes (z. B. bei Alain Badiou, Gilles Deleuze, Markus Gabriel, usw.) vorgeschlagen.

# Média, Technique, Philosophie

# Medien, Technik, Philosophie

*We become what we behold. We shape our tools and then our tools shape us.*
Marshall McLuhan

**Organisé par / Organisiert von:**
Sakine Mohan
Serhii Hryshkan
Yu Sugaya

**media.technik.wuppertal@gmail.com**

Fridrich Kittler écrit : « les mots poétiques ne peuvent pas enregistrer les corps. L'âme, l'intérieur, l'individu : ils n'étaient que les effets du manque, compensé par les hallucinations de la lecture et l'alphabétisme général. » Au « bon vieux » temps, l'essence de l'être humain pouvait être imaginé en son absence physique. S'il n'y a pas de possibilité de voir la personne aimée *hic et nunc*, on essayait de communiquer avec son âme. La religion et l'art ont été les moyens par lesquels on re-présentait cette essence. On ne reproduisait une chose sinon celle déjà existante, on engendrait quelque chose, qui n'existait pas encore, comme le représentant substantiel d'une chose qui existait autrefois mais non plus maintenaint, c'est-à-dire du corps vivant et qui agit physiquement et se dit l'être entier. Ce système de représentation s'appelle symbole. Il ne fonctionne que complémentairement avec notre mémoire-remémoration, celle qui donne seulement une possibilité déficiente de conservation. L'âme et l'intérieur, brèvement dit, ce qui paraît avoir le droit de montrer un être humain en entier, étaient le produit du détour du besoin. Avec les médias, qui conservent et reproduisent, il devenait tout autre. On établit, c'est-à-dire on imagine , non seulement l'âme, mais de plus en plus la présence physique aussi.

L'âme et la vie s'assemblent par la masse d'images visuelles et de sons. Dans ce processus participe non seulement l'imagination, que l'on peut lancer avec la conscience, mais encore l'activité instinctive des nerfs, qui commence immédiatement après la perception, mais ne franchit pas le seuil de la conscience. On n'a besoin maintenant ni d'efforts ni de concentration pour voir l'âme et la vie sous nos yeux. Mais c'est le résultat du travail

Fridrich Kittler schreibt: „Auch die lyrischen Wörter könnten Körper nicht speichern. Seele, Inneres, Individuum: sie alle waren nur Effekte einer Fehlanzeige, wettgemacht durch Lektürenhalluzination und allgemeinen Alphabetismus." In der „schönen alten" Zeit konnte das Wesen des Menschen gerade in dessen pysikalischer Abwesenheit vorgestellt werden. Wo es keine Möglichkeit gibt, die geliebte Person zu sehen, redet man ihre Seele an. Religion und Kunst, sie waren Mitteln, wo man dieses Wesen re-präsentierte. Es wurde etwas schon dagewesenes nicht wieder-gegeben, es wurde etwas nie dagewesenes neu herausgestellt, um das da gewesene aber nicht mehr Seiende d.h. den Leib, das physisch tätige, sich als ganzes ausdrückende Wesen zu vertreten. Dieses Vertretungssystem heißt Symbol. Es funktioniert nur komplementär mit unserer Gedächtnis-Erinnerung, die nur mangelhaftes Speicherwerk abgibt. Seele und Inneres, kurz gesagt, was das Recht zu haben schien, einen Menschen als Ganzes zu zeigen, war ein Produkt von der Wende der Not (=des Mangels). Mit den Medien, die speichern und wiedergeben, ist es ganz anders geworden. Es wird nicht nur die Seele hergestellt d.h. imaginiert, sondern es wird von der physikalischen Anwesenheit mehr und mehr produziert.

Seele und Leben werden aus der Masse von Bildern und Tönen zusammengesetzt. Daran nimmt nicht nur die Einbildungskraft teil, die man mit Bewusstsein betätigen kann, sondern auch die instinktive Tätigkeit der Nerven, die unmittelbar nach der Perzeption beginnt, doch die Schwelle zum Bewusstsein nicht übertritt. Man braucht nun Mühe und Konzentration nicht, um das ganze Bild von Seele und Leben vor sich zu sehen, was

et du contrôle derrière les coulisses. Foucault écrit :

> Il ne faudrait pas dire que l'âme est une illusion, ou un effet idéologique. Mais bien qu'elle existe, qu'elle a une réalité, qu'elle est produite en permanence, autour, à la surface, à l'intérieur du corps par le fonctionnement d'un pouvoir [...]. L'âme, effet et instrument d'une autonomie politique; l'âme, prison du corps.»

Dans la société de contrôle le pouvoir est résolu en nos nerfs et reste actif comme si c'était naturellement. Ce pouvoir s'incarnera quand nous mettrons notre âme et notre vie comme une chose immatérielle entre parenthèses et prétendrons posséder les choses et les médias, alors en seuil entre eux et notre nerfs-corps. Puis l'âme apparaîtra comme restant intact, mais cette apparence intacte est en réalité seulement le signe de l'enregistrement accompli de notre essence physique. Les sciences des médias peuvent-elles être braquées sur la résistance contre ce pouvoir à l'intérieur de nous-même et entre nous et les choses ?

Les médias modernes comme la technique en général sont un fort développement de notre aliénation. C'est pourquoi, ils nous assujettissent d'un coté — et nous savons que les médias jouent un rôle important dans les régimes totalitaires comme dans les structures modernes du capitalisme occidental — d'autre part, ils nous donnent la possibilité de revenir à nous-mêmes (exactement comme les grecs anciens recevaient leurs propres dieux à travers de Homère).

La technique prend alors parmi toutes les autres formes d'aliénation, lesquelles l'humanité a développé jusqu'à ce moment-là, une place très particulière. Elle est la seule forme d'aliénation qui ait mis l'existence même de l'humanité en question. L'invention de la bombe atomique à la fin de la deuxième guerre mondiale nous a mis une forte pression existentielle devant la question de la technique et des médias. Dès lors ce thème n'est jamais « seulement théorique » dans les recherches, mais est — et probablement doit rester pour toujours — aussi pratique.

Le régime totalitaire, le pouvoir capitaliste mondial, le danger d'une guerre atomique mondiale, la catastrophe écologique, qui se développe lentement, le terrorisme — bref, tous les problems les plus complexes et graves du monde moderne — sont apparus à cause de la technique et des médias.

Même si tout parait aller très mal, cela ne veut pas pour autant dire qu'il n'y ait aucun chemin de retour au monde sans technique pour l'humanité : la réaction dialectique en chaîne est mise en marche. La seule question est de savoir si nous réussirons à dépasser toutes les phases négatives de la dialectique, où bien si nous nous embourbons

aber das Resultat von Bearbeitung und Kontrolle hinter den Kulissen ist. Foucault schreibt:

> Il ne faurdait pas dire que l'âme est une illusion, ou un effet ideologique. Mais bien qu'elle existe, qu'elle a une réalité, qu'elle est produite en permanence, autour, à la surface, à l'interieur du corps par le fonctionnement d'un pouvoir [...]. L'âme, effet et instrument d'une autonomie politique; l'âme, prison du corps.

In der *société de contrôle* wird die Macht in unseren Nerven aufgelöst und bleibt tätig als ob es natürlich wäre. Sie wird sich verwirklichen, wenn wir unsere Seele und Leben als nicht-materiales in Klammern setzen und über Dinge und Medien einfach zu verfügen wähnen, also in den Schwellen zwischen diesen und unserem Nerven-Leib. Dann wird die Seele als unversehrt und ganz erscheinen, aber in der Realität würde ihre Unversehrtheit nichts anderes sein als das Zeichen der vollgezogenen Registrierung unseres physischen Wesens. Medienwissenschaften, können sie auf den Widerstand gegen diese Macht in unserem Inneren und zwischen uns und Dingen gerichtet werden?

Die moderne Medien sowie die Technik insgesamt sind eine starke Weiterentwicklung von unserer Selbstentfremdung. Gerade deshalb beherrschen sie uns einerseits — wir wissen sehr gut, dass Medien eine große Rolle in totalitären Regimen wie auch in modernen westlich-kapitalistischen Machtstrukturen spielen. Andererseits geben sie uns aber die Möglichkeit, zu uns selbst zurückzukehren (genauso wie alte Griechen durch Homers Kunst eigene Götter zurückbekamen).

Die Technik nimmt aber unter allen anderen Formen der Selbstentfremdung, die die Menschheit bis jetzt erarbeitet hatte, einen besonderen Platz ein. Sie ist die einzige Selbstentfremdungsform, die die Existenz der Menschheit selbst in Frage gestellt hatte. Die Erfindung der Atombombe am Ende zweites Weltkrieges hat uns mit stärkstem existenziellem Druck vor der Frage der Technik und Medien gestellt. Von diesem Zeitpunkt an ist dieses Thema niemals „nur theoretisch" in Forschungen, aber ist — und, vermutlich, wird immer bleiben — auch praktisch.

Totalitäre Regime, weltweite kapitalistische Macht der Reichen über den Armen, Gefahr des weltweiten Kernwaffenkrieges, die langsam verstärkende ökologische Katastrophe, Terrorismus — kurz gesagt, alle wichtigsten und schwierigsten Probleme der Moderne — sind infolge der Technik und der Medien entstanden. Wie schlimm es auch aussehen mag, es bleibt dennoch ganz klar, dass es keinen Weg zurück zur Welt ohne Technik für die Menschheit gibt: die dialektische Kettenreaktion ist schon im Gang. Die einzige Frage

dans une de ces phases négatives. Ce « s'embourber», s'il doit avoir lieu, ne sera pas l'ennui ou la souffrance mais la négativité totale — anéantissement de l'humanité. D'autre part, comme nous l'avons déjà dit, chaque problème a dialectiquement un germe de sa résolution en soi. Si c'est grâce à la technique et aux médias qu'il y a eu des régimes communistes et national-socialistes, ne sont-elles pas aussi elles qui ont permis la démocratie et la justice ?

C'est pourquoi notre atelier se consacre à la problématique philosophique de la technique et surtout — des médias. Notre cible est de mieux comprendre le problème et de chercher de nouvelles solutions. Ce qui reste important ici c'est l'analyse des formes modernes de la technique en basant sur les découvertes de penseurs tels que Martin Heidegger, Günter Anders, Arnold Gehlen, Marshall Mcluhan, Hans Jonas, Andrew Feenberg, Langdon Winner, Jacques Ellul, Lewis Mumford, Albert Borgmann, Jean Baudrillard, Friedrich Kittler, Walter Benjamin, Norbert Bolz, Paul Virilio, entre autres.

La liste (non exhaustive) des thèmes pour cet atelier peut etre trouvé dans le tableau suivant :

besteht nur darin, ob wir es schaffen alle negative Phasen dieser Dialektik aufzuheben oder wir verstocken in einer dieser negativen Phasen. Dieses Verstocken, falls es passieren wird, wird aber keine Langweile oder Leiden sein, sondern die totale Negativität — Selbstvernichtung der Menschheit — sein.

Andererseits hat, wie wir es schon angedeutet haben, jedes Problem dialektisch einen Keim ihrer Lösung in sich. Wenngleich es, auch aufgrund der Technik und der Medien, totalitäre kommunistische und national-sozialistische Regime gab, waren es nicht dennoch häufig die Medien und die Technik, die den Sieg der Demokratie und der Gerechtigkeit ermöglicht haben?

Daher ist das Thema unseres Ateliers gerade die philosophische Problematik der Technik und insbesondere — die der Medien. Unser Ziel ist das Problem besser zu verstehen und gemeinsam neue Lösungen zu suchen. Dazu unvermeidlich gehört die Analyse von moderneren Formen der Technik auf der Basis der schon erreichten Errungenschaften von solchen Denkern wie Martin Heidegger, Günther Anders, Arnold Gehlen, Marshall Mcluhan, Hans Jonas, Andrew Feenberg, Langdon Winner, Jacques Ellul, Lewis Mumford, Albert Borgmann, Jean Baudrillard, Friedrich Kittler, Walter Benjamin, Norbert Bolz, Paul Virilio und anderen.

Die (wenn auch nicht vollständige) Liste von zu diesem Atelier passenden Themen sind in folgender Tabelle zu finden:

| | | |
|---|---|---|
| Science des médias du point de vue de la philosophie/ Medienwissenschaft aus Sicht der Philosophie | Recherche morale et sociale/ Sozial- und Moralforschung | Les médias et l'être humain (ses décisions, son individualité etc)/ Medien und Mensch (seine Entscheidungen, seine Individualität usw.) |
| | | Médias et nationalisme/ Medien und Nationalismus |
| | | L'influence des réseaux sociaux sur les relations et l'amitié/ Wirkung von Sozial Netzwerk auf Beziehung und Freundschaft |
| | | Médias et psychanalyse/ Medien und Psychoanalyse |
| | | Médias et les études de genre (sexisme)/ Medien und Genderforschung (Sexismus) |
| | | Médias et violence/ Medien und Gewalt |
| | Recherche de la culture/ Kulturforschung | Médias et changement de la langue/ Medien und sprachliche Veränderungen |
| | | Médias et populisme/ Medien und Populismus |
| | | Médias et tradition/ Medien und Tradition |
| | | Médias et éducation/ Medien und Bildung |
| | | Migration, interculturalité et médias/ Migration, Interkulturalität und Medien |
| | | Médias et censure/ Medien und Zensur |
| | Recherche de la politique/ Politikforschung | Médias comme l'instrument de la politique/ Medien als politische Instrument |
| | | Médias et censure/ Medien und Zensur |
| | | Publicité et l'assujettissement politique/ Werbung und politische Beherrschung |
| | | Réseau social et mouvement politique/ Sozial Netzwerk und politische Bewegung |

Philosophie de la technique/
Philosophie der Technik

- Recherche morale et sociale/ Sozial- und Moralforschung
  - Technique et terrorisme/ Technik und Terrorismus
  - Technique et écologie/ Technik und Ökologie
  - Aspects éthiques de la technologie moderne/ Ethische Aspekte der modernen Technologien
- Recherche de la culture/ Kulturforschung
  - Technologie et art/ Technologie und Kunst
  - Technique, mystique, religion/ Technik, Mystik, Religion
- Recherche de la politique/ Politikforschung
  - Technique et pouvoir/ Technik und Macht
  - Technique et les problèmes modernes de la démocratie/ Technik und moderne Probleme der Demokratie
- Technique et Science/ Technik und Wissenschaften
  - Intelligence artificielle/ Künstliche Intelligenz
  - Le post-humanisme/ Posthumanismus
  - Technologie et recherche/ Technologie und Forschungen

# Le tournant décolonial : Colonialité du pouvoir, du savoir et de l'être

# Die Entkolonisierung-Wende: Kolonisierung der Macht, des Wissens und des Seins

**Organisé par / Organisiert von:**
Lina Alvarez
Luis Martínez Andrade
Norman Ajari

**tournant.decolonial.wuppertal@gmail.com**

Depuis plus de vingt ans, un réseau de chercheurs latino-américains principalement, a développé des outils analytiques à partir d'une approche interdisciplinaire et sociohistorique permettant de mieux appréhender le phénomène de la Modernité/Colonialité. Plus présent dans les débats anglophones et hispanophones, ce réseau commence à entrer de plain-pied dans l'espace francophone. Parmi les théoriciens du réseau Modernité/Colonialité qui apportent un éclairage nouveau sur la forme moderne, capitaliste et coloniale de l'Amérique latine, nous trouvons des penseurs tels que Walter Mignolo, Ramón Grosfoguel, Aníbal Quijano, Edgardo Lander, Catherine Walsh, Arturo Escobar, Nelson Maldonado-Torres, Zulma Palermo et Enrique Dussel, parmi d'autres. Ainsi, ils commencent à réfléchir autour du concept de « Colonialité du pouvoir » afin de montrer le lien entre la modernité hégémonique et la conquête de l'Amérique, ainsi que ses implications sur la géopolitique de la connaissance.

La « colonialité du pouvoir » (A. Quijano), en tant que matrice de domination, est née en même temps que le *système-monde* (I. Wallerstein) et marque l'émergence de la modernité (E. Dussel), de sorte que son origine peut être daté en 1492. Il s'agira bien sûr d'aborder les cinq siècles de constitution cette matrice de domination, mais de se focaliser d'abord sur les dynamiques du XX$^{ème}$ siècle en prenant comme cible les sciences sociales et la philosophie. Cet atelier a pour objectif d'aborder le tournant décolonial expérimenté par les sciences sociales et par la philosophie afin de montrer la puissance épistémologique et géopolitique de la pensée du Sud global.

À l'apparition de nouvelles approches critiques

Seit mehr als zwanzig Jahren hat eine Gruppe von Forscherinnen und Forschern, deren Mehrheit aus Lateinamerika stammt, aus einer interdisziplinären, soziologischen und geschichtlichen Perspektive verschiedene analytische Schlüssel entwickelt, die ermöglicht haben, besser das Phänomen des modernen Kolonialismus zu begreifen. Diese Gruppe, deren Anwesenheit stärker in englischsprachigen und spanischsprachigen Debaten gewesen ist, wird heutzutage eher bekannter in französischsprachigen und deutschsprachigen Räumen. Unter diesen Theoretikerinnen und Theoretikern, die die Konfiguration oder die Gestalt von moderner, kapitalistischer und kolonisierter/kolonisierender Lateinamerika erklären, finden wir z. B. Walter Mignolo, Ramón Grosfoguel, Aníbal Quijano, Edgardo Lander, Catherine Walsh, Arturo Escobar, Nelson Maldonado-Torres, Zulia Palermo, Enrique Dussel u. A. So denken sie über den Begriff der ,,Kolonisierung der Macht" nach, um die Beziehung zwischen der hegemonialen Modernität und der Besitznahme des amerikanischen Kontinents (der Conquista) und die Implikationen dieses geopolitisch-epistemologischen Bezuges zu zeigen.

Die ,,Kolonisierung der Macht" (A. Quijano) als Herrschaftsmatrix sei zusammen mit dem ,,Welt-System" (I. Wallerstein) entstanden, und sie sei auch das Zeichen von der Entstehung der Neuzeit (E. Dussel), die dann im Jahr 1492 datiert werden könne. Das Zeil dieser Werkstatt ist, die fünf Jahrhunderte, in denen diese Herrschaftsmatrix konstituiert worden sei, zu begreifen, aber aus dem Standpunkt der Dynamiken des 20. Jahrhunderts, um gleichzeitig die sogenannte ,,Entkolonisierung-Wende" sowohl der Geistes- und

coïncide une redécouverte progressive de l'importance philosophique de l'œuvre de figures anticoloniales telles que Frantz Fanon, W. E. B. du Bois, C. L. R. James, José Carlos Mariategui, Manuel Quintín Lame, etc. C'est qu'il ne s'agit pas simplement d'élaborer de nouveaux concepts et de nouvelles méthodes qui refusent l'européocentrisme. Cela ne peut s'accompagner que d'un effort de réappropriation d'œuvres, de théories et de courants de pensée issus du Sud global et du monde non-blanc. C'est ainsi que commencent à se dessiner un paysage et un projet. Le paysage est celui d'une pluralité maximale d'approches théoriques légitimes, ne pourra voir le jour qu'à la condition que soit réalisé le projet, qui est celui d'une décolonisation de la philosophie. C'est-à-dire d'un déplacement de ses objets, de ses procédures, de ses modes d'argumentation et de leurs procédures de légitimation.

Sozialwissenschaften als auch der Philosophie zu fokussieren.

Diese neuen theoretischen Perspektiven würden einer neuen Entdeckung der philosophischen Wichtigkeit von Entkolonisierungswerken entsprechen: Frantz Fanon, W. E. B. Du Bois, C. L. R. James, José Carlos Mariategui, Manuel Quintín Lame, usw. Es geht aber nicht nur darum, solche Begriffe und Methoden gegen den Eurozentrismus neu zu bearbeiten, sondern auch, sich diesen in der Absicht anzueignen, eine Entkolonisierung der Philosophie selbst zu verwirklichen, d. h. ihre Gegenstände, Argumentationsweisen und Legitimationsvorgänge umzusetzen.

# Libération face à la violence

# Die Befreiung angesichts der Gewalt

**Organisé par / Organisiert von:**
Kenneth Yeung
Luther Aquino

**liberation.wuppertal@gmail.com**

Même aujourd'hui au 21e siècle, nous sommes encore en train de rencontre de nouvelles et différentes oppressions politiques et économiques à travers du monde : en Asie, en Afrique ou en Amérique Latine. Le mode de production capitaliste permet à de différentes sortes d'exploitations et d'inégalités d'exister dans les pays en voie de développement au nom du « laissez-faire ». Au milieu de l'instabilité politique interne, des conflits militaires et le fléau de la corruption, les peuples des pays émergents ont à peine la capacité de changer leurs situations sous-privilégiées, soit dans les relations internationales, soit dans les affaires internes. Le développement économique interne devient un mythe, en laissant les riches devenir même plus riches et en élargissant l'écart entre les défavorisés et les privilégiés.

En face de ces inégalités, les peuples de ces sociétés se soulèvent contre cela et s'organisent sous de différentes formes de mouvements sociaux et politiques, y compris les révolutions. Dans cet atelier, nous présenterons la question et la possibilité de la libération en Asie, en Afrique et en Amérique Latine, en évaluant et en réfléchissant sur les différentes formes d'actions, de mouvements et de révolutions qui existent dans ces sociétés. Sans doute, nos discussions ne se concentreront pas seulement sur « la libération », mais aussi sur la libération « face à la violence » — la violence faite par le gouvernement, la police, l'armée, ou le peuple lui-même.

À cet égard, les penseurs d'aujourd'hui peuvent aussi tirer les leçons de l'histoire riche et sanglante du colonialisme. En fin de compte, les luttes contemporaines pour la libération sont comparables aux luttes anticoloniales qui ont enserré

Auch zu Beginn des 21. Jahrhundert begegnen wir noch immer verschiedenen, teilweise neuen Formen der politischen und wirtschaftlichen Unterdrückung in der ganzen Welt: zuvorderst in Asien, Afrika und Lateinamerika. Die kapitalische Produktionsweise lässt die unterschiedlichen Arten der Ausbeutung und Ungleichheit im Namen des „Freihandels" und Neoliberalismus' in den Entwicklungsländern bestehen. Bei politischer Instabilität vieler Länder der 3. Welt, ja anhaltenden innerstaatlichen und zwischenstaatlichen Gewaltkonflikten sowie der Geißel der Korruption, haben die Völker dieser Länder kaum eine Chance weder in den internationalen Beziehungen noch in den inneren Angelegenheiten ihre benachteiligte Situationen zu verändern. Das sogenannte „Wirtschaftswachstum" wird zum Mythos, da es tatsächlich nur den Reichen erlaubt immer reicher zu werden, das jedoch gleichzeitig die wirtschaftliche und soziale Ungleichheit kontinuierlich vergrößert.

Angesichts solcher Ungleichheit kommt es zu Revolten und Massenaufständen, wobei sich die jeweils betroffenen Menschen in vielfältigen sozialen und politischen Bewegungen organisieren, die bisweilen eine Revolutionen auslösen. In unserem Atelier wollen wir sowohl die Frage der Befreiung aufwerfen als auch deren Möglichkeiten in Asien, Afrika und Lateinamerika vorstellen. Dazu wollen wir auch die verschiedenen Formen der politischen und sozialen Aktionen, Bewegungen und Revolutionen dort reflektieren und sie bewerten. Wir wollen den Akzent nicht nur auf die „Befreiung" setzen, sondern auch auf die Befreiung „angesichts der Gewalt", d.h. der Gewalt, die von der Regierung, von der Polizei, von der Armee, und sogar vom Volk selbst ausgeübt wird.

le monde au cours du siècle précédent et même avant. Ce serait donc utile de découvrir le terrain commun entre les méthodes révolutionnaires des mouvements de libération asiatique, africain et latino-américain et celles des activistes et des militants dans ces sociétés aujourd'hui. Dans tous ces mouvements de libération, soit ceux qui sont historiques, soit ceux qui sont contemporains, quelle est la place de la violence ?

Nous espérons par conséquent engager ces débats sur la violence peu importe comment elle se réalise pendant le processus de libération, c'est-à-dire pas seulement la violence en tant qu'oppression institutionnelle, mais aussi la violence telle que commise par le peuple, les militants et les révolutionnaires, ainsi que telle qu'initiée par l'extrême droite ou les mouvements populistes. Finalement, cela devrait être possible de discuter la justification des différents degrés de violence utilisée par les forces résistant l'oppression, ainsi que le rôle d'autrui dans le processus de libération, soit face à la violence, soit en commettant le même.

In dieser Hinsicht wollen die Denker und Theoretiker von heute aus der so reichen, aber auch blutigen Geschichte des Kolonialismus und der Entkolonisierung lernen. Und so sind denn die heutigen Befreiungskämpfe mit den Kämpfen des Antikolonialismus des letzten Jahrhunderts zu vergleichen. Äußerst fruchtbar wäre es daher, die Gemeinsamkeiten der revolutionären Methoden des antikolonialen Kampfes in Afrika, Asien, Lateinamerika mit den aktuellen Kämpfen der Protestbewegungen aufzuzeigen. Welche Rolle, so können wir ferner fragen, spielt die Gewalt innerhalb der Befreiungsbewegungen der Vergangenheit und der Gegenwart?

Darum erwarten wir eine sich lohnende Debatte über die Gewaltfrage im Kampf gegen Ausbeutung und Unterdrückung anzustoßen. Eine Debatte über Gewaltanwendung, in welcher Ausprägung sich diese auch immer darstellt, also nicht nur die institutionalisierte, staatliche Unterdrückung, sondern auch alle Formen der Gewalt, die vom Volk, von den Aktivisten, den Revolutionären und ebenso von rechtsextremen und populistischen Bewegungen ausgehen. Zum Schluss soll es auch möglich sein, darüber zu diskutieren, wie die verschiedenen Stufen der Gewaltanwendung zu rechtfertigen sind, sei es im kämpferischen Widerstand der anti-institutionellen Protestbewegungen gegen die staatliche Unterdrückung als auch angesichts der Gewalt, die von den "Befreiern" selbst ausgeübt wird.

# Mythologies aujourd'hui : approches critiques et cartographiques

# Mythologie heute: kartographische und kritische Annäherungen

**Organisé par / Organisiert von:**
Anna Kandel
Anne-Perrine Tranchant
Luciana Mota
Raísa Inocêncio
Susana Piscinello

**mythologies.wuppertal@gmail.com**

La philosophie et certaines sciences humaines, malgré ou par leur exigence de rationalité, se sont constituées dans un rapport de discussion permanente avec la mythologie. Un premier type de rapport entre philosophie et mythologie peut consister à considérer cette dernière comme un arrière fond culturel qu'il convient d'étudier, d'interpréter, de reprendre, de réécrire ou de dépasser. Mais la philosophie et les sciences humaines entretiennent également une profonde proximité avec la structure et les intérêts propres à cette mythologie. Elles naissent et grandissent dans un rapport héritier, critique, souvent les deux à la fois, avec le lien mythologique particulier du divin et de l'humain.

Parce que la philosophie, mais aussi, depuis le début du XXe siècle, la psychanalyse et l'anthropologie s'intéressent aux mythes, les mettent au centre de la scène de leur savoir, il nous semble important de comprendre cette influence d'une première structure proprement mythique, et sans doute grecque au cœur de la constitution de ces sciences, et par ailleurs les tentatives de libération de cette structure, notamment dans les études mythologiques non occidentales. Quand les sciences humaines cherchent à s'ouvrir à d'autres mythologies, développent-elles une conceptualité qui permet vraiment de les dire et de les comprendre ?

Peut-on adéquatement user du concept de mythologie comme d'une catégorie transculturelle, ne désignant pas seulement la mythologie grecque et ses héritages mais aussi les élaborations discursives les plus diverses, appartenant à des peuples qui n'entretiennent pas de rapports généalogiques avec la culture grecque ? Quels sont-ils, les rapports véritables entre la mythologie classique et les études anthropologiques (ou contre-anthropolo-

Die Philosophie und einige Geisteswissenschaften haben sich, trotz oder infolge ihrer rationalen Anforderungen, in einer Beziehung der ständigen Diskussion mit der griechischen Mythologie konstituiert. Ein erster Typ dieser Beziehung zwischen Philosophie und Mythologie kann darin bestehen, die letztere als einen kulturellen Hintergrund zu betrachten, den es zu studieren, zu interpretieren, wieder aufzunehmen, neu zu verfassen oder zu überwinden gelte. Aber die Philosophie und die Geisteswissenschaften unterhalten darin auch gleichermaßen eine tiefgreifende Nähe mit der Struktur und den eigensten Interessen dieser Mythologie. Sie entstehen und erwachsen in einem erbschaftlichen oder kritischen Verhältnis - oftmals auch in beiden zugleich — zum besonderen mythologischen Zusammenhang des Göttlichen und des Menschen, der hier entworfen wird.

Weil sich die Philosophie, aber auch, seit Beginn des 20. Jahrhunderts, die Psychoanalyse und die Anthropologie für Mythen interessieren, sie ins Zentrum der Bühne ihres Wissens rücken, scheint es uns wichtig, diesen Einfluss einer ersten, grundlegend mythischen und zweifelsohne im Herzen ihrer wissenschaftlichen Verfasstheit griechischen Struktur zu verstehen sowie außerdem die Versuche der Befreiung von diesen Strukturen, insbesondere in den Studien nicht-abendländischer Mythologien, nachzuvollziehen. Wenn also die Geisteswissenschaften versuchen, sich zu anderen Mythologien hin zu öffnen, schaffen sie damit eine Begrifflichkeit, die es ihnen tatsächlich erlaubt, diese zu besprechen und zu verstehen?

Kann man angemessenerweise den Begriff der Mythologie als eine transkulturelle Kategorie benutzen, nicht nur um die griechische Mythologie

giques) ? Comment penser les liens entre la littérature, les mythes et l'actualité ? L'engagement politique peut-il advenir avec la fiction, avec l'histoire mythique ? Voilà autant de questionnements que vous souhaitons aborder dans cet atelier.

Pour opérer une étude approfondie, il nous paraît important de réfléchir à la manière dont les sciences humaines qui traitent de la mythologie pensent et interprètent les mythes, à partir de quoi elles le font, mais surtout, comment cet objet les transforme (pour prendre un exemple : dans les études sur le perspectivisme et le multinaturalisme que mène Eduardo Viveiros de Castro). Les communications, les conférences et les dialogues de cet atelier chercheront à rendre compte dans cette perspective d'une actualité mythique au cœur du monde.

Comment étudier les mythes ? Comment respecter la diversité des mythes et des mythologies sans les fonder dans le modèle grec? Comment parler des mythes dans en faire les reliquats littéraires et réifiés d'une pensée tournée vers le passé? Pour satisfaire à cette exigence de pensée nous nous proposons de parler des mythologies dans leur diversité et différence irréductible grâce au concept de cartographie de Deleuze et Guattari. La cartographie n'est pas la carte géographique, qui reste un concept fixe et rigide, la cartographie est mobile parce qu'elle est intimement liée au devenir et à l'opération du désir.

Nous souhaitons envisager l'atelier comme une balade dans la multiplicité "transculturelle" ou "multinaturaliste" des mythes, le but étant de ne pas synthétiser la question du mythe, comme système d'explication d'un monde ou du monde, mais plutôt de le penser comme un espace où émergent de façon particulière les questions du désir, de la folie, du rêve, du politique, de ce qui est identifié comme territoire de la subjectivité.

Notre objet est par ailleurs, et peut être avant tout, d'ouvrir les possibilités de dire le mythe : ne pas se cantonner à une perspective exégétiques, ne pas faire du mythe du déjà-dit mais voir comment le mythe est ce qui se dit, et donc ce qu'il faut dire, ce qu'il faut créer, ce qu'il faut faire exister, en présence, en rite, en devenir. Pour construire ce questionnement et y cheminer, on proposera donc d'élaborer cet atelier a partir d'une multitude d'approches : de petites conférences, des discussions, des projections, c'est-à-dire à partir d'une série d'analyses, ou du moins de lectures de mythes. Mais on tentera par ailleurs, et peut être surtout, de laisser émerger et jouer des projets, des dispositifs de travail créateurs de mythe.

En ce sens, nous sommes ouvertes à toute proposition concernant la performance artistique,

und deren Erbfolge, sondern auch um die verschiedensten diskursiven Entwürfe zu bezeichnen, ausgehend von jenen Völkern, die keine genealogische Verbindung zu der griechischen Kultur beanspruchen? Welcher Art also sind die wirklichen Verhältnisse zwischen der klassischen Mythologie und den anthropologischen (oder konter-anthropologischen) Studien? Wie ließe sich über die Bindung zwischen Literatur, Mythen und der Aktualität nachdenken? Kann politisches Engagement mit der Fiktion, mit der mythischen Geschichte geschehen? Ausgehend von diesen Fragen möchten wir uns also dem Thema dieser philosophischen Werkstatt nähern.

Um einer vertiefenden Forschung willen scheint es uns wichtig, über die Art des Denkens und der Interpretation der Mythen durch jene Geisteswissenschaften, die sich mit der Mythologie befassen, nachzudenken, im Ausgang wovon sie es tun und vor allem wie der Gegenstand sie dabei verändert (um nur ein Beispiel zu nennen, sei hier die von Eduardo Viveiros de Castro durchgeführte Forschung zum Perspektivismus und dem Multinaturalismus erwähnt). Die Beiträge, die Präsentationen und Dialoge dieser philosophischen Werkstatt versuchen aus dieser Perspektive Rechenschaft über eine mythische Aktualität im Herzen der Welt und der Forschung abzulegen.

Wie lassen sich Mythen studieren? Wie trägt man der Diversität der Mythen und Mythologien Rechnung? Wie spricht man von Mythen, wenn diese dabei zu literarischen und verdinglichten Relikten eines in die Vergangenheit gerichteten Denkens werden? Um dem Anspruch dieses Gedanken Ernst zu nehmen, um von Mythologien in ihrer Vielfalt und ihren irreduziblen Differenzen sprechen zu können, schlagen wir das von Deleuze und Guattari entworfene Konzept der Kartographie vor. Die Kartographie ist keine geographische Karte, welche einem feststehenden und rigiden Konzept gehorcht, sondern die Kartographie ist mobil, da sie in intimer Weise mit dem Werden und den Operationen des Begehrens verbunden ist.

Wir möchten die philosophische Werkstatt als einen Streifzug durch die „transkulturelle" oder „multinaturelle" Mannigfaltigkeit der Mythen auffassen, mit dem Ziel, die Frage nach dem Mythos nicht zu synthetisieren, wie etwa ein System der Erklärung einer Welt oder der Welt, sondern diese vielmehr als einen Raum denken, wo in besonderer Weise die Fragen nach dem Begehren, des Wahnsinns, des Traums, der Politik auftauchen, kurz: dasjenige, das als das Territorium der Subjektivität verstanden wird.

Unsere Absicht ist es außerdem, und vielleicht

les rituels chamaniques, le syncrétisme (à titre d'exemple, et autour de ces trois premiers axes, l'on pourra s'intéresser au mouvement technoxamanisme qui mélange les nouvelles technologies aux chamanisme indigène brésilien), la question du genre, de l'activisme politique, du théâtre, de la littérature, et bien plus encore. Nous faisons appel à tous ceux qui voudraient penser, créer, faire vivre la mythologie, et sa place dans des enjeux artistiques, politiques, philosophiques contemporains.

vor allem, die Möglichkeit zu eröffnen, den Mythos sprechen zu lassen: nicht, indem man sich auf die exegetische Perspektive beschränkt; nicht um den Mythos zu einem schon-Gesagten zu machen, sondern um zu sehen, wie der Mythos der ist, der sich spricht, und daher der ist, der sich sprechen macht, der erschafft, der es in der Gegenwart, im Ritus, im Werden zu existieren ermöglicht. Um diese Befragung zu schaffen und zu beschreiten schlagen wir deshalb vor, in dieser Werkstatt von der Vielfalt der Ansätze auszugehen: Kurzpräsentationen, Diskussionen, Projektionen. Ausgehend, sozusagen, von einer Serie der Analysen, oder zumindest dem Vortrag des Mythos.

In diesem Sinn sind wir gegenüber allen Vorschlägen hinsichtlich künstlerischer Darstellungen, schamanischen Ritualen, dem Synkretismus (beispielhaft, und über diese drei ersten Achsen, könnte man sich für das Bewegung des Technoxamanismus interessieren, welche die neuere Technologie mit der indigen-brasilianischen Schamanismus zu vermischen versucht), der Frage des Geschlecht, des politischen Aktivismus, des Theater, der Literatur und vielem anderen offen. Unser Aufruf gilt allen, die die Mythologie und seinen künstlerischen, politischen und philosophischen Herausforderungen denken, schaffen, machen und leben wollen.

**Bibliographie indicative / Empfohlene Literatur**


Deleuze, Gilles et Guattari, Félix, *Mille plateaux*. Tome I et II.

Detienne, Marcel, *L'invention de la mythologie.*

Didi-Huberman, George, *Ouvrir Vénus*.

Guattari, Félix et Rolnik, Suely, *Cartographies du désir*.

Lévi-Straus, Claude, « La structure des mythes », In : *Anthropologie structurale.*

Richir, Marc, « Qu'est-ce qu'un Dieu ? Mythologie et question de la pensée », préface à *L'introduction à la philosophie de la mythologie,* de Schelling.

Rolnik, Suely, *Cartografias Sentimentais, uma análise contemporânea do desejo*.

Vernant, Jean-Pierre, *Mythe et pensée chez les grecs.*

Viveiros de Castro, Eduardo, *Métaphysiques cannibales.*

Sur le tecnoxamanisme: https://tecnoxamanismo.wordpress.com

# Altérité : aborder l'*être-autre*

# Alterität: *Anderssein* ansprechen

**Organisé par / Organisiert von:**
Alitzel Velasco Burgunder
Gigla Gonashvili
Juliane Paul
Megyer Gyöngyösi

**alterity.wuppertal@gmail.com**

Le concept de 'l'altérité' ou encore de 'l'être-autre' peut être considéré comme point charnière de divers discours des XXème et XXIème siècles, et ce thème se trouve au carrefour de différentes approches ontologiques, épistémologiques, éthiques et politiques. Le concept de l'altérité a joué un tel rôle dans la pensée phénoménologique, que nous pourrions même voir l'histoire de cette dernière comme un débat toujours en cours sur le sens de « l'altérité ». L'émancipation de l'altérité a été le projet de nombreuses théories politiquement engagées, notamment du féminisme, des théories du genre et *queer*, des théories post-coloniales ou encore des considérations sur les droits des animaux, entre autres. Le concept de l'altérité a même été utilisé pour résoudre certaines problématiques en philosophie analytique, par exemple concernant le problème du dualisme corps/esprit ou la question de l'identité personnelle. Mais, pour aller encore plus loin, il faut noter que « l'être-autre » a provoqué des discussions vives dans les sciences sociales et en psychologie. Les paragraphes suivants cherchent à montrer quelques idées sur les problématiques possibles à aborder dans cet atelier ; néanmoins, les thèmes de l'atelier ne seront point restreint à ces perspectives.

D'abord, qu'est-ce qui est visé quand nous parlons de l'*altérité*, de l'*être-autre* ? D'habitude, cette question a été abordée d'un point de vue égologique. En effet, comment pourrions-nous parler de l'autre, sinon parce qu''il y a quelqu'un pour lequel cet autre apparaît ? Cependant, même si cette proposition semble naturelle, elle peut contenir des dangers que nous devons prendre en considération. Nous pourrions affirmer que l'identité

Der Begriff der Alterität oder des Andersseins ist ein Angelpunkt verschiedener philosophischer Diskurse im 20. und 21. Jahrhundert gewesen. Alterität befindet sich an der Kreuzung zwischen verschiedensten ontologischen, epistemologischen, ethischen und politischen Ansätzen. Der Begriff der Alterität hat eine einschneidende Rolle im phänomenologischen Denken gespielt; in einem solchen Maße, dass die phänomenologische Geschichte, in ihrem Kern, als eine noch lebende Diskussion über die Bedeutung der ‚Alterität' verstanden werden kann. Die Befreiung der Alterität kann als Ziel zahlreicher politischer engagierter Theorien angesehen werden, wie beispielsweise des Feminismus, der queer Theorie und *gender* Theorie, des postkolonialen Denkens, der Tierethik, u.a. Der Begriff der ‚Alterität' hat sogar Themen der analytischen Philosophie beleuchtet, wie das *mind-body problem* oder die Frage nach persönlicher Identität. ‚Anderssein' hat natürlich auch Diskussionen in den Sozialwissenschaften und der Psychologie provoziert. Die folgenden Absätze versuchen also, verschiedene Herangehensweisen an dieses Thema aufzuzeigen, ohne natürlich seine Möglichkeiten zu erschöpfen.

Was meint man denn eigentlich, wenn man über Alterität, bzw. über Anderssein spricht? Wir sind es gewöhnt, diese Frage von einer egologischen Perspektive anzusprechen. Denn wie könnte man übers Anderssein sprechen, ohne dass es jemanden gibt für den dieses Anders-sein erscheint? Auch wenn diese Schlussfolgerung uns intuitiv erscheint, birgt sie doch gleichzeitig eine Gefahr, auf die Acht zu geben ist; nämlich, dass diese immer wiederkehrende Identität des Selbst (ego), das jedes mal auf

du soi (ego), qui est récurrente et revient toujours à soi-même (même si elle a affaire à une certaine différence, à un certain 'être-autre'), neutralise l'altérité en insistant sur l'égalité de soi et de l'autre (qu'elle soit exprimée politiquement ou maintenue dans une perspective personnelle), égalité qui fait de tout un chacun 'ressembler à l'autre'.

La question se pose donc : ou bien nous créons une nouvelle idée de l'altérité ou bien nous abandonnons cette recherche. Or, cette dernière alternative n'est point à comprendre comme une capitulation : elle peut simplement démontrer la difficulté d'une tentative qui *dépasse* l'individu. Par conséquent, au lieu de suivre les pas du progrès, pourrions-nous faire un pas en arrière ? Et retourner vers quoi ? A l'ancien ego archaïque ? En effet, comme nous le savons, la recherche d'une nouvelle *Arché* (ἀρχή) a toujours été une tâche fascinante pour de nombreux philosophes ; et nous pourrions même admettre que cette recherche est utile, urgente et fortement nécessaire. Or, un pressentiment ne cesse de s'étaler, n'est-ce pas bien plutôt une sorte de *an-arché* d'après quoi nous tendons, plutôt qu'une *arché* ? Cela implique alors de ne pas commencer, de ne pas construire, de ne point aller vers l'avant mais au contraire, de cesser ce mouvement circulaire qu'on pourrait appeler la répétition du même. Si cela est possible, qu'est-ce qui reste après ce moment négatif ? Qu'est-ce que nous pouvons espérer ?

Même si ces questions peuvent paraître rhétoriques — et nous pourrions même nous joindre à cet avis — ils accomplissent peut-être leur but précisément par ce caractère frivole. Continuons donc notre enquête : où peut-on rencontrer cet *autre* (quel est le *topos*) ? Est-il donné ou devrions-nous le créer, afin que l'autre apparaisse ? Et finalement, comment pouvons-nous reconnaître cette altérité ? Au lieu de critiquer l'évidence de la similitude des corps, nous pourrions aller vers des cheminements plus abstraits : une image peut facilement être transformée en idole. Devrions-nous attacher l'identité de l'autre à une forme concrète ? Et que devrions-nous dire alors sur les autres de l'autre ? L'infinité de possibilité ne nous laisse pas de repos.

La pensée sur les dimensions politico-philosophiques de l'altérité avait déjà commencé à l'antiquité en méditant sur les différences entre les citoyens et les 'barbares'. Des philosophes nous ont laissé diverses théories sur la nature et la place des barbares dans la société. Dans la modernité aussi, certains philosophes (par exemple Jean-Jacques Rousseau ou Carl Schmitt) ont tenté de montrer que pour créer une communauté, une culture doit être confrontée à une autre, car il n'y a point d'identité sans exclusion. L'acte performatif de

sich selbst zurückfällt, Alterität gleichzeitig neutralisiert, durch das starre Beharren an Gleichheit, das letztendlich alles zum Selben macht.

Das Problem ist nun: entweder erwägen wir eine neue Form der Alterität oder wir geben diese Suche schlichtweg auf. Letzteres muss jedoch nicht als Kapitulation angesehen werden: da es auch sein kann, dass diese Schwierigkeit das Individuum schlichtweg übertrifft. Deshalb sollten wir uns vielleicht fragen, ob wir nicht einen Schritt rückwärts machen, statt immer in Richtung vorwärts zu streben? Zurückgehen — aber wohin? Zum gleichen alten ego? Eine neue *Arché* (ἀρχή) zu suchen ist eine faszinierende Aufgabe für Philosophen, wie wir wissen. Und dieser Antrieb der Suche ist sicherlich von Nöten. Jedoch sollten wir eventuell daran zweifeln ob wir wirklich eine neue *Arché* suchen, oder doch eher auf der Suche nach einer an-*arché*sind. Soll heißen, nicht anzufangen, nicht aufzubauen, nicht nach vorne zu gehen, sondern im Gegenteil diese zirkulare Bewegung, die Wiederholung des Selbst und des Selben, zum Ende zu bringen. Ist das aber möglich? Wenn ja, was bleibt nach einem solchen negativen Moment? Worauf können wir dann hoffen?

Solche Fragen mögen rhetorisch wirken — und man könnte sogar damit einverstanden sein — aber es könnte sein, dass sie ihr Ziel genau dadurch, durch diese Flüchtigkeit erreichen. Erweitern wir unsere Untersuchung: wo könnte sich der Ort oder Raum (*topos*) befinden, in dem wir auf den Anderen treffen? Und ist uns dieser schon gegeben — so dass der Andere erscheinen kann — oder ist es an uns, diesen zu erschaffen? Und schließlich, wie erkennen wir den Anderen (an)? Anstatt die Evidenz der körperlichen Gleichheit zu kritisieren, sollten wir einen abstrakteren Weg einschlagen: denn ein Bild kann sehr einfach zum *Idol* werden. Sollte also die Identität des Anderen gebunden werden an eine einzelne, konkrete Form? Und was sagt uns all das über die Anderen der Anderen? All diese unendlichen Möglichkeiten lassen uns keine Ruhe mehr.

Das Denken über politisch philosophische Dimensionen der Alterität hat spätestens schon in der Antike angefangen, als man zwischen Bürgern und ‚Barbaren' unterschieden hat. Philosophen haben seitdem vielfältigste Theorien konzeptualisiert, um die ‚Natur' der Barbaren zu beschreiben, oder auch die Herangehensweise an letztere. Und auch in der Moderne, zahlreiche Philosophen (wie z.B. Jean-Jacques Rousseau oder Carl Schmitt) behaupteten, dass die Erschaffung einer Gemeinschaft immer die Konfrontation mit (dem) Andere(m)n beinhaltet: soll heißen, keine kulturelle Identität ohne Ausschließen eines Anderen. Die performa-

notre différenciation des autres est le fondement de notre identité. Etant donné que ces pensées peuvent apparaître défavorables, il faudrait alors envisager la question suivante : peut-on atteindre un sens non-exclusif de l'identité ?

Les dimensions politiques de l'altérité doivent aussi être pensées du point de vue de la société. Michel Foucault a montré que nos discours sur la société impliquent nécessairement des distinctions normatives. Pour être reconnu comme un 'être sain', il faut accepter ces règles, consciemment ou inconsciemment. Pour Foucault il n'y a aucunement des discours impuissants, et donc aucunement d'altérité radicale. Mais même si cela est le cas, une lutte pour une reconnaissance sociale peut avoir lieu. Simone de Beauvoir a été une des premières féministes qui a élaboré une théorie sophistiquée sur le mécanisme qui fait que des femmes se subordonnent à des hommes, comment elles deviennent les 'autres'. Un grand nombre de féministes partageaient le point de vue de Beauvoir, en éclairant les traits patriarcaux de notre culture qui, systématiquement, subordonnent les femmes. La théorie *queer*, depuis sa naissance, a montré son insatisfaction avec l'approche féministe et a déclaré que la question est non point de créer une égalité homme-femme, mais bien plutôt de se débarrasser et de dépasser ces concepts afin de faire justice aux diverses formes de conduites sexuelles et d'identités corporelles.

Toute présentation sur le concept de l'altérité est chaleureusement bienvenue. Pour connaître les conditions de la remise des présentations, consultez l'appel général à contributions. Nous encourageons particulièrement les présentations faites par des communautés minoritaires. Si vous avez des questions ou remarques, n'hésitez pas à contacter le comité d'organisation à l'adresse suivante: alterity.wuppertal@gmail.com.

tive Handlung der Abgrenzung erschafft erst unsere Identität. Weil diese Gedanken unvorteilhaft scheinen können, sollte man sich also mit folgender Frage konfrontieren: ist ein nicht-exklusiver Sinn der Identität überhaupt erreichbar?

Wenn man sich Gedanken über die politischen Dimensionen der Alterität macht, sollte sich dies auch in einer gesellschaftlichen Perspektive wiederspiegeln. Michel Foucault behauptet, dass gesellschaftliche Diskurse immer normative Unterscheidungen oder Abgrenzungen umfassen. Um als gesunder Mensch anerkannt zu sein, nimmt man jene Regeln bewusst oder unbewusst an. Nach Foucault gibt es keine unmächtigen Diskurse, deshalb auch keine radikale Alterität. Trotzdem, es gibt Menschen die für eine gesellschaftliche Anerkennung kämpfen. Simone de Beauvoir war eine der ersten Feministen die eine Theorie über den Mechanismus der Unterordnung der Frauen aufgestellt hat, also wie Frauen zu den ‚Anderen' geworden sind. Eine große Zahl Feministen teilten Beauvoirs Meinung und haben folglich näher die patriarchalen Kennzeichnen unsere Gesellschaft beleuchtet, die systematische Missachtung von Frauen. Seit Anfang an war die *Queer* Theorie mit dieser Art von feministischer Theorie unzufrieden und forderte also keineswegs, eine Gleichheit zwischen Männern und Frauen zu erreichen, sondern wie man diese selben Begrifflichkeiten überschreiten kann, um den verschiedensten Formen sexueller und körperlicher Identitäten gerecht zu werden.

Alle Präsentationen zum Thema ‚Alterität' sind herzlich willkommen. Mehr Informationen über die Teilnahme finden Sie in dem allgemeinen Aufruf der Beiträge. Wir ermuntern vor allem unterrepräsentierte Gruppen im philosophischen Bereich. Wenn Sie Fragen oder Anmerkungen zu diesem Atelier haben, können Sie uns auf dieser E-Mail-Adresse erreichen: alterity.wuppertal@gmail.com.

# Le transcendantal et la sociabilité au cœur de la rationalité philosophique

# Das Transzendentale und die Geselligkeit im Kern der philosophischen Vernünftigkeit

**Organisé par / Organisiert von:**
Luis Felipe Garcia
Manuel Tangorra
Nathália de Ávila

**transcendantal.wuppertal@gmail.com**

Sur la fin du XVIIIe siècle et les débuts du XIXe, l'épistème moderne à souffert un tournant décisif. La consolidation de ce que Foucault appelle l'analytique de la finitude déclenche un glissement de la rationalité qui pose l'homme à la fois comme la condition de possibilité de tout savoir, et comme un objet susceptible d'une connaissance positive. Le résultat de ce tournant c'est la genèse des sciences humaine comme un domaine qui réclame une autonomie par rapport au reste des disciplines scientifiques. Le XIXe siècle sera le terrain du développement de la sociologie, de l'anthropologie, de la psychiatrie, parmi d'autres disciplines qui déploient tout un champ de théories et de pratiques. Cette transformation implique une nouvelle rationalité du fait social, un développement théorique qui a besoin non seulement de délimiter la construction de la communauté, la justifier, en décrire les mécanismes, mais aussi, d'y traiter les éléments pathologiques, l'altérité dépassant les cadres conceptuels.

La philosophie du XVIIIe et XIXe siècle est plongée dans un lien inéluctable avec ce tournant; pas d'une façon extérieure, c'est-à-dire comme si la philosophie jouait le rôle d'une simple propédeutique pour de telles prétentions théoriques ; mais d'une façon constitutive. Au cœur même de la rationalité moderne se joue le problème de la sociabilité et du rapport à l'altérité. La communauté n'est plus un fait naturel, pleinement positif et spontané; mais une production complexe, contradictoire, tendue, conflictuelle. La rationalité possède alors en soi même la trace troublante de l'altérité.

L'insociable sociabilité kantienne, l'exhortation fichtéenne et la lutte pour la reconnaissance hégélienne, ne sont que quelques expressions, parmi

Am Ende des 18. Jahrhunderts und in den ersten Jahren des 19. Jahrhunderts hat die neuzeitliche Episteme eine entscheidende Wende erfahren. Die Festigung dessen, was Michel Foucault als „Analytik der Endlichkeit" bezeichnete, verursachte eine Verschiebung der Vernünftigkeit, die den Menschen sowohl als Bedingung der Möglichkeit jedes Wissens und als auch als möglichen Gegenstand eines positiven Wissens betrachtete. Das Ergebnis dieser Wende wäre die Entstehung (genèse) der Geisteswissenschaften als ein Bereich, der Autonomie in Bezug auf die anderen Wissenschaften fordert. Das 19. Jahrhundert wäre dann das Gebiet der Entwicklung bestimmter Wissenschaften (der Soziologie, der Anthropologie, der Psychiatrie u. A.), die einen Bereich von Theorien und Praktiken entfalten würden. Diese Verwandlung impliziert eine neue Vernünftigkeit der gesellschaftlichen Tat, d. h. eine theoretische Entwicklung, die nicht nur die Abgrenzung und die Rechtfertigung des Gemeinsamen durch bestimmten Mechanismen fordert, sondern auch die entsprechenden pathologischen Elemente, ihre begriffliche Rahmen überschreitende Alterität analysiert.

Die Philosophie dieser Zeit wäre eng mit dieser Wende verbunden, nicht als ob ihre Rolle nur eine einfache Propädeutik für solche theoretische Ansprüche wäre, sondern als etwas Konstitutives. Im Kerne der modernen Vernünftigkeit stehen das Problem der Geselligkeit und ihr Bezug auf die Alterität auf dem Spiel. Die Gemeinschaft ist keine natürliche, voll positive und spontane Tat mehr, sondern eine verworrene, widersprechende, konfliktreiche Entstehung. In diesem Sinne enthält die Vernünftigkeit den Umriss der störenden Alterität.

Die ungesellige Geselligkeit bei Kant, die Auf-

d'autres, d'un discours qui fait face a l'événement déstructurant de l'autre au sein même de la constitution du sujet éthique et social. Différents domaines de la philosophie explorent donc ce rapport intérieur avec l'intersubjectivité : notamment la philosophie du droit et la philosophie de l'histoire, mais aussi on trouve des efforts spéculatif pareils dans l'esthétique, la philosophie du langage et la philosophie de l'inconscient. Dans tout ces aspects, parmi bien d'autres, le problème de la sociabilité, deviendra un aspect constitutif de la philosophie ; car celle-ci ne s'adresse plus au fait social comme à un donné neutre, mais elle l'incorpore, avec toute ses obscurités, comme un enjeu essentiel de son développement.

Nous invitons donc, dans cet atelier, à réfléchir sur le rapport entre la sociabilité et le transcendantal, et à repenser le lien entre le développement de sciences humaines et la constitution intersubjective interne de la rationalité moderne. Nous pensons que cette problématique trouvant sa genèse notamment dans les lumières, l'idéalisme et le romantisme, représente un repère incontournable dans la reconstruction de la façon dont la philosophie comprend sa propre histoire. Tous les travaux de reconstruction, relecture et réappropriation de telles sources sont les bienvenus afin de relire, voire transformer cette histoire.

forderung bei FIchte, das problematische Erkennen bei Hegel usw., wären einige Ausdrücke einer Rede, die einem entstrukturierenden Ereignis im Kerne des gesellschaftlichen und ethischen Subjekts trotzen würden. Dieser Bezug als innerer Intersubjektiver Bezug würde von verschiedenen philosophischen Bereichen untersucht, z.B. von der Rechtsphilosophie, der Philosophie der Geschichte, der Sprachphilosophie un der Philosophie des Geistes und des Unbewussten, in denen das Problem der Geselligkeit eine konstitutive Rolle spielen würde.

In dieser Werkstatt wird es dann eingeladen, über die Beziehung zwischen der Geselligkeit und dem Transcendentalen in Bezug auf die Geisteswissenschaften und die Entstehung der Intersubjektivität bei der modernen Philosophie nachzudenken, wo die Aufklärung, der Idealismus und die Romantischen bedeutungsvoll erscheinen können.

**Organisation**

Prof. Alexander Schnell (Bergische Universität Wuppertal)
Prof. Tobias Klass (Bergische Universität Wuppertal)

Alitzel Velasco Burgunder (Karlova Univerzita v Praze)
Juliano Bonamigo (Université catholique de Louvain)
Manuel Tangora (Université catholique de Louvain)
Óscar Palacios Bustamante (Universität Bonn)
Samira Elyasi (Bergische Universität Wuppertal)

**Projet graphique**

Juliano Bonamigo