

CFP : Philosophische und theologische Voraussetzungen der Denkfigur « fractures destinales » 17. und 18. Mai 2024 in Metz

Version française ci-dessous

Der Einfluss des Menschen auf das Ökosystem Erde ist so dominant und unumkehrbar, dass dies als Merkmal eines neuen Zeitalters gelten kann. Der Atmosphärenchemiker Paul J. Crutzen und der Biologe Eugene F. Stoermer haben deshalb bereits im Jahr 2000 das Zeitalter des Anthropozäns ausgerufen.¹ Diese neue Konstellation ist unter anderem darauf zurückzuführen, dass nicht mehr unterscheidbar sein soll, welche Anteile der allgegenwärtigen Krisen und Katastrophen auf die ‚Natur‘ entfallen und welche dem Menschen zuzurechnen sind. Gleichzeitig erfährt sich das einzelne Individuum mehr denn je als ‚höheren Mächten‘ ausgeliefert. Diese tragen nicht mehr den Namen Gott oder Vorsehung, sondern Erderwärmung, CO₂-Konzentration, Dürre, Überschwemmung, Wasserknappheit, Vergiftung der Atmosphäre, multiresistente Bakterien etc. Kurz gesagt: der Mensch macht Schicksal.

Diese ubiquitäre Situation wirft die alten Fragen nach der Bestimmungshoheit und der Verfügungsgewalt des Menschen ebenso wie die nach seiner Endlichkeit und Abhängigkeit auf. In diesem Sinne liegen *Schicksal machen* und *Schicksal erleiden* in der heutigen Zeit so nah beieinander, wie noch nie zuvor. Zur „offiziellen Defatalisierung der Welt [gehört] ihre inoffizielle Refatalisierung“² konstatiert Odo Marquard bereits 1976 und fügt hinzu, dass dieser Gedanke „fatalerweise, als Problem der Umweltverschmutzung“³ wiederkehren könnte.

Ausgehend von dieser Diagnose wollen wir fragen, wie sich die diskursiven Bezüge zum Schicksal in historischer und systematischer Hinsicht gestalten. Welche Wissensgebiete sind zuständig für Schicksalsfragen und welche Gemeinsamkeiten und Unterschiede ergeben sich in historischen Verläufen und systematischen Zeitschnitten, je nachdem in welchen diskursiven Zusammenhängen man nach dem Schicksal fragt?

Einige Beispiele sollen diese Problematik veranschaulichen.

Jüngst hat der italienische Schriftsteller Alessandro Baricco mit dem Mythos jene Form der menschlichen Selbstverständigung ins Zentrum der Aufmerksamkeit gerückt, die verdichtet Bilder

¹ Paul J. Crutzen/Eugene F. Stoermer: The ‚Anthropocene‘. In: Global Change Newsletter 41 (2000).

² Odo Marquard: Ende des Schicksals? Einige Bemerkungen über die Unvermeidlichkeit des Unverfügbaren. In: Ders.: Abschied vom Prinzipiellen. Stuttgart 1981, S. 67-90, hier S. 85.

³ Odo Marquard: Ende des Schicksals?, S. 86.

und Narrative entwirft und denen sich der Mensch gleichzeitig *unterwirft*. Er bezeichnet ihn als „l'un des principaux gestes par lesquels les humains s'assurent un destin.“⁴

Derjenige Diskurs, der sich den wirkmächtigsten Bildern und Narrativen widmet, die Menschen hervorgebracht haben, ist die Theologie, die den Begriff des Schicksals aufgreift und ihm – je nach ihrer Ausrichtung – eine besondere Prägung verleiht.

Aus der „systematischen Schwierigkeit“, das Verhältnis von Eigenmächtigkeit und Unverfügbarkeit des menschlichen Handelns klar zu bestimmen, die den „Theologien der sich monotheistische verstehenden Religionen“⁵ inhärent ist, zieht Giorgio Agamben, der sich als Fortsetzer und Vollender von Michel Foucaults Biopolitik versteht, politisch-philosophische Konsequenzen. In großen geistesgeschichtlichen Linien leitet er eine ‚politische‘ Schicksalsstruktur aus der theologischen Denkfigur der Providenz ab. Vorsehung und Schicksal sind für ihn „nicht nur theologisch-philosophische Begriffe, sondern zugleich rechtliche und politische Kategorien.“⁶ Diese Verbindung nennt er die „Doppelstruktur der theologischen Regierungsmaschine“, die die politischen Strukturen des ‚Abendlandes‘ zutiefst geprägt habe. Seine Methode der „theologische[n] Genealogie“ soll politische und ökonomische Phänomene aus einer *longue durée* heraus erklärbar machen.

Am Ende seines Homo-sacer-Projekts, in *Der Gebrauch der Körper*⁷ kommt auch er wieder auf den Mythos zurück. Der Mythos von Er aus Platons *Politeia*, der die Parzen in Szene setzt, bildet eine Art Schlussstein seiner Argumentationslinie. Sein Konglomerat aus Biopolitik, Theologie und Philosophie gilt es kritisch zu untersuchen.

Während Agamben geistesgeschichtliche und politische Linien im Blick hat, entwirft Hartmut Rosa soziologisch die *Unverfügbarkeit* als Resonanzphänomen, das statt der Natur oder der Politik die (soziale) Welt als „Aggressionspunkt“⁸ setzt um diesen zu überwinden. *Rendre le monde indisponible*⁹, wie der Titel ins Französische übersetzt heißt, stellt eine praxeologische Voraussetzung dar für die Resonanz¹⁰; so sein zentraler theoretischer Begriff, der beschreibt, wie die Menschen sich neu in Beziehung zueinander und zur Welt setzen (können).

Auch Bruno Latour denkt die Beziehung zwischen Mensch und Welt neu. Gegenüber einer holistischen Theorie plädiert er für Existenzweisen im Plural, die eine je eigene „regionale

⁴ Alessandro Baricco: Ce que nous cherchons. Paris : Tracts Gallimards 2021, N° 2.

⁵ Ahn, Gregor, Bergmeier, Roland, Klaer, Ingo and Schulz, Heiko. Schicksal. *Theologische Realenzyklopädie*. Berlin, New York: de Gruyter 2010, S. 104.

⁶ Giorgio Agamben : Herrschaft und Herrlichkeit. Zur theologischen Genealogie von Ökonomie und Regierung. Berlin: Suhrkamp 2010, S. 172.

⁷ Giorgio Agamben: Der Gebrauch der Körper. Frankfurt/M.: S. Fischer 2020, S. 415–435.

⁸ Hartmut Rosa: Unverfügbarkeit. Berlin: Suhrkamp 2020, S. 12.

⁹ Hartmut Rosa: Rendre le monde indisponible. Paris : La Découverte 2020.

¹⁰ Hartmut Rosa: Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung. Berlin: Suhrkamp 2019.

Ontologie¹¹ ausbilden. Der erkenntnistheoretische Rahmen seiner Akteur-Netzwerk-Theorie postuliert eine gegenseitige Bezogenheit von Mensch und Natur, die Trennung des Menschen von der Natur überwindet. Das explizite Nachdenken übers „Schicksal des Planeten“¹² führt ihn wieder zu einer Reflexion über die Beziehung zur Natur. In diesem Kontext lässt auch er eine mythologische Figur auftreten, nämlich Gaia, die als Personifikation des Anthropozäns fungiert und knüpft die menschlichen Existenzweisen als ihr „einziges mögliches Schicksal“¹³ an diese Figur.

Es geht also darum diesen Überblick kritisch aufzugreifen und ggf. zu ergänzen (ohne gleichwohl auf Vollständigkeit abzielen). Anschließend an diese diskursiven Linien soll zudem gefragt werden, wie naturwissenschaftliche (insbesondere geologische und einige Bereiche der Geographie) Diskurse von dieser Einstellung ergriffen und verändert werden. Angesichts der „Unverfügbarkeit der Folgen“¹⁴, die menschliches Handeln zeitigt, spielen Konzepte wie Resilienz oder Kultur des Risikos auch in geographischen Diskursen eine zentrale Rolle. Sie vermessen die Auswirkungen und den menschlichen Handlungsspielraum zu den Bedingungen von schicksalhaften Verwerfungen neu.

Ein Kolloquium unter dem Zeichen der *fractures destinales* soll dem mythischen In-Szene-setzen, dem philosophischen In-Anspruch-nehmen und dem theologischen Nachleben des Schicksals, der biopolitischen Vereinnahmung des Schicksals und der soziologischen Anlehnung ans Schicksal kritisch Rechnung tragen. Dazu sollen die Vorstellungen und Darstellungen adressiert werden, die im philosophischen und theologischen Diskurs, unter dem Begriff des Schicksals firmieren, und die Aufmerksamkeit auf die Brüche in diesen Vorstellungen und Darstellungen gelenkt werden. Zugleich sollen die Möglichkeiten ausgelotet werden, inwiefern das Nachdenken übers Schicksal interdiskursiv vermittelbar ist. Auf diese Weise erfasst das Konzept der *fractures destinales* die prekäre Objektbildung in der Rede vom Schicksal bzw. vom Schicksalhaften.

In einem explizit deutsch-französischen Rahmen sollen folgende Fragen diskutiert werden:

Inwieweit werden hier bekannte erkenntnistheoretische Fehden bzw. Kontroversen wiederaufgegriffen und fortgesetzt (Beispiele sind unter anderem: Cassirer vs. Heidegger, Heidegger vs. Levinas oder Kant vs. Hegel), neue erkenntnistheoretische Frontstellungen eröffnet (Agamben vs. Nancy oder Latour vs. Bourdieu) oder bestimmte neue Diskurse zu menschlichen Interaktionen in die Wege geleitet (Honneth, Habermas)? Inwiefern kann eine kritische Lektüre

¹¹ Bruno Latour: Existenzweisen. Berlin: Suhrkamp 2014, S. 58.

¹² Bruno Latour: Existenzweisen, S. 32.

¹³ Bruno Latour: Existenzweisen, S. 43.

¹⁴ Odo Marquard: Ende des Schicksals?, S. 79.



UNIVERSITÉ
DE LORRAINE



LOTERR

Centre de recherche en géographie

am Leitfaden des Schicksals auch zu einer neuen Bewertung von konzeptuellen Entwicklungen innerhalb eines philosophischen Werks zu diesen Themen führen (Beispiel: Heidegger oder Levinas)?

Wie lassen sich Diskurse, die sich als neu ausgeben unter dem Stichwort der *fractures destinales* evtl. neu einordnen und mit früheren Diskursen verknüpfen, so dass sich neue Herkunftslinien zeigen? Beispielhaft sei hier auf das spezielle methodische Vorgehen Agambens verwiesen, der einerseits Mythos und politische Diskurse verknüpft und andererseits frühere philosophische Diskurse in den Dienst von bestimmten Thesen nimmt (z.B.: seine Vereinnahmung oder Weiterschreiben von Benjamin und Foucault).¹⁵

Gefragt sind sowohl diachron als auch synchron argumentierende Beiträge aus Philosophie, Theologie, Geschichtswissenschaft ebenso wie der Geographie und der Soziologie, die Schicksalskonzeptionen in Zusammenhang mit zeitbedingten Verwerfungseignissen oder gar Erfahrungen von Abbruch bringen und diese im Spannungsfeld eines deutsch-französischen Kontextes untersuchen.

Organisation:

Daniel KAZMAIER (Univeristé de Lorraine, CEGIL)

Françoise LARTILLOT (Univeristé de Lorraine, CEGIL)

Grégory HAMEZ (Univeristé de Lorraine, LOTERR)

Wissenschaftlicher Beirat

Olivier AGARD (Sorbonne Université)

Till DEMBECK (Université de Luxembourg)

Achim GEISENHANLÜKE (Universität de Francfort sur le Main)

Grégory HAMEZ (Univeristé de Lorraine, LOTERR)

Daniel KAZMAIER (Univeristé de Lorraine, CEGIL)

Anne LAGNY (ENS Lyon)

Françoise LARTILLOT (Univeristé de Lorraine, CEGIL)

Die Erträge der Tagung sollen in einer international sichtbaren Publikation münden.

¹⁵ Vgl. Giorgio Agamben: *Signatura rerum. Zur Methode*. Frankfurt/M. : Suhrkamp 2009, S. 7f.



UNIVERSITÉ
DE LORRAINE



LOTERR

Centre de recherche en géographie

CFP : Enjeux philosophiques et théologiques de la figure de pensée « fractures destinales » - le 17 et 18 mai 2024 à Metz

L'influence de l'homme sur l'écosystème terrestre est si dominante et irréversible qu'elle peut être considérée comme la caractéristique d'une nouvelle ère. C'est pourquoi le chimiste de l'atmosphère Paul J. Crutzen et le biologiste Eugene F. Stoermer ont proclamé dès l'an 2000 l'ère de l'anthropocène.¹ Cette nouvelle constellation est notamment due au fait qu'il n'est censément plus possible de distinguer quelle part des crises et des catastrophes omniprésentes est imputable à la 'nature' et quelle part est imputable à l'homme. En même temps, l'individu a plus que jamais la sensation d'être à la merci de 'puissances supérieures'. Celles-ci ne portent plus le nom de Dieu ou de Providence, mais de réchauffement de la planète, de concentration de CO₂, de sécheresse, d'inondation, de pénurie d'eau, de pollution de l'atmosphère, de bactéries multirésistantes, etc. Autrement dit : c'est l'homme qui fait le destin.

Cette situation ubiquitaire pose à nouveau frais d'anciennes questions, telles que celles de la souveraineté et du pouvoir discrétionnaire de l'homme, tout comme celles de sa finitude et de sa dépendance. En ce sens, faire et subir le destin sont aujourd'hui plus proches que jamais. Odo Marquard constate dès 1976 que séparer la marche du monde du fatum de manière officielle ne va pas sans que se reconstitue officieusement le lien entre les deux »² et ajoute que cette idée pourrait revenir « funestement, sous forme d'un problème de dégradation du monde par la pollution »³.

Partant de ce diagnostic, nous voulons nous demander comment les rapports discursifs au destin se constituent d'un point de vue historique et systématique. Quels domaines de savoir sont en capacité d'aborder les questions destinales et quels sont les points communs et les différences qui apparaissent suivant les processus identifiés historiquement et les découpages temporels systématiques pratiqués ainsi que suivant les contextes discursifs dans lesquels on s'interroge sur le destin ?

Nous en donnons ci-après quelques exemples :

Récemment, l'écrivain italien Alessandro Baricco a placé au centre de l'attention le mythe, cette forme d'auto-compréhension de l'homme qui crée des images et des récits condensés et auxquels

¹ Paul J. Crutzen/Eugene F. Stoermer: The 'Anthropocene'. In: Global Change Newsletter 41 (2000).

² Odo Marquard: Ende des Schicksals? Einige Bemerkungen über die Unvermeidlichkeit des Unverfügbaren. In: Ders.: Abschied vom Prinzipiellen. Stuttgart 1981, pp. 67-90, hier p. 85.

³ Odo Marquard: Ende des Schicksals?, p. 86.

l'homme se soumet en même temps. Il le décrit comme « l'un des principaux gestes par lesquels les humains s'assurent un destin ».⁴

Le discours qui se consacre aux images et aux récits les plus marquants que les hommes aient produits est la théologie, laquelle s'empare également de la notion de destin et lui donne une empreinte particulière suivant ses grandes orientations.

De la « difficulté systématique » à déterminer clairement le rapport entre le pouvoir propre et l'indisponibilité de l'action humaine, inhérente aux « théologies des religions qui se veulent monothéistes »⁵, Giorgio Agamben, qui entend à la fois prolonger et dépasser la biopolitique de Michel Foucault, tire des conséquences en termes de philosophie politique. D'une histoire de la pensée brossée à grands traits, il déduit de la figure de pensée théologique de la providence, une structure destinale 'politique'. Providence et destin « ne sont pas seulement (pour Agamben), en ce sens, des concepts théologico-philosophiques, mais des catégories du droit et de la politique. »⁶ Il appelle cette association la « double structure de la machine gouvernementale »⁷ théologique, qui aurait profondément marqué les structures politiques de l'« Occident ». Sa méthode de « généalogie théologique » vise à expliquer les phénomènes politiques et économiques à partir d'une longue durée.

A la fin de l'entreprise menée sous le titre « Homo-sacer », dans *L'Usage des corps*⁸, il revient lui aussi sur le mythe. Le mythe d'Er, tiré de la *Politeia* de Platon, qui met en scène les Parques, constitue une sorte de clé de voûte de sa ligne argumentative. Il convient d'examiner de manière critique son conglomérat de biopolitique, de théologie et de philosophie.

Si Agamben s'intéresse aux lignes de l'histoire de la pensée et de la politique, Hartmut Rosa conçoit sociologiquement l'indisponibilité comme un phénomène de résonance qui, au lieu de la nature ou de la politique, pose le monde (social) comme « point d'agression » pour le surmonter. *Rendre le monde indisponible*⁹, comme le dit le titre de son livre *Unverfügbarkeit*¹⁰ en français, représente une exigence praxéologique devant permettre de faire l'expérience de la résonance ;¹¹ c'est le concept

⁴ Alessandro Baricco: Ce que nous cherchons. Paris : Tracts Gallimards 2021, N° 2.

⁵ Ahn, Gregor, Bergmeier, Roland, Klaer, Ingo and Schulz, Heiko. Schicksal. *Theologische Realenzyklopädie*. Berlin, New York: de Gruyter 2010, p. 104.

⁶ Giorgio Agamben : Le règne et la Gloire. Pour une généalogie théologique de l'économie et du gouvernement. Homo sacer II, 2. Traduit de l'Italien par Joel Gayraud et Martin Rueff. Paris : Les Édition du Seuil 2008, p. 220.

⁷ Giorgio Agamben : Le règne et la Gloire, p. 220.

⁸ Giorgio Agamben: L'Usage des corps. Homo Sacer, IV, 2. Traduit de l'Italien par Joel Gayraud. Paris : Les Éditions du Seuil 2015, pp. 341–358.

⁹ Hartmut Rosa: Rendre le monde indisponible. Paris : La Découverte 2020.

¹⁰ Hartmut Rosa: Unverfügbarkeit. Berlin: Suhrkamp 2020.

¹¹ Hartmut Rosa: Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung. Berlin: Suhrkamp 2019.



théorique central qu'il utilise pour décrire comment les hommes se (re)mettent en relation les uns avec les autres et avec le monde.

Bruno Latour repense lui aussi la relation entre l'homme et le monde. En opposition à une théorie holistique, il plaide pour des modes d'existence au pluriel, qui forment chacun leur propre « ontologie régionale »¹². Le cadre épistémologique de sa théorie de l'acteur-réseau postule une relation mutuelle entre l'homme et la nature, qui dépasse la séparation de l'homme et de la nature. La réflexion explicite sur le « sort de la planète »¹³ le conduit à nouveau à une réflexion sur la relation avec la nature. Dans ce contexte, il fait également intervenir une figure mythologique, à savoir Gaïa, qui fonctionne comme personnification de l'anthropocène, et rattache à cette figure les modes d'existence humains comme leur « seul destin possible ».¹⁴

Il s'agirait donc de reprendre ce panorama de manière critique et de le compléter (sans tendre non plus à l'exhaustivité).

En outre, on pourra se demander comment les discours des sciences naturelles (en particulier la géologie et certains domaines de la géographie) sont concernés et informés par ces modes de pensée. Ainsi, compte tenu de « l'indisponibilité des conséquences »¹⁵ que l'action humaine engendre, des concepts tels que la résilience ou la culture du risque jouent un rôle central dans les discours géographiques. Ils mesurent à nouveaux frais les répercussions de l'action humaine et la marge de manœuvre dont dispose l'homme relativement aux déterminations qui conduisent aux « fractures destinales ».

Ce colloque, placé sous le signe de cette figure de pensée, se propose donc de rendre compte de manière critique de la mise en scène mythique, de la revendication philosophique et de la rémanence théologique du destin, notamment de l'appropriation biopolitique du destin et de l'adossement sociologique à cette notion. Pour ce faire, il s'agira d'aborder les conceptions et les représentations qui, dans le discours philosophique et théologique, sont placées sous le signe de la notion de destin, et d'attirer l'attention sur les ruptures dans ces conceptions et représentations. En même temps, il s'agira d'explorer les possibilités d'une transmission interdiscursive de la réflexion sur le destin. De cette manière, le concept de « fracture destinale » est aussi un outil pour penser la précarité de la formation d'objet dans le discours sur le destin ou sur ce qui relève du destin.

Dans un cadre explicitement franco-allemand, les questions suivantes pourront être discutées :

¹² Bruno Latour : Enquête sur les modes d'existence – Une anthropologie des Modernes. Paris : La Découverte 2012, p. 22.

¹³ Bruno Latour : Enquête sur les modes d'existence, p. 8.

¹⁴ Bruno Latour : Enquête sur les modes d'existence, p. 14.

¹⁵ Odo Marquard: Ende des Schicksals?, p. 79.

Dans quelle mesure des querelles ou des controverses épistémologiques connues sont-elles reprises et poursuivies ici (on pense par exemple aux controverses ou lignes de tension entre les pensées de Cassirer et Heidegger, Heidegger et Levinas ou même Kant et Hegel) ? De nouveaux fronts épistémologiques sont-ils ouverts (Agamben vs. Nancy ou Latour vs. Bourdieu) ou certains nouveaux discours sur les interactions humaines mis en place (Honneth, Habermas) ? Dans quelle mesure une lecture critique suivant le fil conducteur du destin peut-elle également conduire à une nouvelle évaluation des développements conceptuels au sein d'une œuvre philosophique sur ces thèmes ?

Comment peut-on éventuellement reclasser sous le mot-clé de *fractures destinales* des discours qui se présentent comme nouveaux et les relier à des discours antérieurs, de manière à faire apparaître de nouvelles lignes d'origine ? On peut citer ici à titre d'exemple la démarche méthodologique particulière d'Agamben qui, d'une part, relie mythe et discours politique et, d'autre part, met les discours philosophiques antérieurs au service de ses thèses (voir par exemple : son appropriation ou sa réécriture de Benjamin et de Foucault).¹⁶

Nous recherchons des contributions argumentées de manière diachronique aussi bien que synchronique, issues de la philosophie, de la théologie, de l'histoire ainsi que de la géographie ou de la sociologie, qui mettent en relation les conceptions du destin avec des événements de bouleversement liés à leur temps, voire avec des expériences de rupture spécifiquement au sein de corpus franco-allemands.

Organisation

Daniel KAZMAIER (Université de Lorraine, CEGIL)

Françoise LARTILLOT (Université de Lorraine, CEGIL)

Grégory HAMEZ (Université de Lorraine, LOTERR)

Conseil scientifique

Olivier AGARD (Sorbonne Université)

Till DEMBECK (Université de Luxembourg)

Achim GEISENHANLÜKE (Université de Francfort sur le Main)

Grégory HAMEZ (Université de Lorraine, LOTERR)

¹⁶ Giorgio Agamben: *Signatura rerum* : sur la méthode. Traduit par Joël Gayraud. Paris : Vrin 2008.



UNIVERSITÉ
DE LORRAINE



Daniel KAZMAIER (Univeristé de Lorraine, CEGIL)

Anne LAGNY (ENS Lyon)

Françoise LARTILLOT (Univeristé de Lorraine, CEGIL)

Une publication de rang international suivra.