Etica & Politica / Ethics & Politics
XIII, 2011, 1

www.units.it/etica

Edizioni Università di Trieste

I S S N 1 8 2 5 - 5 1 6 7

Photo courtesy: Piero Corubolo

Etica & Politica / Ethics & Politics
XIII, 2011, 1

MONOGRAPHICA — *The Paths of the Alien: On the Philosophy of Bernhard Waldenfels*

Ferdinando G. Menga — *Guest Editor's Preface* — p. 7

Andrea Altobrando — *Dalla fondazione della conoscenza alla comunità degli uomini liberi* — p. 16

Gabriella Baptist — *Nei sensi dell'arte: Bernhard Waldenfels 'lettore' di Pier Paolo Pasolini* — p. 38

Thomas Bedorf — *Die politische Differenz und die Kontingenz der Ordnung* — p. 46

Pascal Delhom — *Politique du contrat* — p. 57

Francesca Dell'Orto — *Il tempo dell'ordine e il gioco dello sdoppiamento* — p. 67

Xavier Escribano — *Fenomenología y antropología de la corporalidad en Bernhard Waldenfels* — p. 86

Matthias Flatscher — *Antwort als Verantwortung* — p. 99

Petra Gehring — *Wie Phänomenologie interveniert* — p. 134

Salvatore Giammusso — *Sitzen und Gehen. Zur Hermeneutik des Leibes in den fernöstlichen Künsten* — p. 136

Antje Kapust — *Ethics of Respect and Human Dignity. A Responsive Reading* — p. 151

Krassimira Kruschkova — *The 'responsive event' at steirischer herbst '09 or Bernhard Waldenfels' 'kinetic epoché' and performance today* — p. 164

Gustavo Leyva	*Identidad, Alteridad y Extrañeza*	p. 174
Käte Meyer-Drawe	*Staunen – ein "sehr philosophisches Gefühl"*	p. 196
María del Carmen Paredes-Martín	*La atención: una mirada desde la fenomenología responsiva*	p. 206
Mauro Ponzi	*Übergang, Übergangszeit, Übertragung: Eine Hommage an Bernhard Waldenfels*	p. 217
Philipp Stoellger	*Das Bild als Anderer und der Andere als Bild?*	p. 230
Michel Vanni	*A qui s'adressent les requêtes qui nous touchent? Appel des choses et urgence écologique*	p. 248
Niels Weidtmann	*Erfahrung des Zwischen: Anmerkungen zu Waldenfels' Phänomenologie der Fremderfahrung*	p. 258
Ichiro Yamaguchi	*Die paradoxe Simultaneität inmitten des Widerfahrnisses*	p. 271
SYMPOSIUM	Gillian Brock, *Global Justice: A Cosmopolitan Account*	
Janna Thompson	*On Brock's Account of Global Justice*	p. 293
Jon Mandle	*Brock on Global Justice and Choosing Principles*	p. 298
Gillian Brock	*Global Justice and What We Owe One Another*	p. 308
SIMPOSIO	Adriano Fabris, *TeorEtica. Filosofia della*	

	relazione	
Leonardo Messinese	*Primato della Teoria o primato della TeorEtica?*	p. 319
Graziano Lingua	*Sul primato della relazione in Adriano Fabris*	
Attilio Franchi	*Sulla filosofia della relazione di Adriano Fabris*	p. 330
Mariano Ure	*TeorEtica: algunas reflexiones*	p. 338
Adriano Fabris	*Risposte ai miei critici*	p. 345

VARIA

Elvio Baccarini	*Sergio Cremaschi su metaetica ed etica applicata*	p. 355
Pierpaolo Marrone	*Questioni di consenso*	p. 362
Luca Mori	*I limiti del consenso tra sfere valoriali alternative*	p . 374
Riccardo Fanciullacci	*La sovranità dell'Idea del Bene: Iris Murdoch con Platone*	p. 393
	Informazioni sulla rivista *Information on the journal*	p. 439

MONOGRAPHICA

The Paths of the Alien: On the Philosophy of Bernhard Waldenfels

Etica & Politica / Ethics & Politics, XIII, 2011, 1, pp. 7-15

Guest Editor's Preface: The Experience of the Alien and the Philosophy of Response

Ferdinando G. Menga
Universität Tübingen Institut für Ethik
Ev.-Theologische Fakultät
ferdinandomenga@gmail.com

0. *Introducing the Author*

This issue of "Etica & Politica / Ethics & Politics" collects international and interdisciplinary contributions devoted to the thought of one of the most original and renowned contemporary masters in phenomenology: the German philosopher Bernhard Waldenfels.[1]

Waldenfels' philosophical orientation – characterized both by a close dialogue with the doctrine of his French master Maurice Merleau-Ponty and a thorough confrontation with thinkers such as Husserl, Foucault, Levinas, Ricoeur and Derrida[2] – can be traced back to that constellation of thinking which, by putting at its center the phenomenon of intersubjectivity, attempts to show how every domain of human experience is faced by a constitutive intervention of alterity as an element calling for constant questioning and inevitable transformations.

Within this paradigm, Waldenfels offers, however, an undoubtedly original contribution, since he does not remain at the level of a general doctrine of otherness, but rather: by exactly "bending" the category of alterity towards the notion of *alienness* (*Fremdheit*), he charges the *other* with a peculiar factical density, which frees it from the latent risk of a mere logical-ontological opposition to the category of the *same*. Hence, through this philosophical twist, Waldenfels proposes a genuine phenomenological discourse, which, by avoiding the abstract duality otherness/sameness, places the other on the very plural and unstable terrain of factical experience.

---

[1] I would like to express here my gratitude to the editorial board of the journal for having accepted the publishing of this issue devoted to Bernhard Waldenfels' philosophy. Equal gratitude goes also to all contributors, without whose scientific effort this project would have never been realized.

[2] Proof of this constant dialogue can be found in the whole work of Waldenfels. I limit myself to mention here the volumes in which such a confrontation acquires explicit traits: Cf. B. Waldenfels, *Phänomenologie in Frankreich*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1983; Id., *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1995; Id., *Idiome des Denkens. Deutsch-Französische Gedankengänge II*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2005.

It is exactly this constitutive plural character of experience, in which alienness is constantly involved, what makes Waldenfels' phenomenology particularly open to confrontations with several discourse domains. We can recall here his dialogue with and responses from disciplines like psychology, psychoanalysis, psychiatry, pedagogy, ethnology, sociology, political theory, ethics, theology, legal studies, linguistics, as well as architecture and arts (in its several expressions).

There is no need to spend here much more effort in order to assert the dialogical and open character of Waldenfels' phenomenology of alienness, as its evidence – I believe – is absolutely well disclosed by the very broad domain of contributions gathered in this issue. What I would like to provide, instead, is a general orientation map for the readers who approach Waldenfels' thought for the first time, and this with the hope to offer them, firstly, the indispensable tools in order to better appreciate the essays collected here and, secondly, a good reason for starting an independent research path within the work of this master in phenomenology.

1. *The Role of Alienness Within Experience*

Waldenfels' whole phenomenological effort is centered on a very clear and strong point of departure: as long as we assume the phenomenon of the *alien* in terms of "something" or "someone", i.e. as an unproblematic accessible object of research, which stays more or less in front of us, we will have missed it from the start. In this case, indeed, our attitude, despite its willingness to being open or its inclination to repulsion towards the alien, would keep following the traditional structure of thought, according to which "alienness" is certainly admitted, however, only under a clear premise: *alien* can only be thought of starting from the sphere of property, the sphere of the *own*, that is, a realm to which indubitable ontological priority and hierarchical superiority are to be ascribed. By following this perspective, what would be inevitably affirmed is that consolidated interpretation of experience, according to which the alien, for how much it might represent a destabilizing moment within the own, is nevertheless bound to undergo a process of final overcoming and re-appropriation, thanks to which, in the end, the presupposed and unquestioned priority of the own itself is reestablished.

This kind of unquestioned certainty, which gives a clear priority to the own, is the attitude underlying all the traditional operations of thought which, while on the one hand foresee an indubitable participation or intervention of the alien, on the other hand return too easily to the own self,

since nothing can really question the own, if the own is guaranteed a higher originarity (*Ursprünglichkeit*) since the beginning**.** Just to quote some examples of this traditional attitude, we may refer to Hegel's dialectic, in which alienness appears only as *Entfremdung*, i.e. as a transitory form in a process in which consciousness tends to "overcome the being alien" and "discover" the world and the present as its "own property".[3] This is also the case of Gadamer's hermeneutics, whose task, despite its weaker pretentions if compared to the Hegelian project, remains the overcoming of the alien, that is, the recovery of comprehension as a more originary condition, in which the ownness of sense is to be presupposed to every interruption produced by an alien incomprehension.[4] The same strategy is also at work in the Habermas' communication discourse which, starting from the presupposition of a common *logos*, common sense and communicative reason, does not allow the intervention of any radical alien, but only the participation of a relative alien,[5] who can therefore always be part of a successful strategy of inclusion.[6] In this sense, Habermas' communicative strategy, by founding itself on the premise of a given symmetrical reciprocity of the participants, far from giving itself as an "inter-realm of dialogue"[7] between own and alien, works as a monologue put into scene dialogically.[8]

Precisely here Waldenfels inserts his main critical warning: speaking of alienness does not coincide by any means with the mere addressing of an accessory moment, a transactional stage or a simply depriving modification of a nevertheless solid and only slightly alterable sphere of ownness. On the contrary, if something like a genuine experience of the alien is to be assumed at all, then the alien has to be conceived of in constitutive terms, that is, as an originary *pathos*[9] which involves the own since the beginning and,

---

[3] Cf. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, in Id., *Werke*, vol. 3, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1986.

[4] Cf. H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Mohr, Tübingen 1975, pp. 217, 345, 445.

[5] Cf. B. Waldenfels, *In den Netzen der Lebenswelt*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1985, pp. 94-119.

[6] Cf. J. Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2005.

[7] Cf. B. Waldenfels, *Das Zwischenreich des Dialogs. Sozialphilosophische Untersuchungen in Anschluss an Edmund Husserl*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1971.

[8] Cf. Id., *Bruchlinien der Erfahrung. Phänomenologie – Psychoanalyse – Phänomenotechnik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2002, pp. 226-233.

[9] *Pathos* represents one of the principal guiding concepts around which Waldenfels insists starting from his book *Bruchlinien der Erfahrung*. A resuming but poignant reprise of this theme can be found in the recent monograph: Id., *Sinne und Künste im Wechselspiel. Modi Ästhetischer Erfahrung*, Suhrkamp, Berlin 2010, pp. 323-325.

therefore, time and again. In other words: the alien, by involving ownness from the very start, reappears in the sphere of the own every time that the own undergoes the experience or the event of an alteration bringing it out of itself.[10] In more accurate terms, such a pathic alteration manifests itself in forms like experienced withdrawal, expropriation, displacement, differing; forms which make impossible for the own to be – as Freud would say – "master in its own house".[11]

What Waldenfels calls for is, hence, a perspective inversion, according to which it is to be considered as a major phenomenological mistake to presuppose the original condition of a solid self-referential experience, in which something "alien" would occasionally and extrinsically happen. Rather, it is precisely the alien that which sneaks into experience since the beginning and makes, therefore, any process of total appropriation impossible.[12]

2. *The Places of Alienness*

When it comes to detecting the phenomenon of the alien in terms of originary withdrawal, differing or non-coincidence in the realm of the own, Waldenfels, as radical phenomenologist, does not make use of any speculative instruments, but rather looks at decisive places of experience, in which all of us are concretely involved.[13] The first one of such places is temporal experience, which goes back "to the primordial fact of birth, to an original past, a past 'which has never been present' (Merleau-Ponty) and will never be present, in that I always arrive too late in order to catch it in flagrante".[14] The same can be said of the experience of the proper name, which is actually "a name through which others call us, which we respond to and haven't decided to give to ourselves" but "have received from others as a brand".[15] A similar logic turns out to be also at work as soon as we think of the

[10] Cf. Id., *Phänomenologie der Aufmerksamkeit*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2004, pp. 33-42.
[11] Cf. S. Freud, *A Difficulty in the Path of Psycho-Analysis*, in Id., *An Infantile Neurosis and Other Works*, The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Vol. XVII (1917-1919), Vintage Classics, London 1975.
[12] Cf. B. Waldenfels, *Verfremdung der Moderne. Phänomenologische Grenzgänge*, Wallstein, Göttingen 2001, pp. 50-51.
[13] Cf. Id., *Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden 1*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1997, p. 26.
[14] Ibid.
[15] Ibid., p. 30.

constitutive fact that "it has been spoken to me before I spoke to others".[16] This primordial condition has an extraordinary relevance, since it represents the very genealogical basis both for any further genuine intersubjective experience, in terms of a radical being-exposed to the other, and for the learning of any further foreign language, which clearly does not start at school, but rather in the apprehending of the mother tongue as a first foreign language.[17] A last example of how the alien intervenes in the midst of the most proper and intimate sphere of the own is given by the experience of the mirror. In such an experience we unavoidably look at ourselves through a stranger's eyes and, therefore, we undergo an inevitable moment of non-recognition, hesitation, and – in extreme cases – even surprise or fright, which "would be inconceivable if 'I' were simply 'I' or if I could always fully return back to myself".[18] Far from attesting an original self-reference of the own self, this kind of experience testifies, indeed, in the very best manner what Waldenfels often communicates through quoting the famous Rimbaud's refrain: *JE est un autre*.[19]

Waldenfels, however, locates his constitutive presence of alienness within the own not only in the realm of "subjective" experience, but also at a more extended level, which concerns the orders of experience, in whose domain our lives acquire their general meanings and orientation.[20] Orders, in fact, are also constitutively inhabited by alienness, in that the very operation by which they are instituted is a selective one. In other words, every order, by detaining its structural feature in the fact that it makes "appear something *so and not otherwise*",[21] makes possible, accessible and "proper" something by simultaneously making impossible, inaccessible and "alien" something else. Thus, order as such always draws inclusive borders by marking simultaneously the margin of its overcoming or transgression. In this context, the alien, by representing that which constitutively "withdraws itself from the order's grasp",[22] can be conceived of as the *extra-ordinary*, which exceeds, surmounts and, therefore, can constantly put into question the order itself, by maintaining alive its contingent structure and its impossibility to give itself as a totality.

---

[16] Ibid.

[17] Cf. Id., *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2006, Chap. 4.4.

[18] Id., *Topographie des Fremden*, pp. 30-31.

[19] Cf. Id., *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, Chap. 1.4.

[20] Cf. Id., *Ordnung im Zwielicht*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1987.

[21] Ibid., p. 10.

[22] Ibid., p. 20.

What follows from this consideration is that no order, as originally inhabited by the alien, may claim to actually possess itself and have access to its founding moment in terms of a surely acquired property, thanks to which it could consequently claim to exhibit itself out of a position of exclusive self-referentiality. Waldenfels has always been radically critical towards this form of unjustified total autarchy or – as Rada Ivekovic would put it – mere «autism»[23] of the order. In his words, one should instead bear in mind that "every *originary foundation shows itself as a retroactive foundation*, or better: *as a plurality of a posteriori foundations*. […] Just like the birth of a singular individual, also the birth of a clan, people or culture has to be taken as an event which cannot be transformed into an own act. A past, which for me or for us has never been present, allows only to go back to it in the form of a determined *reprise*, which catches and prosecutes an originary *prise*, without exhausting it, and therefore is exposed to a constant *surprise*".[24]

It is exactly in this imminent surprise, i.e. in the constant possibility of its coming, that the own never ends dealing with the alien, that is, never ends facing the withdrawal by which it is inhabited since the beginning.

3. *Responding: the Discourse of the Alien*

Such a radical notion of alienness, as one may now easily deduce, brings high troubles within the traditional and established strategies of discourse. In fact, if the alien is to be conceived of as something manifesting itself only where it expropriates, destabilizes and exceeds the own, then a thorny question immediately arises: how to make the alien accessible without betraying it?

Indeed, any kind of intentional approach to it or attempt to thematize it would end up staging the alien, with the final result of depriving it of its constitutive "goad (*Stachel*)".[25] A dilemma arises here: either we speak about the alien and, therefore, inevitably transgress it – as we would make present that which is meant to be what it is only in its withdrawal from the own –, or we remain silent on it and, consequently, in order to adequately correspond to it, we do not approach it at all.

However, a philosophical attempt that stops at the stage of such an alternative between saying too much and saying nothing would be justified only if this would represent all it can be said about the phenomenon of the

[23] Cf. R. Ivekovic, *L'autisme communautaire*, in «Transeuropéennes», 9, 1996-97, pp. 68-69.
[24] B. Waldenfels, *Topographie des Fremden*, p. 138.
[25] Cf. Id., *Der Stachel des Fremden*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1990.

alien and its (im)possible discourse. Yet, Waldenfels shows that this is not at all the case, as the possibility of another mode of discourse does exist and it can be traced as soon as we stop speaking (or remaining silent) *about* the alien and start instead speaking *from* the alien.

Nevertheless one may ask, at this point, where and whether such a speech *from the alien* makes itself possible. Waldenfels' answer to this question is both simple and rich of implications. It is simple because he warns us that such a discourse implies neither the difficult effectuation of a nostalgic and rather nebulous "step behind", *à la* Heidegger, nor the awaiting of a quite ungraspable speech-to-come in a messianic style. Rather, this speech – Waldenfels tells us – is already at work within experience, and it takes place whenever we start from the same request, provocation, appeal, pretension (*Anspruch*) through which the alien announces itself, by obliging us to respond to it. Therefore, if we look for a discourse in which the alien is not deprived of its constitutive character, we can only find it – so Waldenfels proposes – in the "register of response".[26] Responding, in fact, on one side, has the capability of not robbing the alien of its goad, as the response itself starts not from a subjective or thematizing act by the own self, but always in delay and as a pathic experience, that is, exactly from the same request of the alien, to which the answer is called to reply. On the other side, however, response can be interpreted as originarily indispensible and this in the Derridian sense of an original supplementary structure,[27] since response is the only place where the request of the alien can come into appearance at all. Indeed, out of the trace left in the provoked answer, the alien would result as inaccessible. In this sense, Waldenfels writes: "Only in *responding* to that which we are hit from, appears that which hits as such".[28]

It is exactly this double – simultaneously delayed and originary – character of response[29] that explains the reason why Waldenfels maintains, on the one hand, that the alien, by manifesting itself in its withdrawal, has no space of appearance other than the answer that it provokes (alien cannot manifest itself other than in the "*that to which* (*Worauf*) the answer"[30] relates); and, on the other hand, that the alien, by exactly commencing

---

[26] This one is exactly the title of one of the most important books by Waldenfels: *Antwortregister*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1994.

[27] Waldenfels himself, in different places of his work, describes the way in which the structure of the original supplementary temporality intervenes in the articulation of response. Cf. for example Id., *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, Chap. 3.3.

[28] Id., *Bruchlinien der Erfahrung*, p. 59.

[29] Cf. Id., *Ortsverschiebungen, Zeitverschiebungen. Modi leibhaftiger Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2009, pp. 143-148.

[30] Id., *Topographie des Fremden*, p. 180.

through the same provocation it enacts, can never be completely exhausted by the delayed answer.

This is therefore the overall frame proposed by Waldenfels: the only way of relating to the *alien*, accomplishing to avoid its reduction, is the *response* imposed by the same request/call coming from the alien itself. This is the real event of *responsivity* (*Responsivität*).

Once this basic articulation of response is grasped, it is quite easy to follow Waldenfels in the description of the further implications, which every answering brings with it. In particular, four aspects must be mentioned here.[31]

First of all, response is inevitably *limited* because, by always coming too late in relation to the request which provokes it, it can never fully grasp and exhaust the alien to whom it has to answer: "The alien becomes what it is in no other place than the event of responding; this means that it never allows to be completely and univocally defined. That which we answer to always surmounts that which we give in/as the answer". [32] In this sense, the confrontation with the alien, far from accomplishing itself in terms of a final response, is constantly open to further and future possibilities of answer.

Secondly, response is *unavoidable* because it can never anticipate and therefore avoid the same provocation which puts it into scene. This brings us to the very important implication that also a refusal to answer is already a form of answering to the alien. Such a consideration is by no means a secondary detail, once we start thinking that the "silence" towards the alien's requests can certainly become a political strategy full of consequences.[33]

Thirdly, response is structurally *asymmetrical* since the relationship between the own and the alien does not ever take place before the act of answering itself, i.e. it does not take place in the domain of a third, neutral, transcultural or universal terrain, where own and alien would be symmetrical, comparable, measurable and even interchangeable. Instead, the relationship of the own with the alien, by taking place solely within the response's domain and, consequently, always in delay, implies that the own itself can never become symmetrical with the alien. This consideration has important implications since it warns us that any presumed third and neutral place – in which own and alien were to be made equal – not only does not exist at all, but, whenever it is affirmed, is nothing less than a camouflage

[31] A compact presentation of such aspects can be found in Id., *Grenzen der Normalisierung. Studien zur Phänomenologie des Fremden 2*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2008 (II ed.), pp. 93-94.

[32] Id., *Topographie des Fremden*, p. 52.

[33] Cf. Id., *Schattenrisse der Moral*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2006, pp. 49 f.

strategy through which the own or – as Judith Butler would put it – the "parochial property of dominant culture",[34] more or less consciously, pretends to impose its *home-made* perspective as the universal one.[35] Precisely at this stage, all Eurocentric or globalizing discourses display their very concrete – and by no means universal – point of departure and, therefore, also the possibility of a genealogical unmasking of their untenable "totalizing" pretensions.[36]

Lastly, response always possesses a *creative* trait.[37] In fact, every answer, by starting from a non-anticipatable and hence unpredictable request of the alien, is inevitably constituted by a certain amount of unpreparedness and consequently by an at least minimal amount of inventiveness.[38] Such an inventive character, which derives from the delayedness and limitedness of every answer, can be therefore understood as a necessarily contingent trait of any responsive act. In other words, by being structurally contingent, no answer can ever pretend to be the final or the best answer, but, at most, a possibly renewable response, a response which can be changed and transformed according to the occasional and historical events of request, appeal, demand of the alien. To use Waldenfels' terminology, since no response has the access to a "first word", no response has the possibility to become a "last word"[39] either; since no response is the master of its own beginning, no response can be the master of its own end either. Answering, in this respect – and with this we may conclude –, can be considered as the very constitutive articulation of a constantly open and never accomplishable human discourse taking place among us. As Blanchot would call it: an *entretien infini*.[40]

---

[34] J. Butler, *Restaging the Universal: Hegemony and the Limits of Formalism*, in J. Butler, E. Laclau, S. Zizek, *Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogues on the Left*, Verso, London – New York 2000, p. 15.

[35] Cf. B. Waldenfels, *Idiome des Denkens*, p. 230.

[36] Fruitful reflections on this topic may be found in Id., *Topographie des Fremden*, pp. 48-50; Id., *Anderswo statt Überall*, in Id., *Idiome des Denkens*, pp. 331-341; Id., *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, pp. 121-124.

[37] This aspect of response shows clearly how Waldenfels assumes and originally develops one of the most important philosophical motives of his French master Maurice Merleau-Ponty, i.e. the concept of "creative expression". A closer description of this appropriation may be found in B. Waldenfels, *Das Paradox des Ausdrucks*, in Id., *Deutsch-Französische Gedankengänge*, pp. 105-123.

[38] Cf. Id., *Bruchlinien der Erfahrung*, p. 125.

[39] Cf. Id., *Antwortregister*, pp. 269-270. Cf. also Id., *Vielstimmigkeit der Rede. Studien zur Phänomenologie des Fremden 4*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1999, p. 60.

[40] Cf. M. Blanchot, *L'entretien infini*, Gallimard, Paris 1969.

Etica & Politica / Ethics & Politics, XIII, 2011, 1, pp. 16-37

Dalla fondazione della conoscenza alla comunità degli uomini liberi: Husserl, Paci, Waldenfels sul rapporto tra conoscenza e rapporto intersoggettivo

Andrea Altobrando
Università degli Studi di Padova
Dipartimento di Filosofia
andalt@gmail.com

Abstract
In the this article I try to show how an interaction between the phenomenological works of Enzo Paci and of Bernhard Waldenfels can lead to some interesting results concerning Husserl's search for a rigorous and apodictic ground for knowledge and for a universal science which involves the whole life of consciousness also in its intersubjective aspects. I do not try to compare the two thinkers, nor to assess the correctness of their interpretation of Husserl's thought, but to show through their thoughts some remarks concerning problems which are still crucial in the philosophical and phenomenological debate. Paci's insistence on the practical and existential value of phenomenological reflection leads to constantly have to face the question "what is to be done?", demanding in this way for an answering to the provocation of the Alien so well analysed by Waldenfels. Through such a process a common constitution does preserve from the lost of diversity and, at the same time, does not escape responsibility.

Keywords
Community, Knowledge, Foundation, Intersubjectivity.

0. *Introduzione*

La fondazione rigorosa della conoscenza e, quindi, la costruzione dell'edificio delle scienze esige, secondo Husserl, una base apodittica, certa e incontrovertibile. Si tratta di trovare un fondamento unitario, per quanto eventualmente complesso e articolato, che sia in grado di render conto di ogni sviluppo conoscitivo e di ogni teoria che possa rivendicare il nome di scienza.[1]

[1] Cfr. Husserl, E., *Husserliana XVIII*, Nijhoff, Den Haag 1975, p.262; tr. it. in *Logica, psicologia e fenomenologia. Gli "oggetti intenzionali" e altri scritti*, a cura di S. Besoli e V. De

Questa base viene riconosciuta ben presto da Husserl nell'evidenza apodittica della coscienza e, quindi, dell'esperienza soggettiva. Essa esige, però, che la si assuma e la si persegua fino in fondo in tutte le sue sfaccettature e sfumature e che ci si impegni a riconoscerne le interne strutture e dinamiche.

Nei paragrafi che seguono si affronterà il percorso che conduce dalla fondazione apparentemente "solipsistica" della conoscenza, attraverso la comprensione dell'estraneità, fino al confronto con le istanze della comunità intersoggettiva. Si tenterà cioè di mostrare come dal problema della riduzione, introdotta da Husserl per acquisire e fissare un terreno di apoditticità ed evidenza sul quale costruire l'edificio della scienza filosofica e, conseguentemente, di tutte le scienze, si venga ricondotti al problema dell'alterità e dell'estraneità, per infine giungere al problema della costituzione, non solo conoscitiva, della vita comunitaria.

A partire dagli anni Cinquanta del secolo scorso, Enzo Paci propose un'interpretazione molto personale della fenomenologia husserliana che è stata in grado di cogliere alcuni degli snodi teoretici più significativi, nonché i problemi e le implicazioni delle idee e delle osservazioni che il pensiero di Husserl comporta, anche in rapporto alla relazione tra fondazione filosofica e intersoggettività. Molti dei punti già allora messi in luce da Paci, così come le sue proposte teoretiche, risultano oggi più che mai attuali e possono offrire un prezioso contributo al dibattito contemporaneo.

Sebbene ne abbia criticate alcune idee, Bernhard Waldenfels è stato uno dei pochi fenomenologi che, al di là dei confini nazionali italiani, ha saputo considerare e apprezzare, soprattutto nelle sue prime opere, la proposta teoretica di Paci. Per quanto mi è noto, in seguito non si sono però avuti sviluppi che abbiano saputo portare in sinergia le istanze e le idee derivanti dal lavoro dei due autori.

Il presente saggio intende offrire una prima riflessione mirante a colmare tale lacuna. Questa operazione sembra oggi particolarmente opportuna in quanto le minuziose e profonde analisi che Waldenfels ha svolto negli ultimi decenni riguardo al tema dell'estraneità possono trovare in alcune idee e nelle istanze a suo tempo avanzate da Paci una preziosa integrazione. Non si tratterà, pertanto, di operare una comparazione tra Waldenfels e Paci, bensì di far emergere attraverso i loro testi alcune possibili risposte a questioni che rimangono ancor oggi centrali per la discussione filosofica e fenomenologica in

---

Palma, Il Melangolo, Genova 1999, p. 173.

particolare. Ciò si rivelerà essenziale per affrontare in particolar modo l'ultimo punto succitato, vale a dirsi quello della costituzione/costruzione del "mondo comune". Si vedrà come, avendo sempre avuto presente il problema del "che fare?", Paci abbia costantemente letto alcuni spunti derivanti da Husserl in modo almeno parzialmente divergente rispetto a Waldenfels, andando forse al di là di una "pura" fenomenologia descrittiva, ma senza per questo tradire alcune intenzioni fondamentali - e non poi troppo nascoste - del pensiero filosofico di Husserl. In sostanza, si tratterà di mostrare come la riflessione fenomenologica sull'estraneità e sull'alterità, che prende le mosse dal tentativo husserliano di fondare una vita "in piena responsabilità", ingiunga necessariamente a prendere atto della componente "politca" dell'essere-in-relazione che caratterizza ogni soggetto.

1. *Fondazione, solipsismo ed origine*

Notoriamente un obiettivo, forse quello centrale, dell'impresa fenomenologica di Husserl è consistito nella fondazione della conoscenza. Sin dalla *Filosofia dell'Aritmetica* e fino agli ultimissimi scritti egli si propose, e propose alla comunità scientifica e filosofica, di rintracciare un fondamento apodittico all'impresa conoscitiva, in tutte le sue diramazioni. La fenomenologia sarebbe dovuta servire proprio a questo, essa avrebbe dovuto cioè offrire la base sulla quale costruire l'edificio della scienza. Come spesso viene ricordato da interpreti e commentatori, essa avrebbe dovuto produrre una "critica della ragione logica e pratica, e della ragione valuativa in generale".[2] Se nel primo Husserl questa tentativo può sembrare orientato verso una fondazione empiristico-psicologistica, e se nelle Ricerche Logiche presenta invece tratti di eccessivo "logicismo",[3] indubbiamente con l'introduzione della riduzione

[2] Husserl, E., *Husserliana XXIV*, Nijhoff, Dordrecht 1984, p. 445.

[3] A questo proposito, si veda Rizzoli, L., *Erkenntnis und Reduktion*, dove l'autrice mostra in modo puntuale e convincente come uno dei motivi che portò Husserl verso l'elaborazione della riduzione trascendentale sia consistito nell'incapacità delle Ricerche Logiche di rendere adeguatamente conto della conoscenza empirica. Cfr. anche Bisin, L., *Fenomenologia come critica della ragione*, dove l'autore mostra che alcune difficoltà nelle quali incorse il pensiero husserliano sono in stretta analogia con quanto accadde già a Kant, il quale tentò una soluzione attraverso la Critica della capacità di giudizio, opera con la quale Husserl probabilmente mai si confrontò e al fondo della quale, come magistralmente mostrò Emilio

trascendentale, in particolare nelle celebri lezioni L'idea della fenomenologia, essa si installa con piena consapevolezza e perizia di metodo sul terreno della coscienza, o soggettività, la quale, da un punto di vista conoscitivo, non ha bisogno di cercare altrove il fondamento della propria conoscenza.[4] Con il primo volume delle Idee questa fondazione viene esposta per la prima volta al pubblico, simultaneamente all'introduzione dell'Io-puro nel campo della riflessione fenomenologica. Probabilmente proprio a causa di questa simultaneità, la proposta trascendentale di Husserl ha sin da subito dato adito a ripetute critiche di "soggettivismo" nei confronti della sua filosofia fenomenologica, critiche che si possono riassumere in due direzioni principali: da una parte si è ritenuto che Husserl finisse così per ricadere nelle maglie dell'idealismo e quindi di una soggettività che a partire dalle proprie operazioni e facoltà costituisce il mondo, compreso quello sensibile;[5] dall'altra si è obiettato che, riconducendo il campo della soggettività a un Io-puro, Husserl si rinchiudesse in un solipsismo incapace di rendere conto dell'esperienza degli altri soggetti e, di conseguenza, del mondo concreto in quanto mondo intersoggettivo.[6]

Garroni, sta proprio l'esigenza di trovare una "fondazione critica" anche per la conoscenza empirica: cfr. Garroni, E., *Estetica ed epistemologia. Riflessioni sulla "Critica del Giudizio"*, Bulzoni, Roma 1976.

[4] La questione si interseca, ovviamente, con quella dell'autocoscienza, la quale non può essere trattata approfonditamente in questo contesto. Nel seguito si tenterà soltanto di mostrare come essa si leghi necessariamente con le questioni dell'alterità/estraneità e della comunità. Per alcuni recenti contributi al dibattito sull'autocoscienza in una prospettiva fenomenologica, cfr. Zahavi, D., *Self-awareness and alterity*, Northwestern University Press, Evanston 1999; Id. (a cura di), *Exploring the self: Philosophical and psychopathological perspectives on self-experience*, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam 2000.

[5] Per queste critiche, che vanno a congiungersi con una determinata comprensione, senz'altro non incontrovertibile, della medesima questione in Kant, cfr. De Palma, V., *Il soggetto e l'esperienza. La critica di Husserl a Kant e il problema fenomenologico trascendentale*, Quodlibet, Macerata 2001.

[6] In quest'ottica Iso Kern ha sostenuto che la "via cartesiana", cioè quella che intende fondare la fenomenologia sull'ego cogito, sarebbe inconciliabile con l'effettiva costruzione di una scienza eidetica, e per questo motivo l'ultimo Husserl l'avrebbe abbandonata a favore di una fondazione "ontologica" nel mondo della vita: cfr. Kern, I., *Die drei Wege zur transzendental-phänomenologischen Reduktion in der Philosophie Husserls*, "Tijdschrift voor Filosofie" 24-I (1962), pp. 303-349. In anni recenti è stato tuttavia mostrato, soprattutto dai lavori di Dan Zahavi, come la fenomenologia di Husserl sia in realtà piuttosto orientata verso una costituzione trascendentale inter-soggettiva e che il solipsismo "metodico" che

Particolarmente nell'opera *Das Zwischenreich des Dialogs*, Waldenfels si è confrontato a fondo con i rischi di solipsismo della fenomenologia husserliana. Waldenfels non solo mette in luce l'egocentrismo che pervade la filosofia di Husserl, ma anche ne mostra i limiti e le possibili vie di uscita, vie di uscita che, come Waldenfels nota, sarebbero rintracciabili negli scritti dello stesso Husserl.

Il problema del presunto solipsismo o ego-centrismo della filosofia di Husserl può essere imputato a una "logica" che sembra sottintendere molte delle sue riflessioni e che può riassumersi schematicamente dicendo che l'Io riesce a conoscersi solo attraverso l'esperienza dell'altro, in quanto, percependo l'altro come un soggetto che lo percepisce, viene da esso costituito in quanto oggetto. Senza tale esperienza, l'io non potrebbe concepirsi come tale, dunque non potrebbe conoscersi. Il problema è che, in questo modello, l'io viene posto come sussistente *già p*rima di tale esperienza.

Questo schema pone, dunque, un problema fenomenologico: se, come Husserl più volte afferma, si deve porre come base fondamentale per la costituzione dell'Io l'esperienza dell'altro, come si può poi affermare l'esistenza

---

spesso si ritrova esplicitamente proposto da Husserl, deve essere compreso in tutte le sue molteplici sfaccettature e senza mai dimenticare che esso non può mai divenire ontologico, in quanto la sua funzione è anzi anche quella di comprendere come si arrivi alla coscienza, o consapevolezza, della propria singolarità e questa non può essere semplicemente presupposta: cfr. in particolare Zahavi, D., *Husserl und die transzendentale Intesubjektivität. Eine Antwort auf die sprachpragmatische Kritik* (Phaenomenologica 135), Kluwer, Dordrecht/Boston/London 1996. Si veda anche: Pugliese, A., *Unicità e relazione. Intersoggettività, genesi e Io puro in Husserl*, Mimesis, Milano 2009. La riduzione solipsistica, oltre che nelle Meditazioni Cartesiane, le quali non pochi problemi presentano all'interprete e contengono non poche ambiguità, è esposta e perseguita nel modo probabilmente più rigoroso e consapevole nel corso di lezioni *Einleitung in die Philosophie* del 1922-23: cfr. Husserl, E., *Husserliana XXXV*, Kluwer, Dordrecht 2003. Già Merleau-Ponty aveva d'altronde mostrato sin dalle sue prime opere, facendo anche tesoro di alcuni lavori di Eugen Fink, come la proposta di epoché husserliana e la conseguente fondazione "soggettiva" non portasse affatto al solipsismo, bensì conducesse in direzione esattamente opposta. Sulla scia di Merleau-Ponty si situa apertamente l'intero percorso di pensiero di Bernhard Waldenfels. Anche Enzo Paci si pose già dalla fine degli anni Quaranta in un dialogo fecondo con Merleau-Ponty, oltre che con Sarte, dialogo nel quale Paci prese sin da subito posizione anche critica rispetto ai colleghi francesi, senza per questo rifiutarne le istanze e alcune proposte fondamentali: cfr., ad esempio, Paci, E., Il *nulla e il problema dell'uomo*, Taylor, Torino 1950; Id., *La filosofia contemporanea*, Garzanti, Milano 1957; Id., *Fenomenologia e dialettica*, Feltrinelli, Milano 1974.

di un Io che precede tale esperienza? Ciò significa tradire l'esperienza e allontanarsi da una rigorosa indagine fenomenologica: questa osserva che anzitutto deve esserci l'esperienza dell'altro-da-sé, che in quanto tale è estraneo. È a questa esperienza che si deve dunque tener fermo, in quanto è questa che sola può fenomenologicamente fungere quale base di ogni svolgimento successivo. Prendere solo un polo di quanto scaturisce da tale esperienza fondativa, cioè l'Io singolo cosciente di sé nella sua identità con se stesso, e attribuirgli un'esistenza precedente tale esperienza costituisce un evidente esempio di quanto Bergson chiamava "azione retrograda del vero": io faccio un'esperienza in base alla quale pretendo di dire anche ciò che l'avrebbe preceduta; ma se ciò posso dirlo solo tramite quell'esperienza, pare ovvio che la mia affermazione su quanto la ha preceduta non può che essere un'affermazione (forse necessaria, ma certamente) indebita.[7]

In *Das Zwischenreich des Dialogs* Waldenfels, richiamandosi esplicitamente a Merleau-Ponty, sottolinea come l'appello originario che fa insorgere l'Io abbia una base assolutamente fenomenologica: è proprio operando una sorta di archeologia del fenomeno di costituzione dell'Io e della coscienza di sé che si scopre come, ad esempio, l'infante giunge ad avere un Io, a essere un Io, attraverso l'appello degli "altri" che, appunto, lo chiamano. È a partire da quanto gli altri gli assegnano come nome che l'Io giunge a "identificarsi".[8] Anzi, più precisamente si dovrebbe dire che l'Io si percepisce in quanto chiamato, chiamato all'identificazione. Più precisamente, in quanto l'appello è appello e non definizione o semplice constatazione di un "essere", l'Io si trova e si "sente" nella necessità di doversi determinare, rispondendo a tale "chiamata".[9]

L'Io nasce grazie all'appello dell'Altro[10] e sussiste come Io fin tanto che rimane aperto a questo appello. La negazione dell'appello è impossibile, e

---

[7] Cfr. Sini, C., *Gli abiti, le pratiche, i saperi*, Jaca Book,, Milano 1996; Id., *La scrittura e il debito. Conflitto tra culture e antropologia*, Jaca Book, Milano 2002.

[8] Sul rapporto tra autocoscienza, "sentirsi-chiamato" e identità, cfr.: Mead, G.H., *La voce della coscienza*, Jaca Book, Milano 1996; Id., *Mente, sé e società*, Giunti-Barbera, Firenze 1966.

[9] L'essere del soggetto come essere in risposta a una domanda che l'esistenza stessa gli rivolge è un tema che Waldenfels affronta sin dalla sua prima opera: cfr. Waldenfels, B., *Das sokratische Fragen*, Hain, Meisenheim 1961.

[10] Cfr. Waldenfels, B., *Das Zwischenreich des Dialogs. Sozialphilosophische Untersuchungen in Anschluss an Edmund Husserl*, Nijhoff, Den Haag 1971, pp. 284-288.

anche il tacere di fronte a esso costituirebbe una forma di risposta. L'Io è in quanto interpellato, appellato, è colui cui è rivolta la parola. Nel momento in cui essa cessasse di venirgli rivolta, l'io stesso cesserebbe.[11] È dunque per questo che Husserl deve costantemente ammettere l'inscindibilità di Selbstbewußtsein e Fremdbewußtsein: l'Io si costituisce attraverso la coscienza di un estraneo; è dall'incontro con l'estraneità che l'io giunge a concepirsi come oggetto per lui, ma oggetto interpellato, dunque chiamato alla soggettività. L'affermazione husserliana di un Io-originario che sembrerebbe sussistente al di là dell'incontro con l'Altro, renderebbe invece superfluo quest'ultimo, tanto che non si potrebbe neppure più spiegare il perché della costante presenza di una coscienza dell'Altro nel cuore dell'esperienza che l'Io ha di sé. Per rimediare a questa aporia, inizialmente Waldenfels propone di porre alla base della costituzione dell'Io, addirittura dell'Io-originario, un Tu-originario: "Da ist nicht ein Ur-Ich, das sich in mein Ich und in ein anderes Ich ‚dekliniert', sondern – man gestatte uns den unschönen Ausdruck – ein Ur-Du, das in seinem expliziten Auftritt ein Ur-Ich mitauftreten läßt, wenn es angesprochen wird."[12]

Secondo quanto Waldenfels scrive, porre la Du-Erfahrung come primaria rispetto alla Ich-Erfahrung permette di comprendere che in fondo al cuore dell'identità di ogni Io alberga alterità, qualcuno o qualcosa di estraneo di cui l'Io non può fare a meno, ma che gli resta inaccessibile/inappropriabile proprio in quanto lo precede, o, per meglio dire, in quanto l'Io si costituisce a partire dalla differenza rispetto al Tu e nel dialogo con quest'ultimo. Al fondo della coscienza egologica starebbe dunque un dialogo in cui il Tu e il suo appello risulterebbero primari.

Successivamente Waldenfels ha preso in parte le distanze da questa teoria. Egli ha riconosciuto che porre un dialogo quale sfondo originario su cui si andrebbero a stagliare la coscienza di Sé e quella dell'Estraneo rischia di disconoscere la irrimediabile funzione di destabilizzazione che l'Estraneo provoca rispetto all'Io e all'ordine in cui esso si situa. Approfondendo la riflessione rispetto al concetto e al fenomeno dell'ordine, Waldenfels ha, infatti, mostrato che ritenere il dialogo una sorta di Ur-Szene porta a credere che ci sia

---

[11] Che la "parola" rivoltami dall'estraneo non sia da intendersi in termini puramente linguistico-verbali, è stato chiarito a più riprese da Waldenfels: cfr. in particolare Waldenfels, B., *Antwortregister*, Frankfurt am Main 1994.

[12] Waldenfels, B., *Das Zwischenreich des Dialogs. Sozialphilosophische Untersuchungen in Anschluss an Edmund Husserl*, cit., p. 132.

un ordine altrettanto primordiale, sulla base del quale si possono verificare solo variazioni dell'identico, disconoscendo così le "fratture" di cui l'esperienza è costituita e che, anzi, risultano essenziali affinché ci sia esperienza.[13]

Credere in un dialogo-originario sarebbe, in questo senso, altrettanto errato quanto credere nell'esistenza di un Io-originario. Waldenfels, facendo proprie alcune delle proposte di Derrida e Levinas, oltre che di Foucault, è giunto così a un approfondimento della riflessione sull'ordine e l'estraneità che impongono di non confondere l'Estraneo che giace al cuore dell'insorgenza dell'Io con un Altro inteso semplicemente come altro soggetto, o altra persona, altro uomo rientrante all'interno di un "genere comune". Questo approfondimento della fenomenologia husserliana del Fremdbewusstsein e la sottolineatura del carattere originario di quest'ultima permette di non confondere, dunque, quell'istanza inappropriabile che sta al fondo di ogni coscienza con un accordo pre-ordinato con un altro essere umano o, più in generale, con un altro "soggetto". In questa nuova prospettiva, diviene decisivo distinguere, come si vedrà nel prossimo paragrafo, tra alterità ed estraneità, in quanto quest'ultima, pur essendo elemento essenziale dell'esperienza di alterità, non è ad essa riducibile.

Anche Paci ha sempre insistito sull'inappropriabilità dell'origine da parte del singolo soggetto. In particolare nel suo testo Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl, egli non solo ha mostrato come l'origine sia per essenza inappropriabile, ma ha anche sottolineato la costante istanza al suo riappropriamento da parte del soggetto. In questo senso, la struttura temporale della coscienza è da considerarsi trascendentale, in quanto cercare di tornare all'origine, o tentare di "recuperarla", fa parte della struttura essenziale del soggetto, il quale non può sottrarsi al richiamo proveniente dal suo punto di scaturigine e, proprio per questo, è costantemente risospinto in avanti, verso un costante mutamento della propria identità. Già nei suoi scritti "pre-fenomenologici" Paci ha messo in luce la struttura dell'esistenza come incessante movimento dall'uno ai molti e viceversa.[14] Successivamente, interpretando e commentando Husserl, egli così si esprimerà:

"[…] io non posso tornare mai, nel passato, a un'origine «prima» della mia persona, della persona altrui, della civiltà, della terra, del cosmos. Proprio

---

[13] Sul rapporto tra "interruzione" ed esperienza, cfr. in particolare Waldenfels, B., *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002.

[14] Cfr. Paci, E., *Il significato del Parmenide nella filosofia di Platone*, Principato, Milano-Messina 1938; Id., *Principii di una filosofia dell'essere*, Guanda, Modena 1939.

questo fatto negativo per cui non posso mai presentificare tutto il passato, fa sì che il passato mi ponga sempre, nel presente, un compito per l'avvenire." [15]

In estrema sintesi si può dire che la coscienza dell'Io nasce da un appello, dalla domanda, dal richiamo di un'origine inattingibile. L'Io, la propria identità, costituisce una risposta a questa istanza. Si potrebbe dire che l'origine non appartiene all'Io. Più ancora: l'Io non si appartiene. Questo è il primo risultato, la prima scoperta a cui conduce l'analisi genetica. Dire che l'Io non si appartiene non può, però, voler dire che l'Io appartiene a qualcun altro o a qualcos'altro: se così fosse, l'Io non costituirebbe più un soggetto, ma un semplice oggetto a disposizione dell'altro o degli altri. L'Io, invece, pur non appartenendosi mai appieno - e forse proprio perché non si appartiene mai pienamente -, è un soggetto. Per quanto non gli appartenga, per quanto non possa disporne totalmente "a proprio piacimento", l'origine è pur sempre la "sua".

Per questo motivo, avvalendosi delle proposte teoretiche di Merleau-Ponty, Waldenfels insiste sulla struttura chiasmatica dell'autocoscienza: l'Io non è inizialmente soggetto e, successivamente, attraverso l'esperienza dell'Altro o dell'Estraneo, diviene oggetto. L'Io è sempre soggetto e oggetto, così come lo è l'Altro o l'Estraneo, che non è mai assoluto, bensì sempre Estraneo rispetto all'Io, Altro rispetto al Sé.

Paci, dal canto suo, soprattutto a partire dagli anni Cinquanta del secolo scorso, ha costantemente insistito sulla relazionalità quale struttura portante non solo del soggetto, ma anche dell'intera realtà. In rapporto a Husserl, egli ha sottolineato come quest'ultimo, particolarmente nella Crisi, abbia esplicitamente riconosciuto lo statuto paradossale della soggettività, sempre soggetto e oggetto, e ha anche notato come questa struttura del soggetto non sarebbe solo paradossale, ma anche assurda qualora non la si concepisse in relazione all'intersoggettività e alla co-fungenza originaria. Tuttavia, in parziale antitesi con quanti hanno letto nella "via cartesiana" una sorta di vicolo cieco della fenomenologia husserliana, Paci ha voluto sottolineare il valore fondamentale della riduzione solipsistica: "[R]idurre vuol dire sospendere la tesi del mondo perché il mondo, posto tra parentesi, faccia vivere me nella mia vita propria e presenti se stesso, di fronte alla mia vita propria, come l'altra vita propria, come Alter-ego."[16]

---

[15] Paci, E., *Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl*, Laterza, Bari 1961, pp. 22-23.

[16] Paci, E., Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl, cit., p. 132. Cfr. anche, tra gli

È dunque solo tornando su di sé, andando a fondo della propria solitudine, che il soggetto diviene in grado di acquisire una più chiara visione del suo rapporto non solo con se stesso e con la propria vita, ma anche, e forse innanzitutto, con l'estraneità e, come si vedrà, con la comunità co-fungente all'interno della quale sempre si situa, ma il cui senso, il cui operato e il cui appello spesso rischia di dimenticare. La riduzione, in questo senso, non isola, bensì, rendendo consapevoli della propria singolarità in rapporto anche ad altre singolarità, apre la possibilità a una costruzione rinnovante della vita con sé e con gli altri. Come si è già anticipato, la riduzione fenomenologica non ha lo scopo di raggiungere l'origine "assoluta", bensì di ricondurre a comprendere lo svolgimento della propria vita da parte del soggetto e a renderlo consapevole delle proprie strutture e relazioni, compresa quella che potremmo dire centrale con l'estraneità, senza la quale non sarebbe mai giunto all'autocoscienza e, quindi, a svolgere la stessa riflessione fenomenologica. Qualunque soggetto sia in grado di comprendere questo ha dunque avuto un incontro con l'estraneità e la struttura chiasmatica tra egoità ed estraneità acquisisce una coloritura trascendentale.

L'invito che Paci fondamentalmente rivolge al filosofo è quello a comprendere questa esigenza dell'inappropriabile e a farsene carico; in questa prospettiva, la fenomenologia dell'estraneo di Waldenfels risulta un contributo prezioso e fondamentale sulla via che dovrà portare al confronto con il «che fare?», vale a dirsi alla posizione da assumere *a partire da*ll'istanza dell'estraneo e *di fronte* a esso. Per giungere ad affrontare questa domanda è pertanto opportuno cercare di meglio comprendere che sia questa Fremdheit che risulta così essenziale alla costituzione della coscienza dell'io e che ne mette in moto costante il processo di identificazione.

2. *Co(no)scienza dell'estraneità*

Si è visto come Waldenfels, a un certo punto della propria riflessione, abbia sentito l'esigenza di marcare e approfondire la differenza tra alterità ed estraneità. A tale proposito, nel primo volume degli *Studien zur Phänomenologie des Fremden* egli scrive: "Fremdes ist nicht einfach ein Anderes

---

altri numerosi passi, Id., *Funzione delle scienze e significato dell'uomo*, il Saggiatore, Milano 1963, pp. 265sgg.

(ἕτερον, aliud), das – wie im Platons Sophistes, durch Abgrenzung vom Selben (τὸ αὐτόν, idem) entsteht. [...] Fremdes, das nicht dem Selben, sondern dem Selbst (αὐτός, ipse) und dem ihm Eigenen entgegensteht, geht dagegen hervor aus einer gleichzeitigen Ein- und Ausgrenzung". [17]

L'Estraneo non nasce da una ripartizione dello Stesso, come sua demarcazione interna; esso nasce, invece, da un movimento di delimitazione interna ed esterna: lo spazio proprio si costituisce nel momento in cui l'Io viene escluso da quello Estraneo e viceversa. Si tratta di un'iscrizione, ma un'iscrizione che non è mai stata (né, come si è già accennato, mai potrà essere) totalmente nelle mani dell'Io o anche solo definibile a partire da quest'ultimo: è solo in quanto l'Io si trova situato in uno spazio proprio che può divenirne il soggetto, ma la demarcazione di questo spazio non dipende dall'Io stesso. Prima dell'Io come soggetto agente c'è, dunque, uno spazio che gli è stato assegnato e che l'Io non ha scelto. È importante sottolineare che questo spazio non-proprio non è semplicemente un altro spazio, bensì è uno spazio estraneo: esso non potrà mai essere conquistato, non potrà mai essere reso familiare. Quella che divide l'Io da tale spazio è una cesura insormontabile. Ogni volta l'Io può conquistare spazi nuovi, tuttavia questo cambiamento nell'ordine dell'assegnazione dello spazio non sarà mai un ordine che possa vederlo come unico soggetto di tutto lo spazio.[18] Ogni ordine porta sempre a una demarcazione tra ciò che è interno a tale ordine e ciò che ne sta fuori; un ordine assoluto, che includesse ogni ente possibile non è che una chimera.[19] Come già ricordato, è proprio a partire da questa impossibilità di un ordine totale che stia a fondamento della relazione tra Proprio ed Estraneo che Waldenfels è condotto ad approfondire il discorso sull'estraneità e a mettere in luce una struttura più profonda di quella dialogica.

In questo nuovo quadro è necessario osservare che anche l'Estraneo non è comunque concepibile al di fuori di una qualche relazione col Proprio. Non

---

[17] Waldenfels, B., *Topographie des Fremden*, Suhrkamp, Frankfurt a/M 1997, pp. 20-21.

[18] Waldenfels nota ciò in diversi punti della sua opera, connettendo le analisi fenomenologiche, in particolare di Merleau-Ponty, con le analisi sugli ordini di discorso di Foucault: cfr. in particolare Waldenfels, B., *Ordnung im Zwielicht*, Suhrkamp, Frankfurt a/M 1987.

[19] Su questo punto, si vedano le considerazioni di Paci sulla fondazione, l'unità e l'inappropriabilità da parte di un unico soggetto di "tutto" il sapere: cfr. Paci, E., *Idee per una enciclopedia fenomenologica*, Bompiani, Milano 1973, particolarmente parte IV, pp. 467-586.

solo, dunque, non è concepibile alcun Io assoluto, bensì neppure alcun Estraneo assoluto. Un Io puro[20] non è possibile, come si è notato; ma neppure è ammissibile un Estraneo puro, che non sia in alcun modo attraversato dalla relazione con l'Io: "Es gibt also nicht ‚das Fremde', es gibt vielmehr verschiedene Fremdheitsstile. Fremdheit bestimmt sich, wie Husserl sagen würde, okkasionell, bezogen auf das jeweilige Hier und Jetzt, von dem aus jemand spricht, handelt und denkt. Ein standortloses ‚Fremdes überhaupt' gliche einem ‚Links überhaupt' – ein monströser Gedanke, der Ortsangaben mit begrifflichen Bestimmungen vermengt."[21]

L'estraneo è sempre relativo a un ordine, rispetto al quale si contraddistingue come Außer-ordentliches, extra-ordinario, ciò che sempre eccede l'ordine di volta in volta vigente. È forse questo quanto più differenzia l'Estraneo dal semplice Altro: quest'ultimo rientra, almeno potenzialmente, nell'ordine del Proprio, o comunque in un ordine comune, universale, in cui starebbe assieme e, per così dire, affianco all'Io. Quella dell'Altro è, in questo senso, una estraneità 'quotidiana'.[22] L'Estraneo, invece, è tale proprio in quanto non solo non rientra nell'ordine del Proprio, ma mai può rientrarvi e, ciò nondimeno, inquieta quest'ultimo, mostrandosi in esso come stra-ordinario. Per questo motivo l'Estraneo pone l'Io in uno stato ambivalente di repulsione e attrazione, timore e ammirazione, orrore e fascino. Esso è anzitutto una minaccia per il mondo-proprio (Eigenwelt); esso giunge da ed è rappresentante di un mondo estraneo (Fremdwelt). Il suo luogo è quasi un non-luogo, in quanto non può rientrare semplicemente nella mappa dell'universo del Proprio. Esso non giunge da un punto dell'atlante universale, ma da un dove che perturba e mette in discussione tale atlante, un luogo in cui, eventualmente, si scrive o si può scrivere un altro atlante.[23] Quest'ultimo non deve, però, essere concepito come "alternativo" rispetto a quello del Proprio, in

---

[20] Io puro, qui, non è da confondersi con l'Io-puro di cui Husserl inizia a parlare esplicitamente, e non senza oscurità e incertezze, a partire dalle Idee. Questo Io, se svolto correttamente, coincide fondamentalmente con l'Io-polo e costituisce parte insopprimibile del flusso coscienziale "fenomenologicamente purificato", non cioè psicologizzato e, quindi, oggettivato. In generale, sul tema dell'Io in Husserl, si veda l'ormai classico Marbach, E., *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls*, . Ci si permette, inoltre, di rimandare a: Altobrando, A., *Husserl e il problema della monade*, Trauben, Torino 2010.

[21] Waldenfels, B., *Topographie des Fremden*, cit., p. 23.

[22] Ibid., p. 78.

[23] Cfr. Ibid, p. 26: "Das Fremde ist nicht einfach Anderswo, er ist das Anderswo".

quanto esso è piuttosto co-esistente; l'alternativa, infatti, implicherebbe una sorta di momento esterno o precedente rispetto alla divisione, un luogo neutro a partire dal quale avverrebbe poi l'elezione di un ordine piuttosto che dell'altro, mentre ciò di cui si sta ora discutendo ha a che fare con una relazione già sempre sussistente tra il Proprio e l'Estraneo che non permette scelta.

Tutto questo, se preso seriamente, risulta effettivamente inquietante e al tempo stesso paradossale, in quanto l'estraneo sta di fronte all'Io, gli si presenta, ma come qualcosa di inaccessibile. Davvero sorprendente è che, pur non essendo né incluso né includibile nel mondo proprio, l'Io se lo trova di fronte, ne ha esperienza. Questo significa che, pur venendo ad occupare uno spazio che l'Io può vedere, uno spazio che l'Io può anche organizzare e concepire secondo i propri schemi, esso crea un turbine in cui l'Io non può addentrarsi senza perdere la propria concezione del mondo; ma quando ciò avviene, l'Io comunque non accede al mondo estraneo, bensì, piuttosto, giunge a un'eventuale riconfigurazione del proprio, giunge, cioè, a un *altro* mondo.[24] L'esserci dell'Estraneo costituisce, pertanto, un varco, un'assenza, un vuoto all'interno dell'orizzonte anche di possibilità dell'Io: "Das Fremde stellt kein Defizit dar wie all das, was wir zwar noch nicht kennen, was aber auf seine Erkenntnis wartet und an sich erkennbar ist. Vielmehr haben wir es mit einer Art leibhaftiger Abwesenheit zu tun".[25]

Waldenfels tiene sempre ferma la definizione che Husserl dà dell'esperienza dell'Estraneo come "bewährbaren Zugänglichkeit des original Unzugänglichen":[26] sperimentabile accessibilità dell'originalmente inaccessibile. Si tratta di un'affermazione paradossale, eppure è su questo paradosso che si gioca l'intera questione dell'Estraneo: "Fremderfahrung ist und bleibt eine Form der Erfahrung, nur eben in der paradoxen Form einer originären Unzugänglichkeit, einer abwesenden Anwesenheit."[27]

Disconoscere in qualunque modo questa paradossalità porta

---

[24] Tale discorso, ovviamente, può essere fatto valere sia per gli 'stranieri' in senso amministrativo e culturale, sia per tutto ciò che fuoriesce dagli schemi della normalità, per tutti i "diversi" in genere, fino ad includere la diversità del mondo della 'natura' e quella dell'inconscio: cfr., in particolare, i saggi contenuti in Waldenfels, B., *Grenzen der Normalisierung*, Suhrkamp, Frankfurt a/M, 1998.

[25] Waldenfels, B., *Topographie des Fremden*, cit., p. 26.

[26] Husserl, E., *Husserliana I*, Nijhoff, Den Haag - Dordrecht 1950, p. 144.

[27] Waldenfels, B., *Topographie des Fremden*, cit., p. 30.

inevitabilmente a perdere l'unico accesso possibile all'Estraneo e a confonderlo con un semplice altro-da-Sé, all'illusione di averlo in qualche modo compreso, proprio in quanto "proprio" altro, permanendo quindi all'interno di una logica ego-logica o, come direbbe Paci, dell'identità.

Uno dei tentativi che più spesso si trovano per tentare di comprendere ciò che è estraneo è, ad esempio, il ragionamento per analogia: l'estraneo, benché non identico, è analogo al proprio; sebbene siano diversi, essi sono simili; vi è, cioè, un qualche *logos* cumune. Il fatto è che nel costruire questa somiglianza o analogia si dà per scontato che la logica attraverso la quale si concepisce il Proprio possa essere valida anche per l'Estraneo. Per quanto si possa tentare di trovare varianti a una tale logica, fino a che si imposta così la questione non si può che rimanere rinchiusi in una logica dell'identità che misconosce l'estraneità: "Der Logos des Fremden würde das Phänomen des Fremden durch Logifizierung auszehren".[28]

Il Faktum irriducibile è che, in quanto tale, l'Estraneo non è comprensibile. Questo è necessariamente oltre l'orizzonte di senso del Sé, oltre la sua capacità di comprensione; ma è esattamente come insopprimibile estraneità rispetto al proprio cosmo, al proprio ordine, che esso si presenta e viene esperito. Ancora una volta, dimenticare questo "fatto" significherebbe tradire il rigore dell'analisi fenomenologica e proporre una teoria che disconosce il valore fondativo, oltre che fondamentale, dell'esperienza per la conoscenza. In una teoria della conoscenza che resta succube di una logica dell'identità, rendere accessibile l'Estraneo significherebbe circoscriverlo e, infine, superarlo;[29] ma, in tal modo, l'Estraneo sarebbe ancora una volta considerato come un semplice momento del processo della conoscenza dell'identità, della coincidenza, pur processuale, del Sé con Sé, come un'alterità che, in fondo, può essere assimilata al Sé o a una qualche Ragione Universale. A questo punto, l'estraneo avrebbe perso il suo pungolo: "Letzteres [*sc.* die radikale Fremdheit] trifft in gewisser Weise zu auf Hyperphänomene wie Geburt, Eros und Tod, es sei denn, der Mensch macht den Versuch, in einer allumfassenden Ordnung – oder doch wenigstens in einer funktionierenden Ordnung – heimisch zu werden, in einer Ordnung also, die dem Fremden den

[28] Ibid., p. 96.

[29] Sarebbe qui opportuno un confronto con quanto Sini dice rispetto all'iscrizione e alla circoscrizione della verità: cfr. Sini, «La verità iscritta e circoscritta», in Id., *Il silenzio e la parola. Luoghi e confini del sapere per un uomo planetario*, Marietti, Genova 1989. Tale confronto va però oltre i limiti del presente articolo.

Stachel nimmt."[30]

Emerge dunque che, da un punto di vista epistemologico, qualunque pensiero che ritenga di avere compreso o di poter comprendere l'Estraneo è vittima di un abbaglio che fin dall'inizio perde quanto cerca[31]. Questo non esaurisce, tuttavia, la questione dell'Estraneo e il discorso di Waldenfels non può ridursi a un tale rilievo epistemologico. Si potrebbe, infatti, sostenere che, comunque l'Io "reagisca" alla provocazione dell'estraneità, il rapporto tra Proprio ed Estraneo e, in particolare, l'inattingibilità dell'Estraneo da parte dell'Io rimangono intatti e che l'Io, semplicemente, si illude di poter cogliere l'Estraneo, di poterlo afferrare "propriamente", ma, in fondo, l'Estraneo resta tale, *che l'Io lo voglia e se ne renda conto o meno*. In effetti, se l'estraneità è per principio ineliminabile, perché preoccuparsi di non eliminarla? Qualunque cosa accada, Proprio ed Estraneo rimangono per essenza inassimilabili; a che pro insistere sull'esigenza di non togliere all'Estraneo la sua valenza di pungolo?

3. *L'azione di fronte e con l'Estraneo*

Le domande poste al termine della precedente sezione sembrano indicare che il discorso sull'Estraneo va oltre il piano epistemologico e si sporge sconfina in un piano etico. Se non ci si pone in una dimensione etica sembra infatti impossibile anche solo comprendere il senso di una presunta esigenza di non togliere il pungolo dell'estraneo. Si tratta di una dimensione della questione dell'estraneità che Paci ha saputo efficacemente cogliere e mettere in luce. Come ricordato, egli costantemente richiama alla necessità della riduzione solipsistica come ritorno a una dimensione pre-identitaria che fonda l'identità stessa e ne consente la vita. A questo proposito, Paci, il quale ha sempre insistito sul valore della riduzione fenomenologica quale via per giungere a ri-percepire il senso del nostro essere "fungenti" nel mondo[32], richiama l'idea

[30] Waldenfels, B., *Topographie des Fremden*, cit., p. 78.

[31] Per questo motivo risulta impossibile una qualunque "scienza dell'estraneo": cfr. Ibid., p. 96: "Die Phänomenologie als Xenologie wäre eine Wissenschaft, die mit ihrem Gegenstand sich selbst auflösen würde. Das Xenon wäre das Produkt einer Entfremdung, das mit der Wiederaneignung des Entfremdeten dahinschwände wie der Schnee in der Frühlingssonne".

[32] Sul movimento di ri-presa del senso "originario", si veda anche Zippel, N., Tempo e metodo. Il problema del soggetto nella fenomenologia di Husserl, NEU, Roma 2008.

husserliana dell'*Ur-Ich*, inteso, come si è accennato, in quanto appello all'intersoggettività e alla cofungenza originarie: "[O]gni individuo, se non vuol rimanere prigioniero della maschera della propria individuazione, o di una delle sue individuazioni, o di un 'tempo' della sua vita, o di una sua funzione, o di un suo mestiere nella vita sociale e intermonadica, deve staccarsi dalla propria obbiettivazione e ritornare al profondo Io originario preindividuale da cui hanno origine tutte le individuazioni. […] L'Ur-Ich anonimo e individuale che sempre era presente ed è presente nella vita intermonadica mi può apparire allora come l'unità ideale di significato a cui tende la stessa vita monadica: un'unità ideale che è il senso della vita, l'ideale di una compiuta vita soggettiva nella quale ogni soggetto tende alla verità come al suo senso e nella quale la verità si presenta come "un assoluto ideale intersoggettivo ed una assoluta intersoggettività trascendentale".[33]

Sottolineando l'esigenza di tornare all'Io-originario, Paci non vuole, dunque, eliminare il "pungolo dell'estraneo", bensì affrontarlo. Certo l'ideale che egli propone sembra talvolta mirare a una "soluzione" del problema dell'estraneità e al raggiungimento di una comunità in cui ognuno sia a casa propria. In questo senso egli sembrerebbe ancora legato a una logica della pienezza, della totale chiarezza e del totale disoccultamento e, benché poi Paci costantemente affermi l'inattingibilità strutturale di questo ideale, Waldenfels ha insegnato a vedere sia le aporie teoretiche di un tale pensiero che i suoi rischi pratici[34]. Si deve tuttavia osservare che, come emerge dal passo appena citato, il modo in cui Paci intende la riduzione che l'io opera per giungere a riconoscersi nel Weltall gli consente di aprirsi alla effettiva e reale intersoggettività, la quale trova sul proprio sfondo, come propria condizione, la co-fungenza originaria e come orizzonte una strutturazione della stessa in piena responsabilità, capace, quindi, non solo di vedere, di rendersi conto dell'estraneo, bensì anche di farsi carico dell'incontro e della relazione con esso.

Secondo Paci, tornare all'Io-originario significa ridestare il senso originariamente inter-soggettivo, plurale e relazionale della vita dello stesso singolo Io, dell'Io finito di volta in volta immerso nella riduzione. A questo punto è necessario notare che la riduzione all'*Ur-Ich* viene messa in atto non da un soggetto qualunque, bensì da un soggetto che è alla ricerca di un

[33] Paci, E., *Sul problema dell'intersoggettività*, in Id., *Idee per una enciclopedia fenomenologica*, cit., p. 182.

[34] Cfr., ad esempio, Waldenfels, B., *Der Stachel des Fremden*, Suhrkamp, Frankfurt a/M 1990.

fondamento certo e indubitabile su cui costruire un sistema di certezze e verità. La fondazione della conoscenza di cui l'Io va in cerca ha senso solo in quanto l'Io in questione è in cerca di un orientamento all'interno del flusso di esperienza nel quale si trova immerso. La ricerca di orientamento è tale in quanto l'Io può e sente il bisogno di determinare la propria condotta sia pratica che conoscitiva. Questo comporta, però, che l'Io sia, almeno in parte, in-determinato e, soprattutto, capace di autodeterminazione. Se così non fosse, la ricerca di orientamento non avrebbe, in fondo, alcun senso. Nell'effettuare tale riduzione, l'Io viene ricondotto a riconoscersi come essenzialmente indeterminato e chiamato a determinarsi, a determinare cioè il proprio agire e il proprio comportamento e, quindi, a identificarsi in un modo piuttosto che in un altro.

Diviene in tal modo più chiaro come possa emergere un tenore etico delle questioni legate alla fenomenologia dell'estraneità: a un certo punto dell'opera di riflessione, l'Io è portato a riconoscersi come un ben particolare tipo di "Io", quello che quello che Paci, sulla scorta di Husserl, chiama "Io-uomo". L'uomo è infatti quel tipo di soggetto che, consapevole del proprio agire e del proprio essere-in-relazione, ha la facoltà di decidersi in rapporto a orizzonti alternativi di azione e, dunque, di scegliere per che "mondo" optare. Nell'individuo che sa riflettere l'azione non è considerabile come immediata e necessaria. È per questo motivo che, nel caso dell'Io che, attraverso la riduzione, giunge a dover ammettere la propria umanità, l'intera questione dell'estraneità assume un nuovo tenore: in quanto l'Io è posto di fronte alla decisione e si rivela come capace di scelta, la responsività diviene vera e propria responsabilità. L'Io-uomo non solo è costantemente in relazione, come ogni Io, con una qualche estraneità, cui costantemente risponde. L'Io-uomo è anche responsabile della risposta, intesa anche come semplice azione, che effettua *in risposta* all'Estraneo. Questo implica che, ogni volta che il soggetto, riflettendo, giunge a capire di essere di fronte a diverse possibilità, egli inevitabilmente sceglie una strada, un percorso più o meno preciso all'interno del mondo, un tracciato attraverso un orizzonte di possibilità. L'azione dell'Io-uomo è, pertanto, posizione di valori, in quanto esso elegge un mondo rispetto a un altro, lo preferisce, lo afferma. In tale opera di imposizione consapevole, l'Io non può barricarsi dietro alla maschera di una pretesa legge universale, di un ipocrita buonismo o di un'ingenua innocenza. Affermare una via, costituire parte di quella via, significa per quell'Io capace di autodeterminazione che l'Io-uomo è essere responsabili anche per quanto di violento la scelta eventualmente comporta.

Come si è detto, la fondazione della conoscenza di cui l'Io va in cerca attraverso la riduzione ha senso solo in quanto esso è uomo, cioè essere in-determinato e, per questo, in costante ricerca di orientamento. Egli è privo di una determinazione univoca ed è per questo che risale all'Io-originario, per comprendere su che base poter giungere a un agire, anche conoscitivo, apoditticamente fondato. A questo punto, egli si trova però anche a dover riconoscere che questa ricerca gli è resa possibile in quanto egli è uomo. Essere-uomo è, però, a sua volta possibile solo sulla base di una formazione di sé come uomo, la quale avviene attraverso la relazione con altri uomini e attraverso un appello all'operare con e nei confronti di altri uomini. Si è visto che la condotta dell'Io è sempre anche in relazione all'Estraneo, il quale solo permette al soggetto di sorgere come Io. L'Io che opera la riduzione, che possiamo per brevità chiamare "Io filosofante", scopre che l'Estraneo abita in modo strutturale al fondo della coscienza ed è solo grazie a questa intima estraneità, di cui l'Io non può mai totalmente appropriarsi, che l'Io stesso può esistere e continuare a esistere in quanto tale, dunque come essere-in-relazione ed essere-in-divenire.[35] Nel caso specifico dell'Io che giunge a ricomprendersi come uomo, e che è dunque capace di autodeterminazione, l'estraneità che ne permette la formazione proprio come uomo è di un tipo ben preciso: si tratta di un'estraneità propriamente umana. In altre parole, si deve riconoscere che l'Io può esistere come uomo solo in quanto formato all'interno di una comunità umana. Questa lo ha allevato e dotato di una coscienza specificamente umana, il che significa, come si è visto e al di là, o al di qua, di tutte le varianti culturali e storiche, che esso è essenzialmente capace di autodeterminazione e di riflessione attraverso il rapporto con una comunità di altri Io-uomo estranei, cioè a lui irriducibili e, per molti aspetti, inaccessibili. Tutto ciò ha ulteriori rilevanti conseguenze.

Si è visto come Proprio ed Estraneo siano correlativi. Se l'Io è possibile come uomo solo in quanto relativo a una comunità di altri uomini a lui estranei, è necessario che la loro estraneità sia mantenuta, altrimenti l'Io stesso diviene impossibile come uomo. Per potersi "conservare" come tale, l'Io che si scopre uomo deve potersi costantemente riconfermare come tale, mantenere aperta la propria possibilità di determinazione come uomo; affinché la formazione e determinazione come uomo sia possibile e finanche reale, affinché

[35] Sul problema della necessità "vitale" della diversità, si permette di rinviare ai saggi contenuti in Altobrando, A. e Turus, G. (a cura di), *Biodifferenze*, Esedra, Padova 2006.

sia autentica, è però necessario che anche gli altri soggetti-uomo siano effettivamente resi possibili come tali, siano, cioè, messi nella condizione di potersi esprimere e comportare come uomini.

Il percorso di ricerca della verità fa incappare l'Io in un riconoscimento di sé come uomo tra e con altri uomini, in risposta ad altri uomini a lui irriducibili e, quindi, estranei. Siccome tanto la sua quanto la loro identità è labile e sempre in relazione con una molteplicità di fattori, tra cui l'estraneità reciproca, è necessario che tanto l'Io quanto gli altri siano mantenuti possibili come uomini *anche* attraverso la conservazione del margine dell'estraneità, dunque come estranei l'un l'altro *e* capaci tuttavia dell'incontro e del riconoscimento della propria e dell'altrui estraneità. È per questi motivi che il discorso sull'Estraneo assume un rilievo che può considerarsi etico e finanche politico. Le osservazioni tanto di Waldenfels quanto, almeno in parte, di Paci non sono, però, propriamente prescrittive. Piuttosto, entrambe gli autori muovono da una descrizione delle strutture dell'esperienza, fino a mettere in luce momenti di quest'ultima nei quali il soggetto è non solo determinato in rapporto all'Estraneo, ma anche chiamato a "rendere conto" delle proprie azioni a partire da tale determinazione. In altre parole si giunge a un livello dell'esperienza dell'Io sul quale l'Io è "libero" di determinarsi in relazione all'Estraneo e a rispondere coscientemente alle sue "provocazioni". È solo giungendo a questo stadio della vita coscienziale che diviene comprensibile la domanda di Merlaeu-Ponty ricordata anche da Waldenfels: "Come comprendere l'Altro senza sacrificarlo alla nostra logica o questa a lui?"[36]

Secondo il filosofo francese ciò sarebbe possibile attraverso l'esperienza etnologica, la quale consentirebbe di non porre un legame verticale tra l'Io e l'Altro, bensì una sorta di universale orizzontale, che costantemente metterebbe alla prova il Sé attraverso l'Altro e l'Altro attraverso il Sé. Ciò significherebbe non porre un Universale sopra ad entrambe, perché tale universale sarebbe pur sempre arbitrariamente posto da uno dei due 'contendenti', bensì una costruzione di un 'regno di mezzo' che non sarebbe più mio che dell'estraneo. In altre parole, si tratterebbe di costruire e costantemente ricostruire un dialogo attraverso il quale le identità vengono mantenute in continua ridefinizione. Questo è possibile solo se l'Io e l'Altro non vengono non solo in partenza, ma neppure in prospettiva, secondo una qualche idea regolativa, posti come "momenti" di un unico movimento.

[36] Merleau-Ponty, M., *Segni*, NET, Milano 2003, p. 134.

Dunque solo se, come suggerisce Waldenfels, si evita di voler eliminare l'estraneità che caratterizza sia l'Altro che l'Io e il rapporto tra i due.

Si può senz'altro affermare che Paci non avrebbe alcunché da obiettare alla tesi riguardante la "inappropriabilità" dell'estraneo. Egli stesso giudicherebbe qualunque tentativo di questo genere una caduta nella logica dell'identità. Molto probabilmente, però, aggiungerebbe che la "conservazione" dell'estraneità, sia "in me" che "fuori di me", non può e non deve in alcun modo dispensarmi dalla ricerca di una comprensione con l'estraneo. Perché l'esigenza di "rispetto" nei confronti dell'estraneità possa imporsi con piena cogenza è, infatti, necessario che l'appello che sorge dall'incontro con l'estraneità dell'altro uomo non venga ridotta a un rapporto orizzontale, perché l'esigenza di quest'ultimo nasce solo in conseguenza di un appello che avviene *tra* i due, nel movimento stesso di reciproca determinazione e differenziazione. È per questo che Paci ritiene che non si debba cadere nella tentazione di credere a un Universale semplicemente orizzontale, bensì sia necessario comprendere l'istanza verticale, che, a suo parere, proviene dall'Io-originario e che si manifesta nell'incontro con l'Estraneo, il quale, per quanto inattingibile, non per questo è *indifferente* rispetto all'azione e all'operare dell'Io.

Avendo qui a che fare con un dovere che è *sollen* e non *müssen*, perché l'uomo è proprio quel tipo di soggetto che non è pienamente e univocamente pre-determinato, resta sempre la possibilità per esso di negare la propria umanità e, dunque, l'appello alla comunità umana, eventualmente pretendendo di superare il proprio essere-uomo. È questo un rischio insito nell'essenza dell'uomo, in quanto questo può sempre cadere nella barbarie, abbandonarsi a ciò che Paci, sulla scorta di Kierkegaard, Mann e Dostojevksi, chiama il "demoniaco"[37].

Affinché questo venga evitato è necessario che l'apertura nei confronti dell'estraneità, che l'"assente presenza" di quest'ultimo venga preservata da qualunque tentativo di rinchiuderla in un ordine. Se questo è, infatti, strutturalmente impossibile, non altrettanto lo è una sorta di annichilimento della capacità di agire responsabilmente da parte dell'Io in seguito a una ricaduta in una sorta di insensibilità macchinale. Per quel tipo particolare di soggetto che è l'uomo diviene essenziale non solo essere in relazione all'Estraneo, perché questo accade per qualunque tipo di soggetto, che lo

37 Cfr. Paci, E., *Kierkegaard e Thomas Mann*, Bompiani, Milano 1991.

sappia e lo voglia o meno, bensì anche restare aperto alla provocazione dell'estraneità dell'altro uomo e capace di sentirne i pungolamenti. Affinché questi risultino tali è necessario che l'uomo non pretenda di rinchiuderli in un qualche ordine o codice, bensì che mantenga viva la propria "sensibilità anarchica", non cioè rinchiusa in codici che sono innanzitutto estetici. Si tratta di un'esigenza che Waldenfels ha messo bene in luce, riferendosi a rischi di immunizzazione rispetto all'estraneo che sarebbero prima di tutto processi di anestetizzazione del soggetto.

All'Io-uomo è necessario che ci siano altri uomini, che la sua esperienza di estraneità avvenga anche in rapporto ad altri uomini, non mai riconducibili alla propria logica, alla propria identità, al proprio carattere, al proprio sesso, alla propria cultura. Per questo motivo, si può dire che l'Universale che accomuna gli Io-uomo pur nella loro irriducibile estraneità è un *telos*, quello, cioè, che si impone nel loro incontro, in particolare nel loro incontro *in quanto estranei*. Parafrasando Paci, si può dire che la legge che governa tale incontro è l'istanza a cooperare per la realizzazione dell'armonica e libera comunità intermonadica; si tratta di un'istanza che non giunge da un qualche iperuranio, bensì continuamente serpeggia tra le esistenze concrete degli Io-uomo; si potrebbe anche dire, ricordando alcune idee di Merleau-Ponty, che essa accade e vive nei margini, nelle pieghe dell'intercorporeità.

In questo tentativo di sinergia tra il pensiero paciano e quello waldenfelsiano, sarebbe dunque possibile considerare l'istanza dell'estraneo da cui nasce e costantemente rinasce l'Io-uomo come un appello verticale alla humana societas.

Sia Paci che Waldenfels invitano a non pensare lo stadio originario, precedente la costituzione, la nascita dell'io, come una identità assoluta con il cosmo che sarebbe poi andata perduta. In particolare, Paci insiste nell'indicare la visione di questa identità come un ideale di co-fungenza, un'armonia intersoggettiva che non si pone, però, quale armonia pre-stabilita, bensì come armonia da farsi, un'armonia che il soggetto è chiamato a costruire e che, anzi, proprio in questa costruzione trova il suo senso più vero. La nostalgia, per così dire, non deve essere elaborata dal soggetto come una nostalgia del passato, bensì come un desiderio d'avvenire, avvenire di cui siamo responsabili che lo si voglia o meno e che ci chiama, appunto, alla sua ricerca. L'ego cogito - ego sum, base apodittica per la costruzione di un qualunque possibile edificio di "conoscenza rigorosa" si pone, dunque, come base relazionale e non è da intendersi come un pensiero dell'identità, della coincidenza data dell'Io con se stesso, bensì come relazione e afferramento della propria costante dislocazione

rispetto all'estraneo. Nel momento in cui, attraverso la riflessione, l'Io si afferra e, divenendo cosciente di ciò in relazione a cui si trova, si ri-posiziona, si ri-relaziona.Essendo questa un'esigenza che accomuna gli uomini, la via per conservare lo spazio di vita dell'Io in quanto uomo è uno spazio necessariamente comunitario, in particolare uno spazio di con-divisione della libertà, con tutto ciò che questo comporta.

Vivere nell'attrito, anche nella lotta, oltre che nell'armonia, con l'estraneo senza cedere alla pigrizia del "fatalismo maomettano" e alla superstizione di una incessabile, necessaria, insuperabile legge dell'homo homini lupus: questo è quanto la "legge dell'incontro con l'estraneità umana" pre-scrive al soggetto cosciente e consapevole che l'Io-uomo si trova a essere.

L'uomo ha la responsabilità dell'ordine e il dovere di rispettare il disordine.

Etica & Politica / Ethics & Politics, XIII, 2011, 1, pp. 38-45

Nei sensi dell'arte: Bernhard Waldenfels 'lettore' di Pier Paolo Pasolini

Gabriella Baptist
Dipartimento di Scienze Pedagogiche e Filosofiche
Università di Cagliari
baptist@unica.it

ABSTRACT
Waldenfels' analysis of contemporary avant-gard theater in his book *Senses and Arts in Mutual Play. Modi of Aesthetic Experience* (Frankfurt 2010) gives also a brief comparison with the work of Pier Paolo Pasolini, in fact with a scenic adaptation ("Like a Dog without any Owner") of the unfinished and posthumous novel *Oil*, a sort of *Satyricon* of nowadays. Waldenfels emphasizes above all Pasolini's phenomenological attitude towards doubleness and strangeness in his analysis of the limits of experience, exemplified by the relationship of the Self with its own body and with the other. An aesthetical epochè seems to be at work according to Waldenfels' interpretation of Pasolini, but also his 'reading' of Pasolini seems to be the exercise of an affectional and responsive epochè, at least because of his indirect writing.

KEYWORDS
Avant-gard theater, doubleness, alienness, aesthetics.

Uno degli ultimi scritti pubblicati da Bernhard Waldenfels indaga la ricerca e il profilo della creatività artistica contemporanea a partire dalla resistenza e dalla capacità di risposta dei sensi.[1] Si tratta di interrogare la genesi stessa di quanto in genere non è semplice abbellimento o decorazione e nasce invece nel confronto con sfide provenienti da ciò verso cui è necessario un approccio 'altro', giacché non può essere accalappiato nella rete della comprensione o dell'interpretazione. Mettendo in risalto la sensualità e sensibilità dell'arte contemporanea, Waldenfels intende mantenere e mostrare 'il pungolo dell'estraneo'[2] in quelle macchinazioni in cui si coglie e porge l'accessibilità dell'inaccessibile, la possibilità dell'impossibile, la visibilità dell'invisibile, la leggibilità dell'illeggibile, il tono e il timbro dell'inaudito, il tocco dell'intatto, la pertinenza dell'impertinente e via dicendo, insomma quei rovelli e quelle

[1] Bernhard Waldenfels, *Sinne und Künste im Wechselspiel. Modi ästhetischer Erfahrung*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2010.
[2] Questo è il titolo di un suo precedente libro, cfr. Bernhard Waldenfels, *Der Stachel des Fremden*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1990.

aporie ai quali ci ha iniziato la fenomenologia del Novecento degli Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty, Derrida o Nancy.

L'indagine procede 'classicamente' partendo dai sensi filosoficamente nobili e fenomenologicamente da sempre in evidenza quali la vista e l'udito – interrogando perciò innanzitutto la traccia, lo specchio, la figura, lo sguardo, il doppio, il frammezzo, e poi anche la voce, la tonalità, l'eco, il rumore, l'accordo, l'ascolto, la quiete –, ma senza dimenticare peraltro l'universo sensibile del movimento o quei sensi altrimenti ritenuti più grevi e ottusi come il gusto o il tatto, che solo di recente hanno acquistato una qualche cittadinanza filosofica, e senza mascherare perciò le opacità e le nebbie coinvolte nel sentimento e nell'affetto. A metà del percorso, dopo gli approfondimenti dedicati all'immagine, al timbro, alla danza e prima di passare a interrogare la sensazione o il dolore nelle sinestesie e diestesie dei sensi e delle affezioni, Waldenfels indaga il teatro come scena e sipario dell'estraneo, è questo il contesto in cui compare il breve confronto con l'opera di Pier Paolo Pasolini, che qui intendiamo approfondire.[3]

Con i suoi spazi e tempi reinventati nell'evocazione scenica, con la percezione doppia di personaggi fittizi, ma in carne ed ossa, con i travestimenti, le ombre e i fantasmi che suscita, con le emozioni e sorprese che codifica nei suoi *coups de théâtre* e *dei ex machina*, con gli effetti di straniamento, spaesamento e disincanto che produce, con il gioco reciproco da un lato di attori non solo 'attanti' e 'agenti', ma anche messi in scena, e perciò 'agiti', e dall'altro di spettatori niente affatto disinteressati, anzi emotivamente coinvolti, talvolta addirittura resi parte dello spettacolo, con i suoi passaggi, le sue soglie, le sue quinte, le sue ribalte, il teatro sembra affatto recalcitrante ad ogni riduzione e omologazione a qualcosa di ovvio e di scontato, quasi si trattasse solo di un giocattolo estetico, di un programma di intrattenimento, di un veicolo per scopi politici o morali, di un succedaneo per estasi più o meno misticheggianti o per profanazioni altrettanto ritualizzate. Anzi il teatro riunisce in sé molti spunti per una riflessione sul momento 'patico' – non componente qualsiasi, ma nocciolo stesso, secondo Waldenfels, di ogni confronto con l'alterità –, oltre che per una disamina di quella fenomenologia responsiva che egli indaga nei suoi scritti, tematizzando ripetutamente la nascita del senso/dei sensi dallo scontro e dall'appello che

[3] Due sono in particolare i capitoli dedicati esplicitamente al teatro, ai quali segue una riflessione sul cinema, cfr. Bernhard Waldenfels, "9. Theater als Schauplatz des Fremden", "10. Mimetische Differenz und pathische Impulse", "11. Überraschte Wahrnehmung im Kino", in *Sinne und Künste im Wechselspiel*, cit., pp. 241-268, 269-277, 278-298; il rimando a Pier Paolo Pasolini compare nel primo dei capitoli citati, all'interno dell'ultimo paragrafo sui "Salzburger Theaterexperimente", ivi, pp. 252-268, in part. 256-260: "Pasolinis Streifzüge durch die Großstadtwüste".

proviene da quanto segna la nostra esperienza come un affronto, una crepa o un margine.[4] Il teatro coinvolge inoltre contemporaneamente tutti i sensi in sinergie co-modali, intermodali ed eteromodali, cosicché per esempio, pur senza dover tirare in ballo le fascinazioni del *Gesamtkunstwerk*, occorrerà riconoscere che sulla scena i colori acquistano un certo tono, i suoni rivelano coloriture diverse, le voci, i testi, le musiche evidenziano intensità, luminosità, spessori che coinvolgono la sensibilità stessa dell'esperienza, il suo senso addirittura. La riflessione di Waldenfels su un teatro nel quale il pungolo dell'estraneo si presenta in tutta la sua evidenza e urgenza ed è anzi messo esplicitamente in scena nei suoi esperimenti che mirano alla rappresentazione dell'irrappresentabile avviene poi dalla prospettiva dell'esperto invitato, ma estraneo all'ambito specifico, funzione che egli ha ufficialmente ricoperto in occasione del Festival di Salisburgo del 2007, dove è avvenuto appunto il contatto con la riduzione teatrale di un testo pasoliniano.[5]

Si tratta del progetto *Come un cane senza padrone* del gruppo teatrale "Motus" di Rimini, ideato e diretto da Enrico Casagrande e Daniela Nicolò, in programma al Festival di Salisburgo nei giorni 4, 5 e 10 agosto 2007: sul palco tre schermi riportano il cinema nel teatro quasi come in un trittico smontato e scomposto, alternando polifonicamente scene di desolazione e di degrado ambientate nei deserti di una natura liminare e di una periferia urbana abbandonata a se stessa, al centro della scena si trova una narratrice – tra un tavolo-consolle e un'Alfetta come quella dell'ultima notte all'idroscalo di Ostia – che legge la storia di Carlo e il suo incontro con Carmelo, mentre questa si svolge parallelamente tra gli schermi e i due attori sul palco.[6] Si tratta di due protagonisti del romanzo incompiuto al quale

---

[4] Tra i molti testi dedicati alla questione sia qui ricordato soltanto Bernhard Waldenfels, *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2006; trad. it. a cura di Ferdinando G. Menga, *Fenomenologia dell'estraneo*, Milano, Cortina, 2008. In italiano si potrà vedere anche Id., *Fenomenologia dell'estraneità*, a cura di Gabriella Baptist, Napoli, Vivarium, 2002 e Id., *Estraniazione della modernità. Percorsi fenomenologici di confine*, a cura di Ferdinando G. Menga, Troina (En), Città Aperta, 2005.

[5] Cfr. Bernhard Waldenfels, *Sinne und Künste im Wechselspiel*, cit., p. 241, nota 1, come "artfremde[r] Expert" egli è stato infatti ufficialmente coinvolto nel "Young Directors Project" dal direttore teatrale e dalla curatrice del Festival.

[6] Il titolo dello spettacolo è stralciato da un verso pasoliniano dalle *Poesie mondane* del 10 giugno 1962, in cui l'autore racconta le sue erranze nella periferia romana: "Giro per la Tuscolana come un pazzo, / per l'Appia come un cane senza padrone", Pier Paolo Pasolini, *Poesia in forma di rosa*, Milano, Garzanti, 2006, p. 24. Materiali sullo spettacolo *Come un cane senza padrone* del gruppo teatrale "Motus" si trovano altrimenti in rete all'indirizzo: http://www.motusonline.com/it/progetto/pasolini/come_un_cane_senza_padrone

Pasolini stava lavorando prima della tragica fine e pubblicato postumo col titolo *Petrolio*, una specie di frammentario *Satyricon* contemporaneo, "poema dell'ossessione dell'identità e, insieme, della sua frantumazione", scritto insieme come limitato e leggibile, ma anche come illimitato e illeggibile, ambientato tra le speculazioni economiche, le manipolazioni politiche, le degenerazioni e le inettitudini umane del secondo dopoguerra italiano.[7] Implacabile ed estremo, il racconto espone l'inquietudine e lo spasmo erotico, dagli accenti sadiani, nella vicenda eterna del signore e del servo, della vittima e del carnefice, rivisitati nei loro scambi di ruoli, di tempi, di sessi, di ceti: questo spiega anche la ricercata frammentarietà della rappresentazione, che porge appunto, come sottolinea Waldenfels, un'"estraneità intrascenica corrispondente alle fratture della nostra esperienza".[8] Carlo e Carmelo, così come i cani rinselvatichiti o i bambini rom delle baraccopoli che scorrono sui video, espongono la crudezza di un realismo niente affatto 'realistico', giacché mira a presentare l'irruzione dell'ospite imprevisto o del doppio inquietante, la visitazione angelica o demoniaca, l'incubo o il disastro che avvengono nelle zone d'ombra degli intrighi, della marginalità, della patologia politica e sociale, osservate con acume dall'outsider Pasolini.[9] L'evento chiave del rapporto tra Carlo, il padrone che è di casa nei centri del potere, e Carmelo, il giovane cameriere immigrato che è invece a suo agio nelle borgate, è dominato in particolare dal motivo del corpo, sempre nel bilico di essere insieme corpo vissuto – e quindi corpo proprio, desiderante, desiderato, sessuato, notoriamente tematizzato dalla ricerca fenomenologica come il *Leib* – ma anche corpo estraneo, anonimo, oggettivato a cosa, mercificato a valore di scambio, degradato a oggetto di piacere, insomma quel *Körper* sottoposto semplicemente alle leggi della materialità e della sua manipolazione. Di qui le alternanze e i miscugli tra richiesta di protezione e aggressione, irruenza amorosa e violenza carnale, consapevolezza adulta e innocenza infantile. Ma nonostante le scene esplicite, non c'è alcun voyeurismo pornografico nella rappresentazione, anzi, secondo Waldenfels, la distanza è sempre rimarcata

---

Sul lavoro del gruppo teatrale "Motus" si potrà vedere anche Enrico Casagrande, Daniela Nicolò, *Io vivo nelle cose. Appunti di viaggio da "Rooms" a Pasolini*, Milano, Ubulibri, 2006.

[7] Cfr. Pier Paolo Pasolini, *Petrolio*, Milano, Mondadori, 2005, le parti del testo alle quali fa riferimento la messa in scena sono in particolare quelle comprese tra l'appunto 58 e l'appunto 62, cfr. ivi, pp. 285-319. La citazione nel testo, così come il rimando alla limitatezza/illimitatezza e alla leggibilità/illeggibilità dell'opera si trova all'appunto 42, ivi, p. 194.

[8] Bernhard Waldenfels, *Sinne und Künste im Wechselspiel*, cit., p. 257.

[9] Si veda in proposito anche la traccia del romanzo stilata nella primavera/estate del 1972, cfr. Pier Paolo Pasolini, *Petrolio*, cit., pp. 576-578.

nella voce distaccata della lettrice, che corrisponde ai vari narratori del romanzo, nella moltiplicazione delle scene e degli schermi, che corrisponde alla sovrapposizione degli appunti e degli schemi, quasi un rimando al 'terzo' che osserva e giudica gli effetti seducenti e distruttivi della prospettiva già mediatica e consumistica degli anni Settanta. Nella contraddizione sempre di nuovo in campo nessuna conciliazione è peraltro possibile, come se da una rinnovata dialettica del servo e del padrone potesse risultare, hegelianamente, una qualche conquista spirituale, e nemmeno si tratta semplicemente del compiacimento o del disappunto di fronte a perversioni sadomasochistiche che seguono una loro economia nella permuta dei piaceri; piuttosto nei corpi e tra i corpi è in gioco, secondo Waldenfels, quanto resta genuinamente estraneo: l'ingegnere avvezzo a comandare, ma ormai accortosi di essersi trasformato in un cane, anzi in una cagna, si consegna a chi potrebbe essere il suo assassino o anche il suo salvatore e cerca in questi, più che un padrone, l'altro estraneo di cui ha nostalgia nella ricerca anarchica per cui è ormai appunto un 'cane senza padrone', come suona il titolo scelto per il progetto teatrale.

Nel contrastare l'edonismo e il perbenismo consumistico con i suoi effetti conformisti di omologazione e livellamento culturale, Pasolini aveva scritto significativamente, in un articolo pubblicato sul "Corriere della sera" il 26 luglio 1974 e intitolato *Abrogare P.*: "Io vivo nelle cose, e invento come posso il modo di nominarle", attestazione che Waldenfels interpreta come genuino impulso fenomenologico.[10] In effetti anche Pasolini potrà dirsi, a suo modo, un fenomenologo, perlomeno in seguito alla sua passione per la descrizione poetica delle cose nella loro unicità. Egli ha incontrato certamente la fenomenologia nel suo percorso intellettuale soprattutto attraverso l'interesse semiologico dell'artista; in particolare negli scritti teorici sul cinema alcuni rimandi sono espliciti e inequivocabili, anche se non approfonditi.[11] Anche

---

[10] Bernhard Waldenfels, *Sinne und Künste im Wechselspiel*, cit.,, p. 257, il riferimento implicito è a Pier Paolo Pasolini, *Scritti corsari*, Milano, Garzanti, 1990, p. 74. Il passo pasoliniano citato così prosegue: "Certo se io cerco di «descrivere» l'aspetto terribile di un'intera nuova generazione, che ha subìto tutti gli squilibri dovuti a uno sviluppo stupido e atroce, e cerco di «descriverlo» in «questo» giovane, in «questo» operaio, non sono capito: perché al sociologo e al politico di professione non importa personalmente nulla di «questo» giovane, di «questo» operaio. Invece a me personalmente è la sola cosa che importa", *ibid.*

[11] Si veda per esempio il discorso pronunciato in occasione della Seconda mostra internazionale del nuovo cinema tenutasi a Pesaro nel 1966 e pubblicato nello stesso anno all'interno della rivista "Nuovi argomenti", cfr. Pier Paolo Pasolini, *La lingua scritta della realtà*, in Id., *Empirismo eretico*, Milano, Garzanti, 2000, p. 200: "Non è chi non veda, a questo punto, come la semiologia del linguaggio dell'azione umana verrebbe poi ad essere la più concreta delle filosofie possibili. E non è chi non veda in conseguenza, quanto in

nella sua produzione più propriamente letteraria egli ha talvolta elaborato spunti che gli provenivano dalla riflessione fenomenologica, così non sarà sorprendente trovare nel 1971 il progetto per un romanzo dedicato al suo collaboratore e amico Sergio Citti, da lui forse ispirato o suggerito e intitolato *L'epochè*, un'elaborazione dell'alone enigmatico che circonda il senso.[12] Anche nell'incompiuto romanzo *Petrolio* una parte del manoscritto porta il titolo: "L'Epochè", nel tentativo rinnovato di mettere a soqquadro l'essere attraverso il racconto.[13] Certamente si dovrà riconoscere che in genere non si va al di là della suggestione, pur sottile, per la complicazione filosofica, eppure il rimando continuo al motivo del doppio e dell'altro, di tonalità forse più psicoanalitica, risalta comunque in maniera vigorosa ed è significativo il fatto che Waldenfels lo colga e lo elabori individuando in Pasolini non semplicemente e banalmente l'artista versatile ed enciclopedico, incarnazione novecentesca di una poliedricità ancora rinascimentale che non sa contraddizioni e anzi trova sinergie tra l'ingegno tecnico, il talento letterario, l'impegno etico-politico, la vita vissuta e cercata, ma anche e soprattutto il poeta dei sensi e l'indagatore del reale, l'artista irriverente e il pubblicista provocatore che ha saputo aporeticamente esprimere quanto nell'arte e nella realtà è sorprendente, terribile e inaudito per misurare i limiti dell'esperienza e indagarli. In fondo quell'*epoché* che Pasolini esplicitamente architetta nella

---

comune avrebbe una simile filosofia, dovuta a una descrizione semiologica, con la fenomenologia, con il metodo di Husserl, magari lungo la linea esistenzialistica sartriana". Nel quadro di un'indagine teorica sul cinema, il rimando al 'pregrammaticale' per caratterizzare il linguaggio delle azioni che il cinema riproduce, operando così sulla realtà, che è a sua volta un cinema in natura, sembra risuonare di echi anche al precategoriale husserliano, così come il 'cinèma' sembra somigliare, oltre che al fonema, anche al noema. Sul rapporto di Pasolini con la fenomenologia cfr. in particolare Giuseppe Perico, *Il cinema come lingua scritta della realtà. La riflessione di Pier Paolo Pasolini sul linguaggio cinematografico e il suo rapporto con la fenomenologia*, tesi di laurea, Università degli Studi di Milano, Facoltà di Lettere e Filosofia, Corso di Laurea in Filosofia, anno accademico 2003-2004, relatore: prof. E. Dagrada, si veda in particolare il cap. IV: "Il sordo caos delle cose, la fenomenologia e Pasolini", accessibile anche in rete all'indirizzo: http://www.pasolini.net/tesiPerico_cinema-cap-quarto.htm.

[12] Cfr. Pier Paolo Pasolini, *L'epochè*, in *Romanzi e racconti*, vol. II: 1962-1975, a cura di Walter Siti e Silvia De Laude, Milano, Mondadori, 1998, pp. 1879-1880.

[13] Pier Paolo Pasolini, *Petrolio*, cit., pp. 426-486. Questi in particolare i titoli di alcuni degli appunti più significativi: "L'Epochè: Storia di un uomo e del suo corpo" (pp. 436-439); "L'Epochè: Storia della ricostruzione di una storia" (pp. 440-441); "L'Epochè: Storia di mille e un personaggio" (pp. 442-450); "L'Epochè: Storia di quattro critici e di quattro pittori" (p. 451); "L'Epochè: Storia di un padre e delle sue due figlie" (pp. 452-458); "L'Epochè: Storia di due padri e di due figli" (pp. 459-466); "L'Epochè: Storia di un volo cosmico" (pp. 467-475); "L'Epochè: Storia delle stragi" (pp. 476-483); "L'Epochè: Commenti in salotto" (p. 486).

sua ultima opera e che Waldenfels coglie come uno spunto fenomenologico a partire dalla sua riduzione teatrale sembra essere molto prossima a quell'*epoché* estetica e narrativa che Waldenfels stesso individua altrove, nello stesso testo, anche se in riferimento ad un altro autore, e che considera come la sospensione che l'arte del Novecento instaura rispetto alla complicità altrimenti data per scontata nell'esperienza e con l'esperienza: "È necessaria una *epoché estetica*, da intendersi nel senso più ampio del termine, che sia ancorata all'ambito dei sensi e della sensibilità, è necessario un *trattenere il movimento* con il quale vedendo, ascoltando, desiderando, ci accostiamo al visibile, all'udibile e al desiderabile";[14] non si tratta solo di un'*epoché* dentro l'opera, che, per così dire, la lavora dall'interno come una presa di distanza dai ritmi immediati e immeditati della vita (per esempio attraverso i rallentamenti o le accelerazioni delle narrazioni, delle messe in scena, delle recitazioni, degli sdoppiamenti), ma anche di un'*epoché* dell'opera stessa, da questa azionata in risposta a qualcosa che resta irriducibile e che non è puramente estetico né solo immaginario o illusionistico, perché chiama piuttosto ad una responsabilità etica da ripensare nel senso e nei sensi.

Anche l'approccio di Waldenfels a Pasolini è un avvicinamento indiretto e sospeso, retto dalle macchinazioni dell'*epoché* fenomenologica, non solo perché media la lettura di un suo romanzo incompiuto attraverso un'avanguardistica riduzione teatrale che commenta, ma anche perché lo incontra attraverso una scrittura essa stessa indiretta, che è anche vista, audizione, reportage per il giornale locale,[15] quasi un esercizio di *epoché* affezionale e responsiva[16] attraverso cui, al 'che cosa' e all'"in vista di che cosa' dell'atto intenzionale implicito nella valutazione filosofico-critica, si aggiunge anche il 'da che/da chi' della sorpresa e l'"a che/a chi' della risposta, grazie a uno sbircio laterale che non perde mai di vista quanto resta estraneo ed estraniante, perché irriducibile e irreparabile, quanto si esprime nel dolore, nel grido, nella desolazione, in tutto quanto insomma dice la finitezza e la sua fragilità. Di fronte a quest'ultima, l'arte come il pensiero non possono che voler tenere insieme i fili diversi dell'*aisthesis*, della *mimesis*, della *kinesis*, della *poiesis*, riannodandoli sensibilmente e carnalmente là dove il *pathos*, lo *shock*, il trauma, la morte chiamano a rispondere o almeno a tacere: "Non a

[14] Bernhard Waldenfels, *Sinne und Künste im Wechselspiel*, cit.,, pp. 381-382. Il riferimento è alla *Recherche* di Proust.

[15] Una prima versione della nota waldenfelsiana su Pasolini era uscita infatti sulle "Salzburger Nachrichten" del 7 agosto 2007.

[16] Il rimando ad una "*epoché responsiva*", ancora nel riferimento alla *Recherche* di Proust si trova in Bernhard Waldenfels, *Sinne und Künste im Wechselspiel*, cit., p. 384.

caso resta senza parole alla fine anche la voce della narratrice. Si mostra di più di quanto non si lasci dire".[17]

[17] Ivi, p. 260.

Etica & Politica / Ethics & Politics, XIII, 2011, 1, pp. 46-56

Die politische Differenz und die Kontingenz der Ordnung

Thomas Bedorf
FernUniversität in Hagen
thomas.bedorf@fernuni-hagen.de

ABSTRACT
The distinction between politics (as practice of institutions) and the political (as the interruption of the practice of the former) has recently received greater attention in political theory. Whereas, on one side, five types of this distinction can be made, on the other, a problem persists: the question whether this distinction means to make a hierarchical differentiation between "mere politics" and the "real event" of the political. To this extent, it might help to see the political difference through the lens of Waldenfels' distinction between (contingent) order and the extra-ordinary. The main idea is that the excess of the extraordinary is only to be found *in* politics and not outside of it. By means of this interpretation it could be argued that the gap between politics and the political could be reduced without being completely bridged.

KEYWORDS
Politics/political, order, contingency, alien.

0. *Einführung*

"Draw a distinction" lautet Spencer Browns Parole, die Niklas Luhmann vielfach aufgegriffen und befolgt hat. Unterscheidungen machen Komplexität erst beobachtbar. Eine solche Unterscheidung, die in der politischen Theoriebildung zunehmend Beachtung gewinnt, ist jene zwischen *der* Politik und *dem* Politischen (*politics / the political*; *la politique / le politique*). Die Unterscheidung sondert einen Bereich der Politik aus, der von eingespielten institutionellen Entscheidungsprozessen gebildet wird. Ihre Legitimation geschieht in der Regel durch gültigkeitsverbürgende Verfahren. Ihr wird das Politische als Einspruch gegen die "bloße" Politik gegenübergestellt. Das Politische wird als dasjenige gedacht, was die Routinen der Politik stört und aus dem Gleis bringt. Es tritt somit das Erbe des Begriffs der Revolution an, insofern deren geschichtsphilosophische Herleitung nicht mehr zu überzeugen vermag. Daraus folgt, dass die Legitimation des Politischen sich nicht von selbst versteht, weil niemand mehr auf der "richtigen Seite" der Geschichte stehen kann. Die Differenz dient also zunächst zu nichts anderem als dazu, beobachtbar zu machen, dass es jenseits der medial aufbereiteten Tagespolitik mit den bekannten Akteuren Bewegungen, Ereignisse und Protagonisten geben kann, die nicht apolitisch sind, sondern die Politik selbst zu beunruhigen vermögen.

Fragt man sich, wie man die politische Differenz verstehen soll, eröffnet sich ein deutungsoffenes Feld. Wird jedoch – wie dies von mancher Position aus geschieht – die Differenz als eine hierarchische Unterscheidung getroffen, so dass das "wirklich" Politische gegen die "bloße" (Staats-, Institutionen-, Konsens-)Politik (des Gegebenen) ausgespielt wird, droht eine Hypostasierung des "seltenen" (Rancière) Ereignisses des Politischen. Die Frage, ob das eine notwendige Folge aus dem Gebrauch der politischen Differenz ist, will der folgende Text entfalten und zu beantworten versuchen.

Die Theorie responsiver Rationalität von Bernhard Waldenfels macht von der politischen Differenz keinen Gebrauch. Sie stellt jedoch mit ihrem Fokus auf kontingente Ordnungen und das ihnen Fremde begriffliche Mittel zur Verfügung, die helfen könnten, die Gefahr der hierarchisierenden Opposition zwischen der Politik und dem Politischen zu entschärfen. Denn das Außer-ordentliche, das den Platz des Politischen einnehmen könnte, wird von Waldenfels nicht als der Ordnung (i.e.: der Politik) entgegengesetzt gedacht, sondern als *in* einer je kontingenten Ordnung auftretend. Im folgenden soll daher nach einer Übersicht über die Verwendungsweisen der politischen Differenz geprüft werden, inwiefern Waldenfels' Ordnungstheorie die Unterscheidung zwischen der Politik und dem Politischen so zu interpretieren vermag, dass sie der Gefahr einer Hypostasierung des Politischen entgeht.

1. *Fünf Varianten der politischen Differenz*

Die Unterscheidung zwischen der Politik und dem Politischen die "politische Differenz" zu nennen, suggeriert eine Eindeutigkeit, die es nicht gibt. Will man überhaupt unter diesem Ausdruck eine Gemeinsamkeit ausmachen, so muß man sie intern differenzieren. So dient der Ausdruck als Leitgedanke verschiedener Ansätze, die sich danach unterscheiden, woran sich die Differenz bemisst. So einig sie sich darin sein mögen, *dass* man diese Unterscheidung machen kann, so sehr unterscheiden sie sich danach, *wie* man sie zieht. Fünf solcher Varianten der politischen Differenz will ich (ohne Anspruch auf Vollständigkeit) unterscheiden.[1]

[1] Ausführlicher zu dieser Übersicht vgl. Thomas Bedorf, "Das Politische und die Politik – Konturen einer Differenz", in: ders. u. Kurt Röttgers (Hg.), *Das Politische und die Politik*, Berlin 2010, 13-37. Eine abweichende Einteilung bietet Oliver Marchart, *Die politische Differenz*, Berlin 2010, Kap 2.

Das Politische kann *erstens* als *Norm* der jeweils praktizierten Politik fungieren. Nach Hannah Arendts Diagnose ist historisch gesehen das Politische als Praxis gemeinsamer Freiheit eine seltene Ausnahme gewesen. Der Erfindung dieser Praxis in den antiken *poleis* folgt bereits die römische Tradition der Politik als Rechtssetzung, ihrerseits gefolgt von einer steten Ausdünnung der Räume freien Handelns, die im Sieg des neuzeitlich-modernen *homo faber* kulminiert, der das gemeinsame Leben wie auch seine eigene Identität über den Erfolg (vor allem ökonomischer) Leistung definiert. Die antike Trennung von *oikos* und *polis* wiederholt sich gewissermaßen unter umgekehrten Vorzeichen. Während ehemals das Handeln unter Freien und Gleichen in der *polis* auf der Subsistenzsicherung im hierarchisch geordneten *oikos* beruht (um sich von ihr zu lösen), scheint sich in der modernen Gesellschaft die Ökonomie zur Herrscherin über das individuelle wie das gemeinsame Leben aufgeschwungen zu haben. Wenn im Sinne dieser geschichtsphilosophischen Überzeugung nun "*der* Mensch [...] a-politisch"[2] ist, so kann der im Politischen geborgene Gehalt der Freiheit als kritischer Maßstab für die operative Politik dienen, wie Arendt es in ihren Studien zum Totalitarismus vorführt, da dieser sich dadurch auszeichnet, "Politik überhaupt abzuschaffen"[3]. Das Politische als die *Potentialität* gemeinsamen Handelns in Freiheit steht so als normative Orientierung der Politik als *Steuerung* der gemeinsamen Belange gegenüber.

In einem *zweiten* Sinne lässt sich politische Differenz am Leitfaden der *Hegemonie* aufspannen. Die im Rückgriff auf die Struktur des Antagonismus, wie sie Carl Schmitt als Kennzeichen des Politischen hervorgehoben hatte, von Ernesto Laclau und Chantal Mouffe erarbeitete Hegemonietheorie setzt die politische Differenz diskurstheoretisch an. Kollektive Identitäten folgen demnach nach innen einer Logik der Äquivalenz, indem Unterschiede zwischen Trägern im Hinblick auf gemeinsame Signifikanten zurückgestellt werden, und nach außen einer Logik der Differenz, indem die gemeinsame Identität sich von anderen abgrenzt. Schafft so die Logik der Äquivalenz innere Homogenität, stiftet die Logik der Differenz den Antagonismus zwischen den Identitäten, da es Übergänge nicht gibt. Wird dieser diskurstheoretisch unvermeidliche Antagonismus zwischen konstruierten (und damit: substanzlosen) Identitäten ausgeblendet (etwa im Menschenrechtsdiskurs oder im Kosmopolitismus), lässt sich dies als ein

---

[2] Hannah Arendt, *Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlaß*, hg. v. Ursula Ludz, München, Zürich 2003, 11.

[3] Hannah Arendt, *Vita activa*, München 2002, 278.

"Niedergang des Politischen"[4] kennzeichnen. Das Politische ist in der hegemonietheoretischen Deutung der Begriff für die "ontologische" Ebene prinzipiell unentscheidbarer Vorentscheidungen, die der Politik als der "ontischen" Ebene der Praxis institutioneller Ordnungsentscheidungen und -maßnahmen zugrunde liegt.[5] Der "Illusion" konsensualer, kompromißlerischer und kosmopolitischer Politik, die grundsätzliche Differenzen leugnet oder überspielt, ist durch die Sichtbarmachung aller ihr zugrundeliegenden Antagonismen wirksam entgegenzutreten.

An einer Kritik der konsensualen Politik orientiert sich auch die *dritte* Bestimmung der politischen Differenz am Leitfaden der *Unterbrechung*. Hier hat die Kritik jedoch eine größere Reichweite, weil sie sich an Ordnungen des Sichtbaren (und damit jenseits des diskurstheoretischen Zuschnitts) richtet. Jacques Rancière erweitert so den Bereich "bloßer" Politik zur "Polizei" als jener "Ordnung der Körper, die die Aufteilungen unter den Weisen des Machens, den Weisen des Seins und den Weisen des Sagens bestimmt, die dafür zuständig ist, dass diese Körper durch ihre Namen diesem Platz und jener Aufgabe zugewiesen sind"[6]. Polizeiliche Ordnung definiert, was als sagbar zu gelten hat und schneidet so die Artikulationsmöglichkeiten politischer Subjekte auf einer sehr grundlegenden (körperlichen) Ebene zu. Politisch ist demgegenüber nicht eine Handlung aufgrund oder in diesen Ordnungen des Sicht- und Sagbaren, sondern jene, "die einen Körper von dem Ort entfernt, der ihm zugeordnet war oder die die Bestimmung eines Ortes ändert". So lässt das Politische "sehen, was keinen Ort hatte gesehen zu werden, lässt eine Rede hören, die nur als Lärm gehört wurde."[7] In den Aufteilungsordnungen des Sinnlichen[8] gibt es stets etwas zu sagen, zu sehen und zu tun, was bedeutet: dieses und *nicht* jenes. Diese Ordnungen sind in bestimmten Spielräumen starr und vor allem ausgrenzend. Sie schließen ein Anderssehen und anderes-Sagen als unsichtbar oder unverständlich aus. Das Politische ereignet sich als Unterbrechung dieser Stabilitäten, und zeigt, dass

---

[4] Chantal Mouffe, "Für eine agonistische Öffentlichkeit", in: Okwui Enwezor (Hg.), *Demokratie als unvollendeter Prozeß*, Ostfildern 2002, 101-112, hier: 103.

[5] Vgl. Chantal Mouffe, *Über das Politische. Wider die kosmopolitische Illusion*, übers. v. Niels Neumeier, Frankfurt/M. 2007, 15.

[6] Jacques Rancière, *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*, übers. v. Richard Steurer, Frankfurt/M. 2002, 41.

[7] Ebd.

[8] Vgl. Jacques Rancière, *Die Aufteilung des Sinnlichen. Die Politik der Kunst und ihre Paradoxien*, übers. v. Maria Muhle, Berlin ^{2}2008.

es ein Jenseits ihrer gibt. So dient es als "Konflikt über das Dasein einer gemeinsamen Bühne."[9] Das Politische als Unterbrechung ermöglicht die Frage nach der Kontingenz einer jeden Ordnung von Politik.

Mit dem *vierten* Versuch einer Bestimmung der politischen Differenz nähern wir uns der Phänomenologie, indem hier der *Stiftungscharakter* des Politischen in den Vordergrund rückt. Die Kontingenz der Politik wird durch den Nachweis betont, dass die instituierte Verteilung und Ausübung von Macht eine *mise-en-forme*, eine "In-Form-Setzung"[10] voraussetzt, die vergessen wird, wenn die Politik als eine schlichte Entfaltung von Legitimationsprozeduren und Entscheidungsprozessen gilt. Damit ist nicht gemeint, dass Politik, um politisch sein zu können, sich inszenieren müsse. Ganz im Gegensatz zu einer missverstandenen Ästhetisierung der Politik besteht Claude Lefort darauf, dass jede politische Form sich eine Repräsentation gibt und ohne sie nicht ist. Da die Selbstrepräsentation der Gesellschaft nie vollständig gelingen kann, bleibt der symbolische Pol der Macht eine konstitutive "Leerstelle"[11]. Nur solange diese Leerstelle umstritten bleibt und nicht in einer Institution, einer Partei oder einer Person stillgestellt wird, kann sie die paradoxe Aufgabe einer "Institutionalisierung des Konflikts"[12] erfüllen, die erforderlich ist, um die gesellschaftlichen Verhältnisse vor ihrer Erstarrung zu bewahren. Nur das gesellschaftliche Sein selbst in seiner verflüssigten Dynamik kann politisch heißen, während die realisierte Macht die Reduktion des Politischen auf Politik bedeutet.

Auch die *fünfte* und letzte hier genannte Variante der politischen Differenz rekurriert auf ein Sein "vor" der Politik, allerdings nicht als deren Stiftung, sondern als *Sozialität*. Jean-Luc Nancy legt nahe, dass das Politische gerade in einer "ursprünglichen Sozialität"[13] zu suchen sei, in

---

[9] Rancière, *Das Unvernehmen*, a.a.O., 38. Der Leser und die Leserin Rancières werden feststellen, dass er nicht von Politik und Politischem, sondern von Polizei und Politik spricht. Zu den Gründen, an der gewählten Terminologie dennoch festzuhalten vgl. Bedorf, "Das Politische und die Politik", a.a.O., 16.

[10] Claude Lefort, "Die Frage der Demokratie", übers. v. Katharina Menke, in: Ulrich Rödel (Hg.), *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*, Frankfurt/M. 1990, 281-297, hier: 284.

[11] Ebd., 293.

[12] Claude Lefort, *Fortdauer des Theologisch-Politischen?*, übers. v. Hans-Scheulen u. Ariane Cuvelier, Wien 1999, 51.

[13] Philippe Lacoue-Labarthe u. Jean-Luc Nancy, "Le ‚retrait' du politique", in: Denis Kambouchner u.a., *Le retrait du politique*, Paris 1983, 183-198, hier: 197.

einem sozialen Band, das diesseits aller Institutionen, Gesetze und Parteinahmen "uns" aneinander bindet. Diese Gemeinschaft ist weder als Identität (sei sie kulturell oder völkisch) noch als partikulare "community" gedacht, sondern als auf ihre abwesende Einheit hin geöffnete, gebrochene Gemeinschaft.[14] In kontingenter und zugleich unumgänglicher Weise sind wir zwar aneinander gebunden, doch "es gibt nicht *das* Wir"[15]. Daraus folgt, dass sich auf die Sozialität des singulär pluralen Seins[16] keine Gemeinschaft in einem definierbaren Sinne und ebenso wenig eine Politik auf "eine richtig verstandene Gemeinschaft"[17] bauen lässt. Politik ist demnach die notwendige Antwort auf die unmögliche direkte Ableitung politischen Handelns aus der Sozialität.

All diesen Ansätzen, die hier nur in ungebührlicher Kürze vorgestellt wurden, ist gemeinsam, dass sie eine Grenze aufheben und eine andere ziehen: Der Begriff des Politischen steht einerseits quer zu den sektorialen Einordnungen in Kultur, Wissenschaft, Kunst und Politik. Der Begriff dient vielmehr dazu, diese Unterscheidungen zu unterlaufen und zu zeigen, dass ihnen bereits Entscheidungen und Grenzziehungen vorangehen, die man politisch nennen kann. Sie politisch zu nennen, stellt viele unhinterfragte Ordnungen zur Disposition. Ist also alles politisch? Nein, die Politik ist es nicht. Denn andererseits ermöglicht es diese Auflösung der Grenzen, eine neue Grenze zu ziehen. Auch wenn zwischen den Ansätzen umstritten sein mag, was jeweils politisch ist, ist klar, dass "die" Politik damit nicht gemeint sein soll.

2. *Responsives Handeln in kontingenten Ordnungen*

Wird die Unterscheidung in dieser Schärfe gezogen, so fragt sich, ob sie so haltbar ist. Denn die Betonung der Freiheitspraxis, der Agonalität, der Unterbrechung, der Schöpfung und der nicht vereinnahmbaren Sozialität tendiert dazu, die normativen Gehalte der "bloßen" Politik zu verkennen oder gar zu negieren. Würde das Ereignis des Politischen hypostasiert, wäre

---

[14] Jean-Luc Nancy, *Die herausgeforderte Gemeinschaft*, übers. v. Esther von der Osten, Zürich, Berlin 2007, 14.

[15] Jean-Luc Nancy, *Das Vergessen der Philosophie*, übers. v. Horst Brühmann, Wien 1987, 109.

[16] Vgl. Jean-Luc Nancy, *singulär plural sein*, übers. v. Ulrich Müller-Schöll, Berlin 2004.

[17] Nancy, *Die herausgeforderte Gemeinschaft*, a.a.O., 23.

es zwar nicht leer, wie die Politik, aber doch blind. Man könnte in jedem einzelnen der genannten Ansätze prüfen, inwieweit die Gefahr jeweils besteht und worin die dagegen getroffenen Vorkehrungen bestehen (denn gesehen wird das Problem bisweilen sehr wohl).[18] Meine folgenden Überlegungen knüpfen jedoch jenseits dieser Theoriebildungen an den Begriff der Ordnung an, der bislang bereits unreflektiert verwendet wurde. Dabei stütze ich mich auf die Reflexionen zur Ordnung, wie sie Bernhard Waldenfels vorgelegt hat. Dabei wird es hilfreich sein zu prüfen, inwieweit das Verhältnis von Ordnung und Außer-ordentlichem sich produktiv auf das von Politik und Politischem abbilden lässt.

Ordnung sei, so definiert es Waldenfels betont allgemein zu Beginn von *Ordnung im Zwielicht* "ein geregelter (d.h. nicht-beliebiger) Zusammenhang von diesem und jenem"[19]. Es geht bei der Durchschreitung der Dimensionen des Begriffs nicht um eine geschlossene Theorie der Ordnung, sondern darum, die Zwischenereignisse in praktizierten Ordnungen ausfindig und für eine Dynamisierung des Ordnungsbegriffs fruchtbar zu machen. Denn nur so lässt sich vermeiden, dass nach dem Zerfall der kosmologischen, gewissermaßen "natürlichen" Ordnungen, die neuzeitlich-modernen Ordnungen sich zu Totalitäten emporschwingen, deren Alternative nur das Chaos sein kann (OZ 94). Aus Sicht der Sprachphilosophie wären solche Zwischenereignisse "interlokutionäre Ereignisse", aus Sicht der praktischen Philosophie "interaktionäre Ereignisse" zu nennen (OZ 46), womit sich Waldenfels bereits auf begrifflicher Ebene von subjektzentrierten Sprechakt- oder Handlungstheorien distanziert. Ordnungen ziehen Grenzen, sie schließen und wählen aus. "Die elementare Ordnungsleistung bestünde darin, *dass die Anknüpfung an interlokutionäre* [ergänze: *und interaktionäre,* Th.B.] *Ereignisse durch Einführung selektiver Gesichtspunkte geregelt ist.*" (OZ 40) Zwischenereignisse zeichnen sich dadurch aus, dass ihre Anknüpfung an anderes nicht beliebig, aber dennoch nicht determiniert ist. Die Ereignisse folgen einander nicht zusammenhanglos in chronologischer Reihung (dies wäre "Ungeordnetes", OZ 20), sondern sie stehen "zwischen", weil sie auf einen voraufgehenden Anspruch antworten. Damit beginnt sich die "responsive Rationalität" (OZ 47) solcher Ordnungsvollzüge abzuzeichnen,

---

[18] Vgl. genauer dazu Thomas Bedorf, "Bodenlos. Der Kampf um den Sinn im Politischen", in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 55 (2007), 689-715 sowie zu Nancy: "Being other, Being different: A Normative Gap in Thinking the ‚Impossible Community'?", in: *On Curating* Nr. 7 (2011), im Internet unter www.on-curating.org.

[19] Bernhard Waldenfels, *Ordnung im Zwielicht*, Frankfurt/M. 1987, 17. Im Folgenden zitiert als *OZ*.

die hier erstmals begrifflich festgehalten und später minutiös im *Antwortregister* entfaltet wird.[20] Im Rahmen von *Ordnung im Zwielicht* wird das Zwischenereignis vor allem als ein Kontingentes oder als eine "grundlose[..] Positivität" (OZ 108) bestimmt. Damit Ordnung vorliegen kann, ist jedoch Kontingenz von Zufälligkeit zu unterscheiden: "was auch *anders* sein könnte, kann nicht *wie auch immer* sein." (Ebd.) Das bedeutet, dass jede Ordnung ihre Gründe hat, ohne dass ihre Selektionen und Exklusionen durch zureichende Gründe abgedeckt wären.

Keine Ordnung kann ihre eigene Kontingenz vollständig unsichtbar machen. Da sie Erfahrungen zugleich möglich und unmöglich macht, bzw. genauer gesagt: "ausgrenzt, indem sie eingrenzt, ausschließt, indem sie auswählt" (OZ 173), führt die Positivität der Ordnungen stets die Möglichkeit (und zumeist auch: Wirklichkeit) anderer Ordnungsvarianten mit sich. Wenn Ordnungen wesentlich kontingent sind, so gehen sie aus Ungeordnetem hervor. Doch gilt es, dem Verdacht entgegenzutreten, hier würde einem reinen ordnungslosen Sein das Wort geredet, so als könnte man hinter oder vor jeden ordnenden Eingriff zurück. Um diesen Eindruck zu vermeiden, besteht Waldenfels darauf, das Ungeordnete nicht als ein Außen, ein reines Dies- oder Jenseits aller ordnenden Zugriffe zu begreifen, sondern als Überschussphänomen, als *excès*. Da wir hinter unsere Ordnungen nicht zurück können, muß der Zugang ein indirekter sein. Das läuft darauf hinaus, "das, *was der Ordnung vorausgeht*, zu thematisieren *als das, was über die Ordnung hinausgeht*." (OZ 174)

3. *Der Überschuss des Politischen*

Wenn nun "das Unsagbare, Unsichtbare, Unhörbare, Untunliche [...] nur [...] im Sagen, Sehen, Hören und Tun selber" (OZ 189) fassbar ist, dann hieße das auf die politische Differenz bezogen, dass das Politische nur *in* der Politik zu finden ist. Das Unsichtbare und Unsagbare, das an den Rancièreschen Lärm erinnert, der in der Aufteilung des Sinnlichen und Sagbaren nicht zu verstehen ist, wäre dann nicht als ein Außen zu verstehen, dass ganz und gar bezugslos zur herrschenden Ordnung bliebe, sondern als ein Einspruch gegen diese Ordnung in dieser Ordnung. Daraus folgt, dass die Erscheinungsweisen des von Waldenfels so genannten Außer-ordentlichen variabel und jeweils kontextbedingt sind. Das Politische wäre dann nicht das ganz Andere der

[20] Vgl. Bernhard Waldenfels, *Antwortregister*, Frankfurt/M. 1994.

Politik, sondern eine Grenzzone, in der die Kontingenz des die jeweilige Politik stützenden Diskurses oder Dispositivs sichtbar werden kann. Das mögen sowohl politische Großereignisse sein wie der Entzug der Legitimation eines herrschenden Regimes (wie jüngst in Tunesien); eine kollektive Stimme, die im Sagbaren nicht artikulierbar ist (wie die von Rancière vielfach herangezogenen Beispiele der "fehlplatzierten" Wortergreifungen der Plebejer, der Frauen und der Proletarier); Stiftungsereignisse von Großkollektiven (wie die Erklärung der Menschenrechte oder die von Derrida in ihrer paradoxen Performativität analysierte amerikanische *Declaration of Independence*); oder auch mikropolitische Ereignisse, die Irritationen und Brüche erzeugen können (wie künstlerische Interventionen, situative Verweigerungen oder die "prise de parole"[21] als phatische Sprachfunktion, die Nancy stark macht).

Will man auf diese Weise das Politische als das Außer-ordentliche der Politik begreifen, hat das zwei Vorteile: Zum einen entgeht man einer Hierarchisierung der Begriffe, die auf die "bloße" Politik von der Warte "wirklich" politischer Ereignisse herabschaut. Zum anderen ist der theoretische Beobachter auf diese Weise wieder gezwungen, sich einer Analyse der politischen Praxis zu widmen, da er sich nicht darauf zurückziehen kann, dass es dort ja sowieso nichts zu sehen gäbe. Denn nur in Abhebung von der Politik zeigt sich das Politische, so dass sich jeweils mit Blick auf die konkreten Umstände entscheiden lässt, wo und wie sich das Politische als Überschuss zeigt.

Trotz dieser Vorzüge einer "responsiven Auffassung des Politischen"[22] bleibt ein Zweifel daran, ob sich Waldenfels' Dynamisierung des Ordnungsbegriffs ohne Weiteres für eine Übertragung auf die politische Differenz eignet. Denn – so könnte ein Einwand lauten – ist die Rhetorik des Außer-ordentlichen nicht in dem Sinne unpolitisch, als sie ja Ordnungen aller Couleur im Auge hat und nicht bloß jene, die Körpern ihren Platz im gesellschaftlichen Gefüge anweisen? Handelt es sich nicht um eine Beschreibung der Logik jeder Ordnungssetzung und -praxis, die gar nicht spezifisch politisch sein muss? Verwässert nicht die Gleichsetzung von Begriffs- und Wahrnehmungsordnungen mit politischen den Anspruch der politischen Differenz, einen Wandel der Ordnungen herbeizuführen? So läuft womöglich "die Pathetik des Außerordentlichen (im Unterschied zum Auch-

[21] Jean-Luc Nancy, *Le sens du monde*, Paris 1993, 180.

[22] Vgl. Michel Vanni, "Für eine responsive Auffassung des Politischen", in: Kathrin Busch, Iris Därmann u. Antje Kapust (Hg.), *Philosophie der Responsivität*, München 2007, 181-189.

anders-sein-können kontingent gesetzter Ordnungen) beständig Gefahr, sich zu einem bloßen *Aspekt* des Alltags abzuschwächen."[23] Überschüsse sind dann zwar unvermeidliche, aber eben auch für die Ordnung selbst unschädliche Störungen, die in das System (sofern es flexibel genug ist) inkorporiert werden können. "Die Figur des Außerordentlichen changiert denn auch tatsächlich zwischen einer quasi-ontologischen, ordnungstheoretischen und einer ethischen, gesellschaftskritisch akzentuierten Verwendungsweise."[24] Der Stachel des Politischen als Einspruch einer anderen möglichen Ordnung würde so von der Dynamik der sich stets erneuernden bestehenden geschluckt (wofür beispielhaft die Innovationsfähigkeit des Kapitalismus stehen mag). Gerade in der Moderne, die sich der Kontingenz jeder Ordnung verschrieben hat, wird das Außerordentliche somit zu einer Funktion der Ordnung selbst, derer sie zu ihrem Selbsterhalt bedarf.[25]

Diesen Einwand nimmt Waldenfels selbst vorweg, ohne ihm jedoch besondere Aufmerksamkeit zu schenken. Nach einem lakonischen "Diese Klagen sind so neu nicht", folgt nur noch ein weiterer Satz: "Doch Transgression besagt nicht den Erwerb eines *status supraordinalis*, sondern einen ständigen Grenzverkehr, der sich einer Einfriedung widersetzt, ohne einer Entgrenzung nachzujagen." (OZ 196) Das scheint die Einschätzung des Kritikers zu bestätigen. Der ständige Grenzverkehr, der der Hypostasierung eines Diesseits der Ordnung entgegengesetzt wird, klingt nach einer Flexibilität, die sich zur Bewahrung des Ordnungsrahmens jeweils Irritationen, Störungen und Neuerungen aussetzt, nur damit sie anschließend "vermarktet, vermachtet, verarztet" werden (OZ 196).

Doch lässt sich auch jenseits dieser schmalen Auskunft an der ordnungsphänomenologischen Deutung der politischen Differenz festhalten. Denn entscheidend war ja gerade, dass das Politische kontextvariabel *in* diesen Ordnungen erscheint und diese unterbricht. Das betrifft zunächst einmal gut phänomenologisch also nur die Erscheinungsweise, ohne dass damit bereits ausgemacht wäre, wie auf die Ereignisse des Politischen zu antworten wäre. Eine responsive Deutung des Politischen hätte dann auch

---

[23] Friedrich Balke, "Die phänomenologische Erfahrung der Lebenswelt und ihre Verflechtung mit der modernen Macht", in: Matthias Fischer, Hans-Dieter Gondek u. Burkhard Liebsch (Hg.), *Vernunft im Zeichen des Fremden. Zur Philosophie von Bernhard Waldenfels*, Frankfurt/M. 2001, 345-370, hier: 357.

[24] Ebd., 358.

[25] Vgl. ebd., 360.

damit zu rechnen, dass außer-ordentliche Ereignisse auch außer-ordentliche Antworten herausfordern – und etwa die Ordnung so verändern helfen, dass sie sich selbst nicht wiedererkennt. Die "ontologische" Auffassung der Dynamik des Außer-ordentlichen muss die "ethische" keineswegs ausschließen. Haben wir doch von Levinas gelernt (und Waldenfels mit ihm), dass die Ethik eine Optik ist.[26]

[26] Vgl. Emmanuel Levinas, *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, übers. v. Wolfgang Nikolaus Krewani, Freiburg, München 1987, 23.

Etica & Politica / Ethics & Politics, XIII, 2011, 1, pp. 57-66

Politique du contrat

Pascal Delhom
Universität Flensburg
Institut für Philosophie
delhom@uni-flensburg.de

ABSTRACT
For a phenomenologist, the question that has to be asked about peace is not primarily whether it can be defined as the tranquillity of order, a law of nature or an infinite task, as it were according to Augustine, Hobbes and Kant. It is rather a question of its phenomenality : how does peace appear to us, how does it get visible? In his attempt to answer this question, Waldenfels privileges the event of a peace agreement and proposes a reconstruction of its genealogy.

KEYWORDS
Peace, contract, politics, genealogy.

Est-il possible de penser le politique en phénoménologie?
La question consiste à se demander d'une part s'il existe des phénomènes qui relèvent essentiellement ou typiquement du politique et si une approche phénoménologique permet de les saisir de manière appropriée. Or il peut sembler que, mieux qu'une autre pensée phénoménologique, la philosophie de Bernhard Waldenfels soit en mesure de répondre positivement à cette double question, elle qui s'élabore depuis de nombreuses années à partir d'un questionnement double et complémentaire d'une part sur l'expérience de l'étranger ou de l'étrangeté et d'autre part sur le caractère responsif de toute expérience. Cela est vrai même si le sujet du politique est rarement abordé explicitement dans son œuvre et ne l'est que de manière indirecte, comme le cadre ou l'horizon d'autres questionnements, par exemple sur la violence ou sur la loi.
Dans son livre *L'adresse du politique*[1], Michel Vanni pose la question du politique à partir de la philosophie de Waldenfels en ouvrant plusieurs voies d'exploration autour des thèmes de la communauté, de l'institution, du changement et de la fidélité. Il enrichit sa réflexion en la confrontant à la pensée politique de philosophes français contemporains tels Jean-Luc Nancy, Jacques Rancière, Alain Badiou et Jacques Derrida. Il développe surtout l'idée d'une maladresse du politique comme réponse ouverte et jamais définitive à une pluralité de requêtes auxquelles il est impossible de faire

[1] Vanni, Michel: *L'adresse du politique. Essai d'approche responsive*, Paris, Cerf 2009.

entièrement justice. Ce faisant, Vanni prolonge toutefois la pensée de Waldenfels plus qu'il ne la commente.

J'aimerais pour ma part rester en deçà des pistes proposées par Vanni et me concentrer sur une idée centrale de la philosophie politique moderne que Waldenfels reprend explicitement à son compte dans un texte intitulé "Forces de paix et signes de paix"[2], même s'il la modifie quelque peu en l'intégrant à sa pensée. Il s'agit de l'idée du contrat et de sa pertinence pour une philosophie politique de la paix.

Au XVII ème siècle, la tradition augustinienne d'une pensée de la paix comme tranquillité de l'ordre[3] touche à sa fin. Dans ses *Pensées*[4], Blaise Pascal fait encore référence à un ordre singulier du monde, mais il affirme d'emblée que nous l'avons perdu. Il ne reste dès lors que des ordres contingents, différents de chaque côté des frontières et basés à la fois sur la force visible et sur la coutume. Dans ce contexte, la paix ne repose plus que sur l'illusion, maintenue pour tromper le peuple, d'une union de la force et de la justice: "Sans doute l'égalité des biens est juste, mais ne pouvant faire qu'il soit force d'obéir à la justice, on a fait qu'il soit juste d'obéir à la force. Ne pouvant fortifier la justice, on a justifié la force, afin que la justice et la force fussent ensemble et que la paix fût, qui est le souverain bien."[5] Autrement dit, la paix ne repose que sur l'oubli ou l'ignorance de son manque de fondement.

C'est à la même époque que Thomas Hobbes, à l'inverse de Pascal, tente de proposer un nouveau fondement de l'ordre politique. La solution qu'il propose dans son *Léviathan*[6] peut être considérée rétrospectivement comme le début de la philosophie politique moderne. Pour Hobbes, le fondement de l'ordre politique ne repose plus sur un ordre naturel mais au contraire sur la nécessité de quitter le désordre qui marquerait la vie des hommes à l'état de nature. Livrés à eux-mêmes et sans contrainte de la part d'un État qui monopolise l'usage légitime de la force, les hommes vivraient dans un état de guerre de tous contre tous, dans lequel chacun aurait un droit sur tout et

---

[2] Waldenfels, Bernhard: "Friedenskräfte und Friedenszeichen", in: Alfred Hirsch, Pascal Delhom (éds.): *Denkwege des Friedens. Aporien und Perspektiven*, Freiburg, Alber 2007, pp. 228-251; le même texte avait été publié sous le titre "Friedenskräfte" ("Forces de paix") in: Bernhard Waldenfels: *Schattenrisse der Moral*, Francfort s. Main, Suhrkamp 2006, pp. 193-217.

[3] cf. Saint Augustin, *La Cité de Dieu*, livre XIX, en particulier la section XIII pour la définition de la paix, in: *Œuvres de Saint Augustin*, trad. de G. Combès revue par F.-J. Thonnard et M. A. Devynck, 5e série, vol. 37, Paris, Desclée de Brouwer 1960.

[4] Pascal, Blaise: *Pensées*, d'après l'édition Sellier, Paris, Le Livre de Poche 2000.

[5] Ibid., p. 93 (Pensée 116).

[6] Hobbes, Thomas: *Leviathan or the Matter, Forme and Power of a Commonwealth Ecclesiasticall and Civil*, Oxford, Blackwell 1960, en particulier les chapitres XIII et XIV.

personne ne serait assuré de rien. Chacun serait donc exposé à la violence potentielle des autres et nul ne serait assez fort pour y échapper durablement. C'est pourquoi la première loi naturelle, c'est-à-dire le premier précepte de la raison au service de la vie de chacun est de s'efforcer d'obtenir la paix, non pas certes comme le souverain bien, mais comme le meilleur moyen de préserver sa vie et d'accéder à une existence confortable. Pour ce faire, chacun doit renoncer en partie à son droit sur tout et reconnaître à d'autres un droit sur certains objets dans la mesure où, en retour, ceux-ci lui reconnaissent un droit sur d'autre objets. Une telle transmission réciproque de droits est ce que Hobbes appelle un contrat[7]. Le fait pour les hommes de s'engager réciproquement par des contrats est pour Hobbes à la base de toute justice et est surtout la condition de la paix.

C'est donc cette notion de contrat que, comme bien d'autres philosophes après Hobbes, Waldenfels reprend dans son texte sur la paix. Après une brève critique de l'évolution historique de l'idée de la paix, souvent compromise par ses liaisons avec l'idée du Bien, de la Raison ou même du Sacré, partisane donc et par là même justificatrice de guerres, Waldenfels écrit: "Cela a quelque chose de libérateur quand Thomas Hobbes dissipe les brumes de la guerre rationnelle, de la guerre juste, de la guerre sainte, et déclare tous azimuts : la guerre est là, et pas simplement entre bons et méchants, entre êtres rationnels et êtres sans raison, mais entre tous."[8]

Cela ne veut pas dire qu'il y ait un fondement anthropologique à la guerre. Waldenfels précise en effet que pour Hobbes, la guerre ne repose pas sur la nature humaine ou sur une essence de l'homme. Elle est la forme des relations entre les hommes à l'état de nature. Cela signifie que ces relations peuvent changer si les hommes quittent l'état de nature. Un état de paix est donc possible et conforme à la nature humaine, même s'il n'est pas donné dès l'origine. Le problème de la philosophie politique est de savoir comment l'instaurer[9].

Pour un phénoménologue toutefois, la question de la paix se pose de manière différente. Elle ne consiste pas à se demander comment instaurer la paix, mais de quelle manière la paix peut être accessible à l'expérience. Comment percevoir un ordre de paix en dehors des liens problématiques qu'il peut entretenir avec la raison, la justice ou le sacré? C'est que contrairement à la guerre, dont la présence envahit toutes les dimensions de la perception, les sature et les excède, la paix semble ne rien donner à voir, à entendre ou à sentir. "Semblable au silence ou à l'oisiveté, elle ne développe aucune force

---

[7] Ibid., chap. XIV, p. 87.

[8] Waldenfels, Bernhard, op. cit., p. 236 (ma traduction).

[9] C'est là la question qui guide les principaux textes de la philosophie politique occidentale de Hobbes à Kant.

lumineuse ou efficace propre tant qu'elle n'est pensée que comme simple négation. Si nous cherchons toutefois à lui attribuer des qualités positives, elle disparaît aussitôt dans l'ombre d'autres puissances, que ce soient le bien, l'ordre, le bonheur, la loi morale, la justice, la liberté, le progrès, la nature ou quoi que ce soit d'autre. La paix n'est pas rien, car alors nous ne pourrions ni la chercher ni la créer, mais elle semble se volatiliser dès que nous tentons de la saisir."[10]

Cette imperceptibilité de la paix en tant que telle et son ambiguïté lorsqu'elle est associée à une autre valeur politique ou morale conduisent Waldenfels à se concentrer non pas sur la paix elle-même ou sur ce qu'on pourrait appeler l'état de paix en opposition à l'état de guerre, mais sur le moment ou l'événement de son instauration par le contrat (*Friedensschluss*). S'il évite donc de définir la paix négativement comme simple négation de la guerre, Waldenfels la considère pourtant dans sa relation avec la guerre et à partir du moment de leur séparation dans l'événement du contrat. Ce n'est qu'à partir de cet événement et comme son résultat que nous pourrons ensuite tenter de penser la paix comme un état durable.

À propos de cet événement, il pose alors trois questions pour tenter de circonscrire le lieu de la paix - et de la guerre - dans l'expérience : avec qui faisons nous la paix? à quel moment le faisons nous? et quelle es la forme de sa réalisation?

1) Il est d'abord important de constater que ceux avec qui nous faisons la paix sont les mêmes que ceux contre qui nous étions en guerre. Il n'y a de guerre que contre les autres, qui sont alors considérés comme nos ennemis. Il n'y a de paix qu'avec les autres qui peuvent alors devenir des amis. Mais les autres avec qui nous faisons la paix ne sont pas d'autres autres que ceux contre qui nous étions en guerre. Ce sont nécessairement les mêmes. Il faut donc que celui qui est combattu en tant qu'ennemi soit d'avantage qu'un simple ennemi, il faut qu'il ne puisse pas être réduit à sa qualité d'ennemi. Il est certes combattu *en tant qu*'ennemi, mais un lien réciproque ("*ein Miteinander*") nous unit pourtant à lui jusque dans la guerre que, d'une certaine manière, nous partageons. Le droit de la guerre, non pas dans le sens de sa justification ("*jus ad bellum*"), mais dans le sens du droit dans la guerre qui régit les actions militaires au sein d'un conflit armé ("*jus in bello*") atteste ce lien, comme s'il y avait un élément de paix dans la guerre ou du moins comme si la guerre ne devait jamais détruire ce fond de partage qui lie les combattants. Une guerre totale, une guerre d'anéantissement ou une guerre qui détruirait la possibilité même d'un partage ne laisserait plus de place à la paix. Si donc la paix doit être possible, il faut qu'il y ait dans la guerre une manière d'être *avec* l'autre et pas seulement contre lui.

[10] Waldenfels, Bernhard, op. cit., p. 231 (ma traduction).

Toutefois, cette référence à une communauté des combattants, si elle est une condition de la paix, ne suffit pas à en expliquer la possibilité. D'une part, elle privilégie la perspective d'un tiers neutre qui porte un regard extérieur sur la guerre en cours. Elle est donc sélective, oublie l'altérité ou l'étrangeté de chacun pour l'autre aussi bien dans la guerre que dans la paix. Elle ignore aussi le fait que seuls les survivants peuvent faire la paix, qu'il y a donc toujours entre ceux qui combattent et ceux qui font la paix la différence insurmontable de ceux qui n'ont pas survécu aux combats. S'il est donc vrai que la conclusion de la paix ne serait pas possible sans une certaine communauté des combattants, fût elle minimale, elle dépasse toujours et nécessairement cette communauté en tant qu'elle n'ignore ni l'altérité de l'autre ni l'absence de ceux qui ne sont plus là.

2) C'est pour comprendre ce dépassement que Bernhard Waldenfels propose une généalogie du contrat qui signifie en même temps une généalogie du droit et de la paix. Il souligne d'abord l'asymétrie temporelle du contrat qui consiste en ce qu'aucune des parties ne puisse attendre que l'autre ait rempli sa part du contrat pour remplir la sienne. Tout contrat suppose certes certains points communs entre les contractants, ne serait-ce que le partage d'une langue dans laquelle ils peuvent se comprendre et, le plus souvent, d'un système juridique qui règle la validité du contrat. Mais cela n'efface pas l'asymétrie qui lui est inhérente. En effet, si chacun des contractants exécutait immédiatement ce à quoi il s'engage, un contrat serait inutile. Si d'autre part aucun d'eux n'était prêt à accomplir sa part de ce à quoi tous deux s'engagent sans attendre que l'autre l'ait déjà fait, tout contrat resterait nécessairement lettre morte en raison de l'ajournement systématique de son accomplissement. Il faut donc que chacun soit prêt à remplir sa part du contrat sans contrepartie immédiate de la part de l'autre, ou du moins indépendamment de cette contrepartie, non pas par pure générosité ou grandeur d'âme, mais en raison de la promesse d'une contrepartie fixée dans le contrat.

Cela suppose premièrement que chacun se sente engagé par la parole donnée, c'est-à-dire par la promesse de remplir sa part du contrat. Cela suppose deuxièmement que chacun ait confiance en l'autre et dans le fait qu'il tiendra sa promesse, dans le fait qu'il se trouve, lui aussi, engagé par la parole donnée. Il y a donc une double asymétrie du contrat: premièrement, la parole donnée oblige celui qui la donne face à autrui, même s'il n'a pas la preuve qu'elle oblige également autrui. Deuxièmement, le rapport de chacun à l'accomplissement par l'autre de sa part du contrat est un rapport de confiance qui ne renvoie ni à une nécessité intrinsèque de l'action[11] ni à la

[11] On pourrait penser au contraire que plus rien ne force quelqu'un à remplir sa part du contrat dès lors qu'il a déjà obtenu de l'autre ce qu'il voulait. Le calcul rationnel qui

confiance que l'autre pourrait avoir en celui qui accorde sa confiance, car la confiance de l'autre n'est en aucune manière une raison pour nous de lui accorder la nôtre. Le fait que, dans le contrat, cette asymétrie soit réciproque, ne la supprime pas pour autant. Il la dédouble.

Une philosophie du contrat doit donc d'une part analyser la performativité propre de la promesse et la manière dont elle engage celui qui la profère. C'est ce que fait Thomas Hobbes de manière détaillée au chapitre XIV du *Léviathan*, plus de trois cents ans avant les réflexions de John Austin sur la performativité de certains actes de langage.[12] Elle doit d'autre part analyser les rapports de confiance et la manière dont ils créent un lien social orienté vers le futur, toujours en avance sur son accomplissement, toujours accompagné d'un risque, mais indispensable dans la mesure où sans lui, le contrat et donc la loi et la paix seraient impossibles. "La conclusion du contrat par lequel quelqu'un transmet son droit à l'autre se fait à crédit. Il mise certes sur la réciprocité, mais personne ne peut être sûr, après avoir satisfait au contrat, que l'autre fera la même chose. L'anticipation de la confiance ne se laisse pas entièrement compenser. […] Un contrat ne se réalise que par le fait que l'un prend les devants sur l'autre, que chacun donne avant de recevoir."[13]

Il est important de réaliser que si le contrat est la manière dont la paix arrive en temps de guerre, l'anticipation de la confiance ne repose pas sur un ordre pacifique déjà établi. Elle doit au contraire être possible même en état de guerre. Certes, encore plus qu'en temps de paix, la confiance va alors au-delà de la simple réalisation de sa possibilité. Elle dépasse le donné, anticipe le lien futur et contribue par là même à l'instaurer, fait événement. Mais il faut tout de même que cet événement soit possible.

Or Thomas Hobbes semble nier cette possibilité lorsqu'il écrit que "si une convention est conclue dans laquelle aucune des parties ne s'exécute tout de suite mais où chacun fait confiance à l'autre, dans l'état de simple nature qui est un état de guerre de chaque homme contre chaque homme, au moindre soupçon raisonnable, elle est nulle."[14] Car il semble qu'à l'état de nature un soupçon soit toujours raisonnable et bien fondé. Hobbes en conclut à la nécessité d'un pouvoir placé au-dessus des contractants et ayant le droit et la force d'imposer l'exécution du contrat. Il faut cependant noter que même à

---

pousse quelqu'un à respecter ses engagements dans l'espoir d'être considéré comme fiable par les autres et de pouvoir sur cette base s'engager dans d'autres contrats est d'un type tout différent de l'obligation qui résulte d'une parole donnée même s'il n'y a aucun avantage à s'y plier.

[12] Cf. John Austin, *How to do Things with Words* (1962), seconde édition, Oxford, Oxford University Press 1976.

[13] Waldenfels, Bernhard, op. cit., p. 248 (ma traduction).

[14] Hobbes, Thomas, Leviathan, op. cit., p. 89 (ma traduction).

l'état de nature, ce n'est pas la confiance qui doit être justifiée, mais la méfiance ou le soupçon. La parole donnée oblige, même à l'état de nature. Certes, cette obligation est trop faible pour s'imposer contre la force de certaines passions humaines.[15] Mais s'il n'y avait pas cet élément d'obligation lié au contrat et si la confiance n'était pas l'attitude appropriée face à cette obligation, tout contrat serait impossible.

De même donc que la paix serait impossible, selon Waldenfels, s'il n'y avait aucune communauté entre ceux qui sont en guerre, de même le contrat par lequel la paix peut être instaurée serait nul et non avenu si la confiance était impossible entre ceux qui sont appelés à faire la paix. C'est précisément ce qu'affirme Kant dans le sixième article préliminaire de son projet *Pour la paix perpétuelle*[16]: "Aucun État, en guerre avec un autre, ne doit se permettre des hostilités telles qu'elles doivent rendre impossible la confiance réciproque dans la paix à venir [...] Car il faut qu'il reste encore au cœur de la guerre une espèce de confiance dans la manière de penser de l'ennemi, sans quoi aucune paix ne pourrait être conclue".[17]

La généalogie du contrat que propose Waldenfels renvoie donc à ces deux facteurs complémentaires de la paix que sont la parole donnée et la confiance. Un contrat serait impossible sans eux. Il faut par conséquent que la guerre ne les exclue pas, car ils permettent de la dépasser même lorsqu'elle ne laisse voir que l'opposition de ceux qui se combattent. Il faut qu'il y ait *déjà* la possibilité de la promesse et de la confiance dans le temps de la guerre. C'est là le premier élément d'une anticipation de la paix dans la guerre. Mais la généalogie du contrat renvoie aussi au caractère préalable de l'engagement et de la promesse par rapport à leur accomplissement : ils ouvrent le présent au futur. Ce décalage temporel appartient à la logique du contrat et donc de la paix. Le "déjà" qui permet l'avènement de la paix en temps de guerre et l'avenir dans lequel elle se projette par la promesse sont la temporalité de la paix comme événement.

3) Parler de la conclusion de la paix comme d'un événement va toutefois encore plus loin que la simple description d'un décalage temporel ou de ce que Waldenfels appelle aussi une diachronie. Car un événement n'est jamais réductible à la simple coordination d'actions, fussent-elles le don d'une promesse ou de la confiance. Un événement n'est pas ce que quelqu'un fait, mais ce qui lui arrive, ce qui l'affecte. Il se produit comme quelque chose

---

[15] Hobbes distingue en effet entre les passions qui sont à l'origine de la guerre et celles qui, telles la peur de la mort, le désir de vivre bien et l'espoir que cela est possible, nous poussent à rechercher la paix.

[16] Kant, Immanuel: "Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf", in: *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 1*, Werkausgabe Band XI, éd. par Wilhelm Weischedel, Francfort s. Main, Suhrkamp 1977.

[17] Ibid., p. 200 (ma traduction).

d'extérieur à l'ordre des choses, en ce sens comme quelque chose d'extra-ordinnaire. "La paix ne tombe pas du ciel sans que nous y soyons pour rien, mais elle n'est pas non plus un état que les individus concernés peuvent occasionner par leurs propres actes, elle est plutôt quelque chose dans lequel les intéressés se font prendre, qui leur arrive par-delà tout agir, tout faire, toute parole intentionnelle, quelque chose qui leur est offert."[18]

Ni don du ciel ni pur produit de nos actes, la paix comme événement pourrait alors se comprendre comme le moment dans lequel l'autre ne se présente pas seulement à nous comme un ennemi, mais comme un appel qui vient interrompre la dynamique de la guerre, que cet appel soit explicite ou qu'il ne soit que la possibilité entrevue de la paix dans la rencontre de l'autre. En tant que tel, cet appel n'est pas encore une première parole de paix. Il nous atteint comme une interruption et la réponse qu'il éveille est elle aussi une césure de l'action plutôt qu'un acte de paix, à la limite entre passivité et activité : une pause, une hésitation, une attente. Dans cette césure, la réponse hésitante laisse et fait une place à l'autre dont l'appel l'affecte et auquel elle répond sans jamais pouvoir prendre entièrement à son compte l'initiative de cette réponse.

C'est à partir de cette interruption que peut se produire la conclusion de la paix dans un contrat, non seulement parce qu'elle aiguise notre sens de l'inattendu, mais surtout parce qu'elle permet de percevoir un lien qui, même s'il est rompu, se donne tout de même dans sa rupture comme *lien* rompu.[19] Le double événement de la parole donnée et de la confiance accordée porte la trace de cette interruption sans laquelle il n'aurait pu se réaliser, même si sa possibilité était déjà là en temps de guerre.

La paix est d'abord cet événement. Mais il faut aller plus loin, car une généalogie de la paix ne peut s'arrêter à l'événement de son institution. Elle doit permettre de comprendre comment la conclusion du contrat contribue à instaurer un état de paix qui aille au-delà de la simple interruption de la guerre, comment un cessez-le-feu peut faire place à une situation de paix.

Pour Waldenfels, passer de la paix comme événement à l'établissement d'un ordre pacifique nécessite le recours à la loi comprise comme une figure du tiers. La loi est d'une part ce qui établit, par sa validité générale au-delà des exigences chaque fois uniques de l'autre, une référence commune à ceux qui s'engagent dans un contrat. Elle confère d'autre part à celui-ci une force prescriptive d'un autre type que celle de la parole donnée ou de la confiance accordée. Waldenfels ne pense toutefois pas ici à une force coercitive telle que celle du Leviathan chez Hobbes, c'est-à-dire celle d'un pouvoir possédant le

[18] Waldenfels, Bernhard, op. cit., p. 250 (ma traduction).

[19] Cf. Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Francfort s. Main, Suhrkamp 2002, p. 220 f.; voir aussi tout le chapitre intitulé "pauses et césures", p. 215-222.

monopole de la violence légitime. La loi en tant que telle n'oblige pas par la menace d'une punition. Sa force est plutôt celle d'une voix généralisée exprimant une exigence et une attente envers ceux à qui elle s'adresse. Or cette voix ne se fait pas entendre de manière générale, indépendamment des exigences d'autrui qu'elle supporte ou conteste. Elle est précisément ce qui se joint aux exigences et aux attentes de l'autre et leur confère par là même la force de sa généralité. Waldenfels parle en ce sens de la co-exigence (*Mitanspruch*) de la loi.[20]

Dans le cadre d'une pensée du contrat, il faudrait donc concevoir la loi comme l'exigence généralisée de tous les contractants telle qu'elle se fait entendre dans la voix de chacun d'entre eux en tant que celle-ci exprime une exigence *légitime*, celle par exemple qui veut que sa confiance ne soit pas trompée. Rompre le contrat et abuser ainsi de la confiance d'autrui ne serait dès lors pas seulement une faute envers lui, mais une violation de la loi. L'état de paix serait en conséquence un état dans lequel l'événement du contrat ne disparaîtrait pas au profit d'un ordre légal positif, mais au contraire un état dans lequel l'ordre légal viendrait donner une légitimité aux exigences de chacun dans un contrat.

Une question se pose toutefois : si l'état de paix se comprend à partir d'un contrat qui lui-même présuppose la guerre, doit-on en conclure que tout état de paix renvoie d'une part à une guerre passée et d'autre part à l'événement d'un *premier* contrat qui viendrait l'interrompre? Ne peut-on penser la paix sans guerre et tout contrat remonte-t-il à un contrat de paix qui, sans encore bénéficier de l'ordre de la loi, en serait au contraire l'événement fondateur?

Bernhard Waldenfels n'est pas un penseur du fondement. Il comprend au contraire tout acte comme une réponse à ce qui nous affecte et que, par après, nous constituons comme ce à quoi nous répondons. Ce que nous faisons ou disons commence donc ailleurs sans pour autant que nous puissions comprendre cet ailleurs comme un fondement : il est ce d'où vient ce dont nous sommes affectés et il ne nous est donné que dans notre affection. De plus, ce n'est que dans notre réponse que nous le constituons comme ce à quoi nous répondons. Il y a ici une diachronie du commencement entre l'affect et la réponse que Waldenfels nomme diastase ou même diastase originaire (*Urdiastase*)[21] et qui interdit toute pensée du fondement. Le contrat de paix ne peut donc être considéré comme un tel fondement.

Il semble au contraire possible de comprendre l'état de paix comme un renouvellement constant du contrat. Chaque réponse à l'étranger, qu'il vienne de l'extérieur ou de l'intérieur de l'ordre politique, serait, en tant que sa venue porte en lui le germe de la violence ou de la guerre, l'occasion d'un

---

[20] Cf. Waldenfels, Bernhard, *Antwortregister*, Francfort s. Main, Suhrkamp 1994, p. 308 ff.

[21] Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, op. cit., p. 10 et passim.

renouvellement du contrat. Tout état de paix serait dès lors établi sur le fond d'une guerre possible dont il faudrait sans cesse sortir en réitérant le contrat de paix, en réinstaurant la paix. À l'inverse, tout contrat devrait être considéré non pas seulement comme un accord réciproque portant sur un objet à chaque fois différent, mais comme un renouvellement de l'ordre de paix. La temporalité de la paix ne serait pas ouverte une fois pour toutes par un contrat fondateur, mais serait une temporalité toujours renouvelée.

Que la guerre soit possible, c'est malheureusement là une expérience de tous les temps. La philosophie de Waldenfels permet, en transformant la philosophie hobbesienne du contrat, de penser une manière d'en sortir. Elle permet peut-être aussi de penser une manière de ne pas y rentrer.

Etica & Politica / Ethics & Politics, XIII, 2011, 1, pp. 67-85

Il tempo dell'ordine e il gioco dello sdoppiamento: i confini della normalizzazione in Bernhard Waldenfels

Francesca Dell'Orto
Università di Torino
Dipartimento di Filosofia
francesca.dellorto@gmail.com

Abstract

The question of order is problematical from two main points of view: the former concerning its origin and the latter dealing with the relation between order and its dialectic opposite, the disorder. Bernhard Waldenfels offers us valuable theoretical means to recast the conceptual galaxy of order and its epistemology: relating to the phenomenological lesson about the paradox of foundation and going into the investigation of "threshold" phenomenons, he suggests to overcome all the metaphysical dualisms in a *responsive* perspective. This means not only that it does not exist a cosmos set against the chaos (like the Greek cosmology conveys), but neither just relative orders, contractually established and inseparable from as many relative disorders (like Modern philosophy conceived). These conceptions forget the diachronic phase shift of ordering, reducing it to its description; in this way order becomes a totality, and from totality to totalitarianism or universalism is an even too short step. Rather, the responsive perspective means that ordering is a spurious foundation (*Stiftung*) and disorder is not another, outside, world. Both what exists having a certain consistence and what at the same time threatens that consistence belong inviolably to the same order, which is inviolable exactly because it is an unique order.

Keywords

Time, order, instituting, normalization.

Eine Kluft ist zwischen Nehmen und Geben;
und die kleinste Kluft ist am letzten
zu überbrücken
F. Nietzsche

Je ne décris pas l'être. Je décris le passage
M. de Montaigne

Le attuali antropologie filosofiche e filosofie sociali, pur nei loro svariati orientamenti, che vanno dal post-strutturalismo alle recenti teorie della complessità, hanno senz'altro trovato nella questione dell'*ordine* — questione peraltro affatto nuova, ma ereditata da tutta la tradizione del pensiero filosofico politico, almeno dalla modernità in poi — un tema privilegiato di indagine e di dibattito. Riassumendo all'estremo, gli aspetti più difficili e scivolosi di tale questione si concentrano inevitabilmente attorno alle domande sulla *formazione* dell'ordine e sulla natura del *rapporto* che quest'ultimo intrattiene con il suo contraltare dialettico, il *disordine*. La sequenza di queste due domande non è affatto casuale e, anzi, dalla risposta alla prima seguirà coerentemente una riconfigurazione in termini non dualistici della seconda, e una presa di posizione rispetto essa. A titolo di anticipazione suggerisco fin d'ora che un'adeguata riflessione sulla temporalità sia indispensabile, ma anche nella maggior parte dei casi sottovalutata, per affrontare il problema evitando le contraddizioni ereditate da quello che io considero uno strisciante, e talvolta inconsapevole, hegelismo di fondo (riaffiorante nel momento stesso in cui l'idea di ordine implica naturalisticamente quella di totalità), e dai presupposti più o meno espliciti di una filosofia della storia non sufficientemente legittimata e passata al setaccio della critica.

Uno dei maggiori pregi dell'opera di Waldenfels consiste, a mio avviso, proprio nell'aver saputo far propria — attraverso l'insegnamento di Merleau-Ponty e Levinas — la lezione husserliana sull'impostazione *genetica* della fenomenologia, anche quando essa sia messa alla prova su temi marcatamente antropologici e politici.

Per affrontare l'analisi della "formazione" dell'ordine Waldenfels fa riferimento alla nozione di *Stiftung,* mutuata dall'*Origine della geometria* di Husserl[1] e talvolta tradotta in italiano con "istituzione" (calco del francese di Merleau-Ponty "institution"), per marcare la distanza dal concetto classico di *Fundierung* e contemporaneamente complicarlo e arricchirlo di elementi dinamici e diacronici essenziali: essi sono infatti necessari per riuscire a tematizzare il senso delle costruzioni umane e della cultura secondo l'intreccio di tempo soggettivo e storia e, di conseguenza, per comprendere il senso dell'ordine alla luce di un processo di *normalizzazione* piuttosto che sotto la lente statica della "normalità". La sola scelta terminologica fa volutamente

[1] E. HUSSERL, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale* (Hua VI), Il Saggiatore, Milano 2008, p. 383. Per la precisione Husserl parla di *Ur-stiftung*.

riecheggiare, nel lettore che abbia familiarità con la dimensione lessicale e semantica della fenomenologia, l'idea di *sedimentazione* e di *rianimazione*, ovvero di un continuo rimando tra a priori formale e a priori materiale, tra presente e passato, che rende la descrizione della cosa, l'atteggiamento constativo, in ultima istanza insufficiente. Tenterò di far emergere come ogni riduzione del diacronico al sincronico si traduca in una riduzione dell'ordine ad una forma di totalizzazione (e quindi di totalitarismo) e di fondazionalismo (e quindi di fondamentalismo).

Non solo, ciò che riecheggia anche nella parola *Stiftung*, a marcarne tutta la distanza dalla concettualità legata alla fondazione, è il senso, già moderno, della *contingenza*.

> […] *Ordnung, die es gibt* und die auch anders sein könnte. Ordnungen haben eine kontingente Herkunft, die wir mit Husserl und Heidegger als *Stiftung* bezeichnen.[2]

Waldenfels fa notare come il momento inaugurale di qualsiasi ordine (e nel caso specifico che riguarda l'Europa esso è rintracciabile nell'esperienza della *polis* greca) abbia sempre un'ascrivibilità storica, una databilità empirica. Tuttavia, proprio in virtù della sua contingenza, ogni origine innesca quel particolare gioco temporale di "posterità a priori", riassunto da Derrida sotto la categoria di *traccia*, che la estromette dall'ordine da essa stessa dischiuso.[3]

---

[2] B. WALDENFELS, *Grenzen der Normalisierung*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2008, p. 262 (corsivi nel testo).

[3] Questa connessione tra contingenza e temporalità è dal mio punto di vista da ricondurre, nel suo livello più profondo, alla struttura originaria dell'*epoché*. Il fatto che il tempo si epocalizzi deriva dal fatto che il tempo ha un'origine accidentale, ovvero non a sua volta temporale. La temporalizzazione lascia così inevitabilmente un resto, una sospensione o un'*epoché* appunto, che nel rendere possibile ogni costituzione al contempo impedisce di chiuderne il cerchio. Questo rende ogni formazione di senso geneticamente ambigua e opaca e fa sì che quel senso, una volta costituito, sia passibile non soltanto di trasformazione, ma di ribaltamento nel suo (almeno apparente) contrario. Tale movimento, tuttavia, non è da confondersi con un movimento dialettico. A differenza della dialettica, infatti, qui la sintesi è passiva ed è a priori; inoltre l'alterità (dialetticamente, l'antitesi) non è una negazione proveniente dall'esterno, un ostacolo estrinseco, ma "comincia a casa propria" (vedi per esempio ID., *Verfremdung der Moderne. Phänomenologische Grenzgänge*, Wallstein, Göttingen 2001, p. 8; tr. it. a cura di F. Menga, *Estraniazione della modernità. Percorsi fenomenologici di confine*, Città Aperta, Troina (En) 2005, p. 16). A priori non ci sono opposizioni né dualismi, che sono invece tipici della metafisica e di quello che Husserl definisce "atteggiamento naturale".

La contingenza rimane fuori dall'ordine senza per questo corrispondere al disordine. Essa indica piuttosto quel *posto vuoto*[4] che non può essere a sua volta riempito dall'ordine.

> Das Ausser-ordentliche, das hier zutage tritt, gehört nicht einer himmlischen oder höllischen Hinterwelt an, es handelt sich um ein Fremdes dieser Welt, das wie alles Fremde auftritt, indem es deren Ordnungen stört und unterbricht. Singulär ist das, was sich im "Vergleichen des Unvergleichlichen" als Unvergleichliches erweist, und dies nicht etwa deshalb, weil das Leiden der Opfer ganz anders, ganz verschieden ist, sondern weil es "anders als Sein" ist, dem Raum der normalen Sauberkeit und Berechenbarkeit entrückt. Es findet niemals *seinen Ort* in der Welt, und es findet niemals *seinen Platz* in der Geschichte, die — anders als Hegel es in seiner *Phänomenologie des Geistes* (*Werke* 3, 492) verkündet — keineswegs alle Wunden heilt, ohne Narben zu hinterlassen.[5]

Altrimenti detto, ogni *Stiftung* è tale, ovvero in qualche modo fondatrice, nella misura in cui non è riducibile all'ordine che fonda, ma ne rimane esclusa e rimossa. Allo stesso tempo, e per la stessa ragione, occorre però sottolineare che la *Stiftung* è solo "in qualche modo" fondatrice poiché, sottraendosi all'ordine di senso che essa ha *pro-teticamente* aperto, preclude a quest'ultimo una garanzia di auto-legittimazione attraverso la metafisica ricognizione di determinate o determinabili condizioni di possibilità. La *Stiftung* sarebbe dunque una saturazione delle "aree sommerse della regolazione genetica" —

Fenomenologicamente, non esistono opposizioni o differenze specifiche, di ordine logico, che implicano un *medium* terzo per entrare in relazione (cfr. ID., *Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden 1*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1997, p. 21), ma solo differenze genetiche, ovvero in ultima analisi *differimenti*. Già Platone, nel *Sofista*, affronta questo problema confutando le posizioni di parmenidei e sofisti sul rapporto tra "essere" e "non essere": "Ogni volta che diciamo "non essere", a quanto pare, non diciamo qualcosa di contrario [ἐναντίον] all'essere, ma solo di diverso [ἕτερον]" (PLATONE, *Sofista*, 257b 3-4 e 258b 1-4). L'argomentazione platonica appare tanto più interessante se messa in relazione quanto viene detto nel *Fedro*: qui la questione, determinante per tutto il successivo sviluppo della filosofia, è quella del rapporto tra il "morto" e il "vivo" ed è argomentata, significativamente, a partire dalla memoria, che è un *pharmakon*. Il tempo è dunque questo *pharmakon* che dà unità al divenire e sostituisce la presenza con la rappresentazione, la quale, a sua volta, è sempre sostituzione, immagine, metafora. L'ordine abita in questa dimensione.

[4] Cfr. ID., *Grenzen der Normalisierung*, cit., p. 263.

[5] ID., *Schattenrisse der Moral*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2006, p. 188.

espressione che prendo a prestito da Paul Ricoeur[6] — che ci colloca già sempre nell'ordine, ovvero nel tempo del dopo, ovvero semplicemente nel tempo. La saturazione di quelle aree sommerse è anzi il tempo stesso, e come tale principio di ordine, cioè di forma e di senso. Se il fenomeno dell'ordine ha un'essenza genuinamente temporale è perché esso svela la performatività come legge di istituzione della realtà. Waldenfels insiste ripetutamente su questo punto mostrando l'inconsistenza delle alternative tra inclusione ed esclusione, proprietà ed estraneità, normalismo ed estremismo, universalismo e particolarismo.

Ho evocato poco fa l'idea di *protesi*, facendo implicitamente riferimento a un concetto cardine della riflessione di Bernard Stiegler;[7] Waldenfels preferisce parlare di *responsività*, ma credo che fra le due nozioni esista una contiguità semantica, e che il loro accostamento permetta di gettare reciprocamente luce sullo spessore temporale che in esse è implicato. La protesi, prometeicamente, è l'esteriorizzazione, il fatto che non c'è uomo prima della sua relazione transduttiva con l'inorganico (che da quel momento in poi diventerà "tecnica"). Protesi, alla lettera, significa "posto dinanzi", tanto nel senso spazializzante del "di fronte" quanto in quello temporalizzante dell'"in-anticipo", del "progetto". La responsività, levinassianamente, è il decentramento della costituzione del soggetto, è il fatto di cominciare altrove, l'esposizione permanente all'eversività di una domanda imprevedibile e impresentabile. In entrambi i casi c'è una mancanza che diventa eccesso, un meno che cambia di segno e diventa più. Tale "più" in un caso indica la proiezione sempre anticipante e mai riempita (*erfüllte*) e, nell'altro, l'anteriorità assoluta del passato mai stato presente, ma l'uno non può darsi senza l'altro: il passato, in quanto traccia estatica, non può che far segno verso il futuro, ma il futuro, in quanto vuoto di contenuto, non può che rimandare alla non originarietà del tempo.[8] Questa vita complessa, in cui passato e futuro si intrecciano in uno strettissimo doppio legame, corrisponde alla genesi dell'ordine, genesi che perciò informa e dà ragione solo nella misura

---

[6] P. RICOEUR, *Tempo e racconto I*, Jaca Book, Milano 1986, p. 100.

[7] Vedi per esempio *La technique et le temps I: La faute d'Épiméthée*, Galilée, Paris 1994, pp. 200-201: "La pro-thèse est ce qui est posé devant, c'est-à-dire ce qui est dehors, au-dehors de ce devant quoi cela est posé. Mais si ce qui est dehors constitue l'être même de ce au-dehors de quoi cela se trouve, alors cet être est *hors de lui*. L'être de l'homme est (d'être) hors de lui. Pour suppléer à la faute d'Épiméthée, Prométhée fait à l'homme le cadeau, ou le don, de le mettre hors de lui".

[8] Vedi ancora *ivi*, p. 241: "Pro-thèse signifie "posé-là-devant". La pro-théticité est l'être-déjà-là du monde, et donc *aussi* l'être déjà-là du passé".

in cui destabilizza e toglie ragione. Non esiste dunque il caos, come opposto dell'ordine, ma non esiste neppure l'ordine in quanto tale: esiste un ordine, che potrebbe anche essere diverso, e che si ramifica in vari ordini particolari. La vera minaccia all'ordine non è il disordine, ma un ordine altro, la cui possibilità è già da sempre inclusa in quell'origine mancante e superata, lasciata in sospeso (*epocheizzata*) dal mero accidente. Gli ordini sono un fatto di soglie epocali, di distanziamenti ritenzionali e protenzionali, di una temporalità spuria che non raggiunge mai la sincronizzazione. Ogni ordine è una composizione sintetica della distanza temporale; la sua contemporaneità a se stesso non si dà, a ben vedere, che al prezzo di delimitarsi continuamente attraverso i suoi scarti, prima fra tutti la propria genesi inautentica, immediatamente disconosciuti come tali. Nelle parole di Waldenfels ciò significa che non esiste affatto un'unica e generale *estraneità*, ma tante estraneità quante sono gli ordini. Ciascuna di queste estraneità particolari possiede lo spazio di una soglia, che si lascia inserire all'interno del rispettivo ordine solo scontando la pena di una *normalizzazione* (la quale può di volta in volta essere una economicizzazione, una medicalizzazione, una giuridificazione etc.) della vita. Qualunque ordine è circondato e minacciato dai suoi propri rifiuti, costantemente disconosciuti e interpretati come opposizioni estrinseche. Il problema è che, al contempo, l'ordine vive su di essi e su tale *méconnaissance*,[9] e non può farne a meno in virtù di quella che abbiamo chiamato *epoché* e del fatto che ogni morfogenesi implica una metastabilizzazione, ovvero il posizionamento del centro di equilibrio in un punto endogeno al sistema interessato. Un ordine puramente inclusivo, così come un ordine che vive sull'opposizione manichea rispetto ad altri ordini degradati a disordine, è sempre un'illusione – che si porta dietro il bisogno di sincronizzare il mondo – senza la quale l'ordine stesso non sussisterebbe, poiché non c'è ordine se non della totalità e nel presente.

[9] Facendo allusione all'idea di *méconnaissance* penso soprattutto al significato e al ruolo che essa assume nell'opera di René Girard e più in generale nella teoria mimetica. In breve, il meccanismo violento all'origine delle istituzioni umane, può auto-regolarsi proprio grazie alla *méconnaissance*, cioè al disconoscimento dell'omicidio sacrificale collettivo come tale. Essa è un elemento indispensabile per la felice risoluzione dei conflitti mimetici e, di conseguenza, per l'intera dimensione epistemologica e culturale dell'uomo. La *méconnaissance* è dunque una traduzione antropologica di ciò che, in termini fenomenologici, ho definito come *epoché*: il mondo, in quanto orizzonte della prassi e della conoscenza, è condizionato (nel senso di "reso possibile") dall'epocheizzazione (o dalla *méconnaissance*); dovendo cominciare epocheizziamo (o *disconosciamo*).

La contingenza radicale apre una frattura tra *ordo ordinans* e *ordo ordinatus*. L'ordine, in quanto risposta del proprio alla richiesta dell'estraneo non instaura mai una relazione simmetrica o reciproca, poiché lo sfasamento temporale porta alla luce il paradosso di quella che dovrebbe essere un'auto-inclusione: l'emergenza dell'ordine, essendo radicalmente contingente, precede ogni comparazione e non è essa stessa "ordinata". Tanto la fondazione o l'istituzione dell'ordine, quanto il suo mantenimento, non hanno infatti essi stessi luogo sul terreno dell'ordine medesimo, fatta eccezione soltanto per quella forma di ricorsività (*re-entry*) mediante cui l'ordine torna su se stesso rendendo possibile la datazione nel calendario e la localizzazione geografica sia di eventi di portata individuale, sia di eventi d'istituzione collettiva, come la fondazione di uno Stato. Ciò che lo Strutturalismo non ha compreso è che l'ordine viene di volta in volta non soltanto ripetuto, ma attualizzato, perché la ripetizione è in se stessa alterazione; la dimensione diacronica, cioè, non può mai essere riassorbita in quella sincronica senza produrre un appiattimento statico e totalizzante dell'ordine dato. Svincolare la validità delle circostanze contingenti dalla sua genesi comporta sempre un più o meno sofisticato fondamentalismo (reso immediatamente irriconoscibile dissimulando la vera provenienza dell'ordine con miti fittizi). E da ciò – come insegna Waldenfels – risulta un doppio gioco: si difende nel proprio l'universale e nell'universale il proprio. Il fondamentalismo, che si esprime nella forma del totalitarismo o dell'universalismo, consiste, da questo punto di vista, nella confusione o nella sovrapposizione di fenomeno e metodo, verità e apoditticità.[10] La *Stiftung* indica al contrario che non c'è deposito senza processo. Se è possibile parlare di ordine come di una categoria ontologica è perché esso in effetti è anche un precipitato che si cristallizza e si manifesta in oggetti culturali e sociali, i quali a loro volta retroagiscono sull'ordine condizionandone il divenire.[11] Ma non si può dimenticare che questi sono sempre dispositivi ritenzionali,[12] ovvero di ordinamento del tempo

[10] "Was gleichgemacht und gleich behandelt wird, ist nicht gleich, ausser man nimmt abermals für wahres Sein, was Methode ist" (B. WALDENFELS, *Grenzen der Normalisierung*, cit., p. 36).

[11] Tale cristallizzazione esercita in verità un grande fascino, poiché tende a coprire le fratture e gli interstizi abissali della realtà. Non si spiegherebbe altrimenti il la forza di seduzione che spesso accompagna gli ordinamenti totalitari.

[12] Seguendo Bernard Stiegler, ammettiamo che gli oggetti, *latu sensu* tecnici o tecnicamente connotati, debbano essere interpretati come altrettante "ritenzioni terziarie". Il riferimento è chiaramente Husserl e la sua distinzione tra ritenzioni e ricordi secondari. Stiegler sostiene che tale distinzione – descritta da Husserl come una vera e

e che, come dice Husserl a proposito degli *Zeitobjekte*, "contengono anche in sé l'estensione temporale".[13] Se gli oggetti sono ritenzioni, dunque, non sono statici, ma genetici, e l'ordine che essi producono non può mai essere osservato in sezione senza perdere di vista la performatività generalizzata, ma anche l'ultimativa ingiustificabilità, che regola l'istituirsi del reale.

> In der unvermeidlichen Selektivität und Exklusivität, die dem "so und nicht anders" jeglicher Ordnung anhaftet, liegt ein Moment des Gewaltsamen.[14]

Roberto Esposito riconosce tale momento nel *delinquere* originario (nel senso tecnico della mancanza e del difetto, ma anche in quello concreto del delitto, del sacrificio fondatore) su cui poggia la comunità:[15] il *munus* attraverso cui ogni individuo è inscritto nell'ordine della comunità è più simile all'esproprio e al debito che alla proprietà. Ne consegue che "se la comunità comporta delitto, l'unica possibilità di sopravvivenza individuale sta nel delitto della comunità",[16] ed è così che ogni ordine si configura come costruito sul *double bind* rispetto alla possibilità del proprio venir meno. La violenza e l'esclusione a cui anche Waldenfels fa riferimento non sono dunque forze contrarie all'ordine, ma piuttosto, *farmacologicamente*, la cifra di quel *défaut qu'il faut*,[17] quello stesso ordine guardato dalla prospettiva del meno, dello

---

propria opposizione (corrispondente a quella tra temporalità autentica e inautentica) – sia impossibile, poiché già da sempre mediata dall'intervento di una memoria "artificiale", depositata all'esterno del vivente. Questa sfera delle ritenzioni terziarie è una forma di selezione e riduzione della realtà, che funziona esattamente come l'ordine (e ne è in realtà costitutiva): essa formula criteri, originariamente contingenti, inautentici e opachi, che vanno via via complessificandosi nella loro sedimentazione e interazione e che, in questo modo, fissano ortoteticamente i confini e le discriminazioni interne al mondo. È cosi che si configura il passaggio dalla normalizzazione alla normalità, e dalla normalità alla normatività.

[13] E. HUSSERL, *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo* (Hua X), Franco Angeli, Milano 1998, p. 59 (traduzione leggermente modificata).

[14] B. WALDENFELS, *Schattenrisse der Moral*, cit., p. 191.

[15] Cfr. R. ESPOSITO, *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino 1998, p. XVI.

[16] *Ivi*, p. XXIII.

[17] L'espressione è ricorrente nell'opera di Bernard Stiegler e indica appunto l'ambiguità del *pharmakon*, che segnala al contempo di una mancanza e un eccesso: mancanza di origine ed eccesso di tempo. Ciò che segnala la mancanza è anche ciò che è necessario per colmarla, ma tale movimento non è mai un'*Aufhebung* che assicuri l'oltrepassamento del negativo; è

scarto e della *dépense* piuttosto che da quello della costruzione e della struttura formata.

> So wie es laut Merleau-Ponty Rationalität oder Sinn und laut Foucault Ordnung "gibt", ohne dass es *die* Vernunft, *den* Sinn oder *die* Ordnung gibt, *gibt es Gewaltsames*, das die Kehrseite jeder Ordnung bildet.[18]

Fenomenologicamente l'eteropsia non è affatto un semplice sostituto per un'autopsia carente, bensì questa è sempre contrassegnata da quella. Ogni ordine porta infatti con sé le prospettive attraverso cui accedere ad esso. Quel rovescio, quel risvolto della medaglia a cui allude Waldenfels, e che ha a che fare con la violenza, può per esempio essere letto come l'acquisita consapevolezza della "ragione della vittima", a cui soltanto il Cristianesimo, non senza far scaturire nuovi problemi, ci avrebbe permesso di accedere.

Il fatto che abbiamo sempre bisogno di testimoni e di testimonianze, così come di dispositivi mnemonici artificiali, e di riti, e di istituzioni, non deriva nietzscheanamente da una debolezza ontologica del soggetto,[19] e non è, almeno primariamente, la manifestazione di un'oscura volontà di controllo o di oppressione da parte del più forte, ma si inscrive nella farmacologia o, come direbbe Waldenfels, in quella *Zweierverbindung*,[20] dell'antropogenesi, che delimitando crea ordine e che nell'ordinare, ovvero nel dare senso, crea strutture da cui conseguono confini e discriminazioni.

---

invece uno *sdoppiamento* (anche Stiegler parla di *rédoublement*, vedi *op. cit.* pp. 238-242) simile a quello illustrato da Foucault in *Le parole e le cose*, dove al superamento dell'alienazione si sostituisce una costante ri-estraniazione (cfr. B. WALDENFELS, *Verfremdung der Moderne*, cit., p. 20; tr. it. p. 27): quanto più si procede nella delimitazione dell'identità raddoppiando lo stesso nel gioco delle sostituzioni e delle rappresentazioni, tanto più l'estraneità, messa fra parentesi, viene a costituire quel supplemento senza il quale l'ordine identitario non sarebbe visibile come tale e anzi, a rigore, nulla sarebbe visibile. Vediamo sempre con gli occhi dell'altro così come parliamo la lingua dell'altro, e questo non per insufficienza dell'io, ma perché l'io stesso è il prodotto di tale costituzione eteronoma.

[18] ID., *Schattenrisse der Moral*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2006, p. 191 (corsivi nel testo).

[19] Questo punto è stato senz'altro ben compreso da Maurizio Ferraris con la sua teoria della *documentalità*, la quale considera il lasciar tracce non solo inevitabile, ma *necessario*, pena il non esser "niente nessuno in nessun luogo mai".

[20] B. WALDENFELS, *Topographie des Fremden*, cit., p. 115.

> Orders do not merely have boundaries, ordering processes create boundaries.[21]

I processi di ordinamento costruiscono strutture identitarie nella forma dell'*ipse* e non dell'*idem*: l'identità, cioè, si dice nella diatesi media e non in quella riflessiva, dove l'alterità le può essere commisurata a partire da un termine terzo. Nella concezione moderna dell'ordine la sovrapposizione tra le due forme ha giocato un ruolo determinante. La fenomenologia, e più di recente, benché animate da tutt'altro spirito, le teorie della complessità applicate alle scienze umane, tentano di elaborare (con esiti non sempre soddisfacenti) un'epistemologia adatta a comprendere l'emergenza dell'ordine come fenomeno *grenzgängerisch* e *doppelgängerisch*.

La differenza sessuale, la differenza tra bambino e adulto, le differenze di classe, di professione e cultura (tutti esempi portati dallo stesso Waldenfels) non sono intellegibili finché si rimane all'interno del paradigma dialettico *idem*/*alter*, mentre acquistano senso nella prospettiva dell'*ipse*, cioè di una differenza operativa o, ancora meglio, di una "differenza responsiva", in ogni caso sempre unilaterale. Sinteticamente, Waldenfels si esprime in questi termini:

> Gibt es eine "responsive Differenz" zwischen dem, *was* wir antworten, und dem, *worauf* wir antworten.[22]

Le differenze non dialettiche sono differenze autopoietiche. Waldenfels le riassume sotto il nome di *estraneità* (*Fremdheit*). Uomo e donna non sono diversi rispetto ad un terzo genere neutro in rapporto al quale misurare le differenze; allo stesso modo la differenza tra bambino e adulto non è compresa a partire da un terzo essere senza età, e la differenza tra europei e asiatici, per fare un esempio, non emerge dal confronto con un criterio transculturale. L'inganno dell'univeralismo – sia detto per inciso – è di rendere l'ipseità e la terzietà interscambiabili. Le differenze autopoietiche istituiscono esse stesse il criterio, il discrimine, tratteggiando così confini sempre provvisori di normalizzazione: dentro/fuori, sano/malato, innocente/criminale e, in generale, normalità/anomalia. Waldenfels parlerebbe

[21] ID., "The Boundaries of Orders", in *Philosophica* 73 (2004) p. 71. Anche in *Ordnung im Zwielicht* (Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1987) si legge: "Ordnungen, die durch Selektion und Exklusion entstehen, produzieren ihre Grenzen mit" (p. 87).
[22] ID., *Grenzen der Normalisierung*, cit., p. 66.

a questo proposito di un'*Ordnung ohne Ordner* (κόσμος senza κοσμήτωρ)[23]. Da ciò derivano due conseguenze fondamentali, a seconda che si osservi il fenomeno sotto il rispetto del margine stesso o sotto quello dell'emarginato.

Nel primo caso si riscontra quanto ho già in precedenza sottolineato: si osserva infatti come l'atto di tracciare il confine sia in se stesso invisibile, collocato in un punto-zero precedente allo spazio creato dal confine medesimo, illegittimato da quest'ultimo. La genesi del confine è tale che comporta immancabilmente la sua *autoritrazione* affinché il confine possa assolvere il suo compito "cosmopoietico". La costruzione fuorviante della frase non deve far pensare che vi sia in gioco un qualche finalismo o una qualche necessità. L'ordine è un fenomeno per così dire "eterogenetico", ma senza eterogenesi l'uomo non sarebbe affatto, poiché essa è costitutiva e creatrice. Dunque per l'uomo, il quale pone la questione dell'ordine, l'ordine stesso è in effetti il luogo da cui egli parla, la "norma", che non a caso svela la propria intima arbitrarietà e infondatezza nel momento in cui viene infranta.[24] La crisi, così, è una sorta di rimozione dell'autorimozione che disvela la non adeguatezza, la non commisurabilità, di genesi e risultato.

> Fragen wir uns, wie Krise und Entwicklung zusammengehen und welche Rolle die Krise innerhalb einer Entwicklungslogik spielt, so zeigt sich, dass der Gehalt des Entwicklungsbegriffs ausserordentlich fliessend ist.[25]

Nel secondo caso l'autopoiesi della differenza diventa unilateralità e fa sì che il riferimento all'estraneo consista immediatamente nella sua *ritrazione* rispetto al proprio. Il "qui e ora" irriducibile, che si definisce autoricorsivamente secondo la modalità appena suggerita, si distingue dal resto dello spazio e del tempo sia come parte della distinzione sia, insieme, come punto in cui la distinzione stessa opera: ciò significa che il soggetto della distinzione è sempre da una parte, dalla sua parte, e lo straniero dall'altra. Questa asimmetria, che si raddoppia e si ripropone ad ogni livello successivo

---

[23] ID., *Ordnung im Zwielicht*, cit., p. 114.

[24] Proseguendo il confronto con Bernard Stiegler faccio notare, a titolo di spunto, che l'"eterogenesi dell'ordine" può secondo me trovare un equivalente più concreto nella sua *epifilogenesi* (*op. cit.*, pp. 175-177), la quale trova nella tecnica il proprio sostrato empirico ed epocale. E non a caso la tecnica, a partire dalla scrittura, è ciò che *ortonomizza* l'esperienza, permettendo così di fissarne la norma.

[25] B. WALDENFELS, *Grenzen der Normalisierung*, cit., p. 73.

di *Stiftung*, dal più elementare al più complesso, non conduce infine – ricorda Waldenfels – ad alcuna simmetria. La percezione dell'ordine, dunque, non corrisponde in realtà ad alcun equilibrio e ad alcuna reciprocità.[26] Il *syn-* della simmetria implicherebbe infatti la possibilità che il proprio e l'estraneo occupino lo stesso punto di vista o rivestano ruoli interscambiabili.

Ora, la scoperta più sorprendente, e che storicamente ha coinciso con la cosiddetta post-modernità, si ha però considerando, come l'opera di Waldenfels si propone di fare, i due casi nella loro compenetrazione: l'estraneo si manifesta nel proprio, in tutti quegli auto-sdoppiamenti che il proprio comporta e in cui si ritrae. Il corpo e i sensi sono emblematici di questa ambiguità, che si esprime nella complicità di essere e avere, fungere e tematizzare, dove il primo termine si ritrae appunto in favore del secondo, così come l'occhio vedente, nel vedere, non vede se stesso.[27]

Il post-moderno ha compreso – direi anche tragicamente – che l'ordine che si auto-confina è un ordine che si auto-eccede, e questo nella misura in cui deve sdoppiarsi in operativo e descrittivo, *ordo ordinans* e *ordo ordinatus*, il primo dei quali è sempre illegittimo:[28] la constatazione incontrovertibile del fatto che "c'è ordine" o "ci sono ordini" implica determinate possibilità, vincoli e divieti, ma la creazione dell'ordine stesso è a sua volta strettamente parlando impossibile, poiché eccedente. Questo non significa tuttavia che non accada. Nel paradigma responsivo

---

[26] Non nascondo una nota di polemica nei confronti del biologismo e dell'economicismo diffusi nell'antropologia filosofica e nella filosofia sociale. Biologia ed economia, pur meritevoli di pensare in termini dinamici e "complessi", restano a mio avviso imprigionati nell'idea naturalistica e metafisica di *totalità* e, malgrado i correttivi, in quelle correlate di equilibrio (omeostasi) e reciprocità (scambio). Mi pare infatti che in esse permanga l'opposizione di parte e tutto, la quale a sua volta presuppone un ordine complessivo al cui interno si distinguono differenze binarie.

[27] Su questo punto rimando a ID., *Sinnesschwellen. Studien zur Phänomenologie des Fremden 3*, pp. 16-52.

[28] Come ho accennato poco sopra, una delle interpretazioni più convincenti per pensare la progressiva erosione dei dispositivi moderni di fondazione dell'ordine è legata al ruolo storico del Cristianesimo: secondo René Girard e, dopo di lui, Gianni Vattimo, il Cristianesimo avrebbe infatti permesso di sviluppare quella sensibilità alla vittima che scardina le strutture sacrificali dell'ordinamento sociale, riconosciute come inevitabilmente violente. La *caritas* è la risposta all'arbitrarietà del discrimine. Un passo ulteriore in questa direzione porta però a constatare – cosa che Vattimo non fa, ma Girard più lucidamente sì – che senza ordini l'uomo non sarebbe, e che il loro svuotamento finisce per avere effetti tanto violenti e distruttivi quanto la loro totalizzazione.

> Fragen oder Antworten sind als solche weder wahr noch falsch, so wie eine Gabe als Gabe weder berechtigt ist noch unberechtigt.[29]

La risposta come tale non è né vera né falsa perché non si sottomette essa stessa al criterio che origina. Rispondere significa così che nel cuore dell'esperienza irrompe un momento di incondizionalità fattuale. A rigore, quindi, accade solo l'impossibile. Similmente a quanto Bergson aveva acutamente intuito a proposito della guerra, ogni creazione è sempre allo stesso tempo "probabile e impossibile". Parafrasando il Valéry di *Regards sur le monde actuel*, si potrebbe dire che come "l'histoire alimente l'histoire"[30] così "l'ordine alimenta l'ordine", e che la realtà dell'ordine sta nel prender parte all'ordine stesso: questo *feedback*, che funziona nella forma di una retroattività *sui generis*, non funziona però nella forma della ragion sufficiente. Detto altrimenti, esso funziona in maniera distopica e "disorientante": il gioco epocale del tempo, la *Zeitverschiebung* – che è anche sempre immediatamente un'*Ortsverschiebung* – tra il *was* e il *worauf* del rispondere, fa sì che l'ordine non sia possibile se non possibilizzandosi. Non c'è passaggio dalla possibilità alla realtà per intervento di determinate condizioni a priori; c'è invece il passaggio non mediatizzabile, assolutamente opaco e "sregolato", dall'impossibilità alla realtà.

Ogni *Stiftung*

> und jede Erfindung, die neue Modelle ins Spiel bringt, überschreitet eine bestimmte Schwelle der Normalität. Modelle und Paradigmen, die weder *vor der Erfahrung* auftreten noch *aus der Erfahrung* stammen, entstehen gleichzeitig *mit der Erfahrung*, wann immer neue Möglichkeitsfelder eröffnet werden oder neue Wahrheiten und Ziele hervortreten.[31]

La fatalità della contingenza che colpisce la *Stiftung* si riflette nell'incapacità della filosofia di restituire una storia trascendentale degli

---

[29] B. WALDENFELS, *Grenzen der Normalisierung*, cit., p. 80.

[30] P. VALERY, *Regards sur le monde actuel*, Gallimard, Paris 1988, p. 15.

[31] B. WALDENFELS, *Grenzen der Normalisierung*, cit., pp. 63-64. Waldenfels si richiama qui implicitamente a Foucault, che in *Le parole e le cose* così si esprime per descrive la dinamica di ciò che egli definisce il *quasi-trascendentale*.

ordini, neppure qualora si sforzi di considerarli come sistemi *non lineari*[32] secondo le suggestioni provenienti dalle teorie della complessità. Un tale tentativo sortirebbe infatti, dal mio punto di vista, un paradosso simile a quello raccontato da Borges nel famoso racconto *Del rigore della scienza*. Anche in questo caso, seppur a fronte di una descrittività raffinata e precisissima, non si renderebbe conto del piano performativo ed epocale, e la vita dell'ordine sarebbe sincronizzata, degradata al rigore funereo di una totalità in cui riemerge la volontà di trasparenza. Essa, schiacciando l'*énonciation* sull'*énoncé*, riconferma infine il privilegio dell'atteggiamento teoretico, a discapito dell'istanza critica che si colloca al contrario nell'opacità degli scarti temporali e nell'unilateralità che ne consegue.

> Wer eines erlernt, verlernt anderes. Dieses Verlernen lässt sich nur teilweise wettmachen, weil keine Ordnung die Kontingenz des "So und nicht anders" je überwindet.[33]

Formare è sempre al tempo stesso una deformazione delle formazioni. Una prima parola e un primo gesto sono impossibili tanto quanto un'ultima parola e un ultimo gesto. Un assoluto o eterno presente, il quale esaurirebbe in sé ogni ulteriorità di senso ed evento, è per Waldenfels uno di quei

---

[32] Nel gergo tecnico un sistema è *non lineare* se non può essere scomposto in una serie di sotto-sistemi, o sotto-elementi, indipendenti l'uno dall'altro. Nel sistema vivente umano, per esempio, la coscienza è un'emergenza non spiegabile attraverso la mera interazione tra neuroni, cioè non è spiegabile in termini *lineari*. Da un punto di vista epistemologico, quindi, la complessità è radicalmente anti-riduzionista. A proposito di teorie complesse – ed è questo il motivo per cui mi riferisco ad esse – Niklas Luhmann, teorico dei sistemi sociali autopoietici e autoreferenziali, è uno degli interlocutori costanti di Waldenfels. Già nella fenomenologia husserliana il senso può essere rappresentato come un eccesso di rinvii che partono dal nucleo dell'attualità dell'*Erleben* intenzionale e conducono ad orizzonti non passibili di riempimento, in modo tale che ogni *Erleben* attuale deve selezionare protenzionalmente quale senso è inteso successivamente. Anche l'ermeneutica ha scoperto intrecci ricorsivi che riportano l'interprete a se stesso, disvelandogli la sua imprescindibile implicazione con l'interpretato e – direbbe Luhmann – la *doppia contingenza* che li lega ("doppia" in quanto sia *ex parte subiecti* che *ex parte obiecti*). La differenza, però, fra queste impostazioni e quella della complessità consiste nel fatto che la teoria del senso prende le mosse dalla distinzione fra attualità e possibilità, mentre la teoria della complessità è basata sulla distinzione fra elemento e relazione. Ed è proprio questo slittamento non solo terminologico, ma sostanziale, che tradisce, a mio parere, una caduta nel naturalismo.

[33] B. WALDENFELS, *Sinnesschwellen*, cit., p. 184.

"fantasmi degli ordini tradizionali che negano la propria origine".[34] Non vedere l'eccesso e l'eccezione dell'origine significa non vedere che il cerchio del mondo non si chiude. La fine non sarà a un momento dato, perché non sarà un presente.

Si può ricapitolare quanto emerso finora ripercorrendo brevemente la storia dell'epistemologia dell'ordine. I Greci hanno formulato la prima concezione di ordine, sotto il nome di *kosmos*, che corrisponde ad un tutto senza un fuori (*Gesamtordnung*). La sua unica alternativa è l'infinito informe e "cattivo" dell'*apeiron*. Il cosmo è onnicomprensivo ed intrinsecamente razionale, si basa cioè sul presupposto tacito che il luogo nel quale la totalità *come totalità* (*als Ganzes*) si manifesta sia pensato come *interno alla totalità* (*innerhalb des Ganzen*) stessa. Questa è la condizione necessaria per poter pensare un ordine senza fratture: in questo modo l'ordine fa apparire se stesso come se stesso nella misura in cui riesce a fare di tutte le sue condizionalità momenti necessari di sé. Ne consegue una concezione della *psyche* come specchio che si conforma, si adegua mimeticamente a leggi cosmologiche, le quali a loro volta non sono da imporre, ma semplicemente da scoprire (basti pensare al senso dell'*aletheia*).[35] L'ordine assoluto e totale che contraddistingue il pensare greco per essenze viene incrinato nella modernità – complici il Cristianesimo e lo sviluppo scientifico – per due ragioni principali: innanzitutto la scoperta di un sé (*ipse*) che dice "io" prima di definirsi e obiettivarsi in un soggetto, e secondariamente la scoperta di una contingenza radicale che si annida nell'ordine e nella sua stessa possibilità. La ricognizione della sfera fungente del sé, che passa primariamente dal corpo e dalla percezione, va di pari passo – anche se l'andatura indecisa che caratterizza l'ambivalenza *critica* del cosiddetto "progetto della modernità" – con la sua estromissione tanto dal mondo meramente naturale quanto da quello meramente sociale, ovvero con l'incisione di una crepa tra essi. Per quanto riguarda la contingenza, essa implica, come si è visto, la moltiplicazione degli ordini potenziali e la consapevolezza della loro possibile degenerazione in disordine. Conformemente a quanto ha rimarcato di recente

[34] Cfr. ID., "The Boundaries of Orders", cit., p. 83.

[35] Cfr. ID., *Ordnung im Zwielicht*, cit., pp. 94 e segg., e *Verfremdung der Moderne*, cit., p. 13 (tr. it. p. 21). La metafora dello specchio, e l'idea di corrispondenza che contiene, lascia tuttavia emergere ai nostri occhi di post- o tardi moderni un'aporia relativa alla *rappresentazione*, irrimediabilmente oscillante tra a priori formale e a priori materiale. Tale aporia, se esplicitata fino in fondo, mostra esattamente l'impossibilità di chiusura dell'ordine.

Roberto Esposito, infatti, la filosofia moderna nasce dall'esigenza di definire un ordine alternativo al disordine e al caos naturale. In particolare la filosofia italiana, con Bruno e Machiavelli (forse primo pensatore "complesso" della nostra storia), concepisce l'ordine a partire da e attraverso il conflitto. Esso non soltanto è inevitabile, ma produttivo di potenza, a tal punto che, in sua assenza, l'ordine politico finisce per sgretolarsi e deperire.[36] In mancanza di ragioni sufficienti a carattere teologico o cosmologico non resta che la forza.

> Das moderne Subjekt stellt sich als ein Subjekt dar, das seinen Platz sucht und nicht schon hat und so nicht länger als Statthalter einer einzigen homogenen Vernunft auftreten kann. Robert Musil entwickelt ein deutliches Gespür für diese zwielichtige Lage, wenn er seinem Helden eine gewisse "Unberechenbarkeit" zubilligt (1978, S. 17) und ein "Gefühl unzureichender Gründe" (S. 35) [...][37]

Con le parole di Musil ci si avvicina però già alla fine, o quantomeno a una trasformazione (non entrerò ora nel merito della questione), di quella modernità che non aveva saputo, o forse potuto, prendere sul serio tutte le conseguenze della non-esaustività e non-unicità dell'ordine. Essa, partendo dalle due fondamentali scoperte appena ricordate, rimase vittima del dilemma tra proprio ed universale: partendo dalla contingenza, cioè in ultima analisi partendo dal sé, spera tuttavia di raggiungere una ragione e un ordine conclusivi. L'ordine non è più il fatto naturale in cui l'uomo è già sempre inserito, ma assume la forma di un contratto; esso diventa struttura regolare e normalità che si erige a normatività (*Grundordnung*). In questo modo si tenta ottimisticamente di salvare la totalità insieme all'individuo, legandoli in quella "grossa catena dell'essere"[38] che è l'utopia della modernità.

---

[36] Cfr. R. ESPOSITO, *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*, Einaudi, Torino 2010.

[37] B. WALDENFELS, *Verfremdung der Moderne*, cit., p. 19; tr. it. p. 26: "Il soggetto moderno si presenta come un soggetto che cerca il suo posto, non possedendolo già da prima, e che in tal modo non può più entrare in scena come luogotenente di un'unica e omogenea ragione. Robert Musil sviluppa un chiaro sentore di questa situazione di penombra nel momento in cui accorda al suo eroe una certa "imprevedibilità" e mette in conto una "sensazione di ragioni insufficienti"".

[38] Espressione di Arthur O. Lovejoy (*Die grosse Kette der Wesen. Geschichte eines Gedankens*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1985), ripresa da ID., *Ordnung im Zwielicht*, cit., p. 223 e *Verfremdung der Moderne*, cit., p. 20.

La filosofia del Novecento si caratterizza forse, se mi è concessa una certa approssimazione, per l'oscillazione fra questi due modelli di ordine, quello greco e quello moderno, ricorrendo di volta in volta all'uno per colmare le incongruenze dell'altro. Come mette in luce Waldenfels, da un lato l'idea di orizzonte universale — dove il proprio invade l'estraneo fino a fondersi con esso — mira alla totalità, dall'altro la ricerca di una struttura regolare e della normalità — tese a garantire un'"ortologia" dell'esperienza[39] — rimandano a condizioni marginali invarianti, ovvero all'esigenza di stabilire i confini di un determinato ordine. Ma questo non fa che svelare, per primo a Husserl, l'inesorabile contaminazione tra fondazione e conservazione. È tale contaminazione che, nel consueto gioco dello scostamento fra somma delle parti e intero, condizioni di possibilità ed eventi, più che rinvenire o costruire margini nella realtà "marginalizza" la realtà stessa, facendo di ogni istituzione, invece di un punto di riferimento fondante, il luogo di una continua contestazione. Il margine, nel momento in cui non è più legittimato a marginare, cioè a istituire discrimini, marginalizza, ovvero rende la realtà "marginale", un immenso spazio di movimento, di aggiunta o modifica del dato. Il margine è l'*epoché* del tempo.

> Die Zeit, die niemals rekursiv ist, schlägt eine Bresche in alle ökonomischen Kalküle und juridischen Regelungen.[40]

Così, ad esempio, il luogo del potere, che è il polo simbolico e istituzionale della società, è diventato un luogo vuoto. Questo non perché il potere non appartenga a nessuno *di noi*, componenti della società, ma perché la società non è più rappresentabile in forma di comunità (ovvero di totalità).[41] Tale conclusione permette di comprendere importanti sfumature della dinamica descritta da Roberto Esposito a proposito delle crisi autoimmunitarie della società. La parabola immunitaria della modernità, tesa a liberarsi di quell'elemento espropriante fondatore situato nel *cum-* della *cum*munitas, non è in realtà una spinta contraddittoria a questa, l'insegnamento cristiano rafforzatosi contro quello pagano, l'io contro il noi. O meglio, è certo tutte queste cose, ma, senza antitesi, geneticamente e ambiguamente. Tanto è vero

---

[39] Cfr. E. HUSSERL, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass 1, 1905-1920* (Hua XIII), Nijhoff, Den Haag 1973, pp. 377 e segg.
[40] B. WALDENFELS, *Schattenrisse der Moral*, cit., p. 310.
[41] Cfr. ID., *Verfremdung der Moderne*, cit., p. 154 (tr. it. p. 142). Waldenfels ha qui in mente C. LEFORT, *Essais sur le politique. XIXème-XXème siècle*, Seuil, Paris 1986.

che il minaccioso spettro di una comunità estraniante non è negato e superato, ma ritorna, in maniera più subdola, in quelle che, volendo seguire il lessico di Esposito, potremmo chiamare catastrofi autoimmunitarie, dove per distruggere la comunità si finisce per distruggere di nuovo l'individuo. L'universalismo, il capitalismo globalizzato, sono in fondo la prova di ciò, del fatto che il liberalismo e l'individualismo esasperati non producono che un inclusivismo più opprimente, in cui la libertà e l'individuo vengono di continuo sacrificati. La globalizzazione, così, è una forma di ordine che si auto-alimenta minimizzando ideologicamente le divergenze fra proprio ed estraneo fino all'indifferenza. Ma

> die Suche nach einer "neue Mitte" läuft stets auf die Bestätigung der Normalität hinaus, also auf eine Verstärkung der gängigen Ausschluss-verfahren.[42]

Il paradosso dell'inclusivismo assoluto si palesa significativamente nella figura dello "scarto", messa a tema tanto efficacemente da Zygmunt Bauman. Una società che si auto-proclama globale vive in realtà sulla ininterrotta produzione di rifiuti, anche e soprattutto umani, e i due aspetti non sono contraddittori, ma, al contrario, si tengono strettamente, poiché inclusione non significa applicazione del diritto di uguaglianza.

Se dunque, seguendo Waldenfels, è possibile definire come totalitario ogni regime che predichi autisticamente se stesso di se stesso e che, così facendo, pervenga a quella saturazione, auspicata da Nietzsche, della fessura tra *Nehmen* e *Geben*,[43] tanto l'universalismo quanto il particolarismo, tanto il normalismo quanto l'estremismo, passando per l'idea di un tutto descrivibile, contengono in sé il totalitarismo come possibilità propria. La globalizzazione è l'esito distopico di un normalismo utopico, ma l'alternativa al normalismo non consiste nel passare dall'ordinario allo straordinario, dalla norma all'eccezione, bensì nel far fungere l'ordine stesso come differenza, nel

---

[42] *Ivi*., pp. 155-156; tr. it. p. 143: "La ricerca di una "nuova medietà" sfocia, invece, sempre nella conferma della normalità; dunque, in un rafforzamento dei processi di esclusione correnti".

[43] Faccio riferimento all'esortazione di Zarathustra che fa da esergo al mio articolo (F. NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen* (Werke, Abt. VI/1), Gruyter, Berlin 1967, p. 133).

permettergli di sdoppiarsi temporalmente e nell'assicurargli una distanza da se stesso.[44]

[44] Cfr. *ivi.*, p. 152 (tr. it. p. 140).

Etica & Politica / Ethics & Politics, XIII, 2011, 1, pp. 86-98

Fenomenología y antropología de la corporalidad en Bernhard Waldenfels

Xavier Escribano
Universitat Internacional de Catalunya
Departament d'Humanitats
xescriba@cir.uic.es

ABSTRACT
After describing briefly some features of the phenomenology and anthropology of embodiment, this paper attempts to demonstrate the existence of an interesting point of covergence between a phenomenology of embodiment as studied and developed by Bernhard Waldenfels in a very broad range of works and the proposals from some representatives of contemporary cultural anthropology, who consider embodiment the existential ground of the culture and the self. Between biologicistic naturalism and constructivistic representationism, it is possible to provide a phenomenological analysis of the embodiment that restores its funtion of mediating between nature and culture and wich does not deny either of these two elements nor their mutual intertwining.

KEYWORDS
Corporeality, nature, culture, anthropology.

1. *Fenomenología de la corporalidad*

La fenomenología de la corporalidad (*Phänomenologie der Leiblichkeit*) ha constituido no sólo una de las líneas prioritarias de investigación del renombrado filósofo Bernhard Waldenfels, sino también una temática recurrente en su dilatada carrera de docente universitario, como bien atestigua el interesante volumen *Das leibliche Selbst*[1], que recoge las lecciones dictadas por el autor en Bochum en el semestre de invierno de 1996/97.

La atención preferente a la obra del filósofo francés Maurice Merleau-Ponty (1908-1961), como se pone de manifiesto en múltiples textos y publicaciones a lo largo de su extenso periplo como investigador[2], atestigua también sin duda el lugar preeminente que la temática del *sujet incarné* y de la *chair* –sobre la que

[1] B. Waldenfels, *Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*, Suhrkamp, Frankfurt, 2000.

[2] Desde el temprano artículo "Das Problem der Leiblichkeit bei Merleau-Ponty", *Philosophisches Jahrbuchk*, 75 Halbband II, (1968), pp. 347-365, hasta el mucho más reciente estudio "Bildhaftes Sehen. Merleau-Ponty auf den Spuren der Malerei", en: A. Kapust, B. Waldenfels (Hg.), *Kunst. Bild. Wahrnehmung. Blick. Merleau-Ponty zum Hundertsten*, Fink, München, 2009, por citar dos ejemplos entre otros muy numerosos textos.

pivota todo el pensamiento del filósofo francés– ocupa en el íntimo desarrollo y en el despliegue del pensamiento del profesor Waldenfels.

En efecto, el fenómeno de la corporalidad no constituye únicamente un asunto particular, sobre el que se puede aplicar el pensamiento y llevar a cabo un análisis con toda sutileza y rigor, sino que –como se afirma en las primeras páginas de *Das leibliche Selbst*– se trata de un fenómeno fundamental (*Grundphänomen*), siempre implicado en la constitución de otros fenómenos, una de las condiciones fundamentales del pensar mismo, "la perspectiva de todas las perspectivas"[3], desde la cual se abre el ser humano a la experiencia y a sus relaciones con el mundo, con los otros y consigo mismo. En este sentido le corresponde a la corporalidad un lugar central e inexcusable en toda teoría fenomenológica de la racionalidad o del sujeto.

Heredero y, a la vez, continuador de la tradición fenomenológica, que él mismo ha estudiado con profunda sutileza y vasta erudición, Bernhard Waldenfels aborda la fenomenología de la corporalidad en el marco mucho más general de la revisión de las antinomias que han atenazado el pensamiento moderno (sujeto-objeto, cuerpo-espíritu, interior-exterior, etc.) y de la propuesta de un nuevo modelo de racionalidad, que no sea ni una reedición de la razón ilustrada, ni desemboque en una disolución de la razón bajo las diferentes formas de irracionalismo.

Ciertamente, la importancia de la idea de una subjetividad anclada o enraizada en su existencia encarnada como llave maestra para la elaboración de un nuevo modelo de racionalidad en el pensamiento contemporáneo no es una preocupación ajena a la filosofía que se desarrolla –en expresión de Waldenfels– "a uno y otro lado del Rhin", es decir, tanto en Francia, como en Alemania. Entre una salvación de la razón moderna (Habermas) y una fragmentación de la razón (Foucault, Derrida), podríamos decir que Waldenfels, con Merleau-Ponty, propugna una "ampliación" o "ensanchamiento de la razón", es decir, una redefinición de la razón que incluya esencialmente la referencia a su existencia encarnada[4]. Desde esta óptica, la cuestión del cuerpo deja de ser un problema particular, un aspecto concreto de la condición humana, y pasa a un primer plano como el rasgo distintivo de nuestra subjetividad.

En la filosofía alemana, la idea de un *sujeto encarnado* se hace un lugar con gran esfuerzo y de manera harto esporádica. Según Waldenfels, en la tradición protestante alemana el cuerpo aparece poco o siempre en contraste con el espíritu. Así, las filosofías que toman el cuerpo como hilo conductor, como el caso de Feuerbach, Novalis, Nietzsche o Freud mismo, podrían considerarse relativamente

[3] B. Waldenfels, *Das leibliche Selbst*, op. cit., p. 9.

[4] B. Waldenfels, "Zeitgenössische Philosophie. Diesseits und jenseits des Rheins", en: B. Waldenfels, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1995, p. 40. (Conferencia publicada por primera vez en *Spuren*, Nr. 30-31, 1989, pp.43-52). Cfr. M. Merleau-Ponty, *Signes*, Gallimard, París, 1960, p. 150.

"periféricas". En las obras de tales autores –a los que podría añadirse Schopenhauer o, fuera de Alemania, Maine de Biran– puede hallarse una exaltación casi apologética del cuerpo como fuerza y energía vital, opuesta y, en algunos casos, prácticamente incompatible, con el papel tradicionalmente rector de la razón o del espíritu.

El influjo de esta tradición de pensamiento anti-cartesiana será identificable –a mi modo de ver– en la centralidad que adquirirá el tema de la corporalidad entre algunos fenomenólogos, sobre todo en Francia; en la descripción a veces cargada de patetismo con la que se consideran las implicaciones existenciales de la encarnación de la subjetividad; en una revisión en clave anti-intelectualista de las relaciones entre sensibilidad y razón o en el hecho de subrayar el aspecto más decididamente carnal de las relaciones interpersonales.

Contrariamente, en la filosofía de Husserl –menos periférica respecto a la tradición de pensamiento en Alemania– si bien se llega a reconocer cierto peso a la idea de una corporeización de la conciencia, no por ello puede liberarse completamente –al parecer de Waldenfels– de los presupuestos cartesianos[5]. Como es bien sabido, el análisis sistemático de la vivencia de la corporalidad entró en la filosofía del siglo XX de la mano de Husserl, que distinguió cuidadosamente la doble manera en que el cuerpo es constituido por la conciencia: por un lado, el cuerpo (*Körper)* como cosa material que, a pesar de sus especiales características, participa de les cualidades de extensión, color, etc., propias de las otras realidades materiales; y por otro lado, el cuerpo (*Leib*) tal como es experimentado interiormente, es decir, la vivencia completamente original que tenemos del cuerpo como campo de localización de las sensaciones, como órgano de la voluntad y portador del libre movimiento, y como el medio a través del cual el sujeto experimenta el mundo exterior. Edmund Husserl llevó a cabo este minucioso análisis –al margen de referencias aisladas que pueden hallarse en otros textos– en *Ding und Raum* (1907)[6] y en el segundo volumen de *Ideen* (1912-1928)[7], trabajos que fueron publicados póstumamente muchos años más tarde de su fecha de composición.

Husserl no fue, de todas maneras, un filósofo del cuerpo, sino de la conciencia. Así lo reconoce, por ejemplo, Donn Welton, quien sin embargo afirma que "su fenomenología del cuerpo, esa fuente oculta no sólo de la presencia sino del sentido que el mundo perceptivo tiene para la conciencia, visualiza lo que ninguna otra

[5] Cfr. B. Waldenfels, "Zeitgenössische Philosophie...", op. cit., p.43.

[6] Cfr. E. Husserl, *Ding und Raum: Vorlesungen 1907*, ed. por U. Claesges, *Husserliana* XVI, La Haya, Martinus Nijhoff, 1974.

[7] Cfr. E. Husserl, E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie*, (Zweites Buch: *Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*), ed. M. Biemel, "Husserliana" VI, La Haya, Martinus Nijhoff, 1952. Especialmente los párrafos 35 a 42.

filosofía había visto"[8]. Los análisis de otros fenomenólogos como Edith Stein o Max Scheler, cercanos a Husserl, recogieron y desarrollaron algunos de los conceptos clave presentados por el maestro, y es precisamente en sus obras donde aparece por primera vez publicada la famosa distinción entre *Körper* y *Leib*[9], entre otros temas.

Pero fue en Francia donde –como se ha sugerido más arriba– la fenomenología de la corporalidad llegó a encontrar su verdadero hogar. Jean-Paul Sartre, en *L'Être et le Néant* (1943) o Maurice Merleau-Ponty, en *Phénoménologie de la perception* (1945) enriquecieron y desarrollaron las primeros análisis husserlianos y dieron a la experiencia de la corporalidad en estas importantes obras un estatuto filosófico que había estado ausente en la tradición anterior. Así, los principios de una fenomenología de la corporalidad darán su verdadero fruto en la confluencia entre la tradición fenomenológica y la filosofía de la existencia propiciada en Francia en el segundo cuarto del siglo XX. En la sucinta obra de introducción a la fenomenología, titulada en su traducción española *De Husserl a Derrida*, Waldenfels caracteriza de modo general la fenomenología desarrollada en Francia a partir de los años 30 precisamente como una "fenomenología de la existencia corpórea" y al perfilar sus líneas temáticas más características afirma: "Determinados temas básicos se pueden atribuir a esta forma de fenomenología existencial: el cuerpo, la libertad y los Otros, donde –añadiríamos– la corporeidad constituye el medio constante para la relación con el mundo, con los Otros y conmigo mismo."[10]

En las múltiples narraciones que Waldenfels realiza del desarrollo de la fenomenología en Francia, no olvida el papel de un filósofo singular, como fue Gabriel Marcel, ni de la importancia que tuvo en la introducción de la temática de la encarnación, como una de las notas dominantes de la filosofía y fenomenología existencial. Bien es cierto que en el desarrollo del movimiento fenomenológico en Francia no le corresponde a Gabriel Marcel el papel de protagonista, pero sí el de uno de sus mayores inspiradores, precursores y aliados[11]. Es cierto que nunca reclamó para sí el título de fenomenólogo, pero algunos de los más acreditados estudiosos no ven inconveniente en considerarlo un "fenomenólogo independiente" o en atribuirle un estilo propio y meritorio de practicar algo así –la expresión es del

---

[8] D. Welton, "Soft, smooth hands: Husserl's phenomenology of the lived body", en: *The Body. Classic and Contemporary Readings*, Malden (Massachusetts)/Oxford, Blackwell, 1999, pp. 38-39.

[9] Cfr. E. Stein, *Zum Problem der Einfühlung*, Verlagsgesellschaft Gerhard Kaffke mbH, München, 1917; M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die Materiale Wertethik*, Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, vols. 1-2, Halle, 1913-1919.

[10] B. Waldenfels, *De Husserl a Derrida. Introducción a la fenomenología*, Ed. Paidós, Barcelona, 1997, p.65. [Tít. orig.: *Einführung in die Phänomenologie*, Wilhelm Fink Verlag, Munich].

[11] Cfr. H. Spiegelberg, *The Phenomenological Movement. A historical introduction*, vol. II, *Phaenomenologica* 6, La Haya, Martinus Nijhoff, 1960, p. 425.

propio Waldenfels– como una *wilden Phänomenologie*, esto es, una "fenomenología salvaje" o "espontánea"[12].

Tampoco en Francia fue Gabriel Marcel el primero en advertir que el cuerpo no podía ser concebido únicamente a partir de su objetivación externa, a la par que cualquier objeto mundano. Ya lo había observado tempranamente Henri Bergson, en el primer capítulo de *Matière et Mémoire* (1896), titulado *De la sélection des images pour la répresentation. Le role du corps*[13]. La aportación decisiva de Marcel, por tanto, no consistió sólo en abordar el tema del cuerpo a partir de "mi experiencia en tanto que mía, con los caracteres que le afectan *hic et nunc*, con sus singularidades e incluso con sus deficiencias"[14], lo cual era ya muy original y acorde con el espíritu del trabajo fenomenológico, con el interés por describir la experiencia vivida en sus propios términos y dentro de sus límites. Lo verdaderamente importante de la reflexión de Marcel sobre el cuerpo "en tanto que mío" es que constituye el gran impulso inicial de una verdadera filosofía de la encarnación. Para Marcel, *mon corps*, o mi *être incarné* no es un fenómeno interesante sobre el que poner a prueba el arte descriptivo de la experiencia, es un dato central, el "punto de referencia central de la reflexión metafísica", como reza el título del importante texto citado.

De este modo, la existencia corpórea es un punto de partida para la reflexión de filósofos como Gabriel Marcel, Jean-Paul Sartre o Maurice Merleau-Ponty, además de Emmanuel Levinas y Paul Ricoeur, así como también lo fue para escritores como Marcel Proust. El autor de la *Recherche* inicia su obra con una magistral descripción fenomenológica de la "memoria del cuerpo" – "memoria de los costados, de las rodillas, de los hombros"[15]– en el momento del despertar, de su decisiva contribución a la recuperación de la conciencia de la identidad personal tras el sueño, de la función que llevan a cabo las partes del cuerpo entumecidas o doloridas como "fieles guardianes de un pasado que mi espíritu no debería jamás haber olvidado"[16]. Tanto Marcel Proust –véase el texto citado– como Paul Valéry, coinciden en destacar a veces las realizaciones del cuerpo por delante incluso del propio espíritu: así como en Proust el espíritu (*mon esprit*) a veces olvida cosas que mi cuerpo (*mon corps*) recuerda, en Valéry el espíritu, perdido en teorías y

---

[12] B. Waldenfels, *Phänomenologie in Frankreich*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1998, p. 27.

[13] Cfr. H. Bergson, *Matière et Mémoire*, *Ouvres* (Édition du Centenaire), París, Presses Universitaires de France, 1959, pp. 169 y ss.

[14] G. Marcel, "L'Être incarné repère central de la réflexion métaphysique", en Id., *Du refus à l'invocation*, París, Gallimard, 1940, p. 23.

[15] M. Proust, *A la recherche du temps perdu*, Tome I. *Du coté de chez Swan*, Librairie Gallimard, París, 1919, p. 15. Cfr. B. Waldenfels, "Olvido y recuerdo corporal", *Escritos de Filosofía*, nº 37-38 (2000), pp. 3-15.

[16] M. Proust, *op. cit.*, p. 16. Aunque existe la magnífica traducción de Pedro Salinas (*En busca del tiempo perdido*. 1. *Por el camino de Swann*, Alianza Editorial, Madrid, 2000), he preferido dar mi propia versión de esta breve fragmento por mor de una mayor claridad en la exposición.

especulaciones, sólo recobra el contacto con lo real gracias al cuerpo. El poeta francés llega a decir que "el pensamiento no es serio sino gracias al cuerpo. Es la aparición del cuerpo la que le da su peso, su fuerza, sus consecuencias y sus efectos definitivos. El 'alma' sin cuerpo no llevaría a cabo más que calambures y teorías."[17]

Corroborando todo lo anterior, cabría citar el texto de una conferencia en la que Merleau-Ponty pretendía realizar un balance de las aportaciones más significativas al conocimiento del ser humano durante la primera mitad del siglo XX, *L'homme et l'adversité*[18], y en la que el filósofo francés afirma que lo que caracteriza el siglo XX respecto a la época anterior es precisamente la superación de la antítesis entre "materialismo" y "espiritualismo" y de las nociones sistemáticamente opuestas que acompañaban esta antítesis: cuerpo y espíritu, exterior e interior, hechos y valores, etc. "Nuestro siglo –dice el autor– ha eliminado la línea divisoria entre el 'cuerpo' y el 'espíritu' y ve la vida humana como espiritual y corporal de parte a parte, siempre apoyada sobre el cuerpo, pero siempre interesada, incluso en sus aspectos más carnales, en la relación entre las personas. Para muchos pensadores, a finales del siglo XIX, el cuerpo era un trozo de materia, un haz de mecanismos. El siglo XX ha restaurado y profundizado la noción de carne (*chair*), es decir, la del cuerpo animado (*corps animé*)"[19]. Con el fin de ilustrar la tesis de un cambio, con el inicio del siglo XX, no sólo en la concepción, sino también en la sensibilidad respecto a la temática del cuerpo, Merleau-Ponty nos remite a autores literarios como André Gide, Marcel Proust o Paul Valéry, que ponen de manifiesto, a través de una extraordinaria minuciosidad descriptiva, un especial interés ante el fenómeno corpóreo en sus múltiples manifestaciones. "A medida que nos aproximamos a la mitad del siglo se hace más evidente que la encarnación (*incarnation*) y el otro (*autri*) constituyen el laberinto de la reflexión y de la sensibilidad –de un tipo de reflexión sensible– en los contemporáneos"[20].

---

[17] VALÉRY, P., *Cahiers*, I, p.1120. Otra referencia interesante en el mismo sentido de atribuir al cuerpo realizaciones y logros aún más profundos que al propio espíritu, la podemos hallar en el diálogo *L'âme et la danse*, en el cual unos figurados Sócrates, Fedro y Erixímaco observan completamente embelesados los movimientos de una bailarina. En este contexto Sócrates exclama: "Voyez-vous… Elle tourne… Un corps, par sa simple force, et par son acte, est assez puissant pour altérer plus profondément la nature des choses que jamais l'esprit dans ses spéculations et dans ses songes n'y parvint !" Valéry, P., *L'âme et la danse*, en *Oeuvres* II, Gallimard, 1960, p. 174.

[18] Leída el 10 de septiembre de 1951 en los *Rencontres Internationales de Genève*. Cito el texto de la conferencia publicado por Merleau-Ponty en *Signes*, Gallimard, París, 1960, pp. 284-308.

[19] *Ibidem*, p. 287.

[20] M. Merleau-Ponty, *Signes*, op. cit., p. 294.

2. *Antropología de la corporalidad*

La tematización fenomenológica de la corporalidad –en toda la extensión y variedad de perspectivas simplemente apuntadas– discurre hasta cierto punto en paralelo a una reformulación del mismo asunto desde la antropología filosófica y biológica alemana, con figuras como Helmuth Plessner, en *Die Stufen des Organischen und der Mensch* (1928) y *Lachen und weinen* (1941), y más tarde, entre otros autores, Adolf Portmann o Arnold Gehlen, con su destacada obra *Der Mensch* (1974). Tales filósofos y antropólogos dedican gran atención al aspecto biológico, morfológico y funcional de la corporalidad humana, reinterpretando el discurso científico en sentido personalista. El "cuerpo animado" del que hablan los autores citados ya no es el cuerpo animado de una vida meramente biológica, sino el cuerpo animado de una vida sensitiva, afectiva, volitiva, inteligente, artística, simbólica y espiritual.

La especificidad humana, su peculiaridad, se encuentra inscrita en su propia naturaleza biológica: el cuerpo humano, en su desnudez y excentricidad, ya nos habla de un ser diferente. Tomando la expresión de Merleau-Ponty, en uno de sus cursos en el Collège de France, podría decirse que: la humanidad es, en primer término, "otra corporalidad"[21] definida por su esencia o por su estructura específicamente simbólica. Y así, el cuerpo no es considerado por estos autores únicamente a la luz de los hechos biológicos que en él se dan, sino a la luz de los actos humanos que de él surgen: percibir, hablar, danzar, reír, llorar, etc.

El interés por la temática de la corporalidad se despertó también en el terreno de la antropología cultural y la sociología, donde pasó de ser considerada una base biológica presocial y precultural a convertirse, a partir sobre todo de obras pioneras como *Les techniques du corps* (1936) de Marcel Mauss, en uno de los objetos de estudio primordiales de la teoría social[22] e incluso, más tarde, en un paradigma para el desarrollo de una teoría antropológica[23]. Una de las aportaciones más singulares del antropólogo y sociólogo francés Marcel Mauss es haber mostrado que no podemos considerar el cuerpo humano como un mero sustrato pre-social y pre-cultural al que se le añade extrínsecamente la cultura, sino que el uso del cuerpo, en sus movimientos, en sus gestos, en sus acciones más simples y cotidianas, implica un aprendizaje que encauza, modela y concreta sus

---

[21] M. Merleau-Ponty, *La Nature. Notes cours du Collège de France*, Éditions du Seuil, París, 1995, p. 270.

[22] Para un amplio e ilustrativo recorrido bibliográfico por el desarrollo de la temática de la corporalidad en el ámbito de la antropología social y cultural, cfr. Thomas J. Csordas, "The Body's Career in Anthropology", en Henrietta L. Moore (ed.), *Anthropological Theory Today*, Polity Press, Cambrigde, Oxford, Malden, 1999, pp. 172-205.

[23] Th. J. Csordas, "Embodiment as a Paradigm for Anthropology", *Ethos*, vol. 18, nº 1, (1990), pp. 5-47.

posibilidades. El cuerpo humano y la cultura no son realidades ajenas, sino que, como dice Mauss, "el cuerpo es el primer y más natural instrumento del hombre, o dicho de otra manera, es el primer y más natural objeto técnico y a la vez medio técnico del hombre"[24].

Lo primero que añade la cultura al cuerpo naturalmente deficitario, no son objetos u ornamentos, sino la modelación, la organización y la determinación de los propios movimientos, gestos y acciones corporales. La modelación cultural es en primer lugar una modelación corporal, que hasta en sus gestos más cotidianos, como andar, comer, sentarse o estornudar, supone el aprendizaje de unas técnicas –es decir, de comportamientos que no son el desarrollo de ningún instinto innato– a las que Mauss da el consabido nombre de "técnicas del cuerpo" (*techniques du corps*), anteriores a y condición para toda técnica instrumental. Las técnicas del cuerpo son "las maneras según las cuales los hombres, en cada sociedad, de una manera tradicional saben usar su cuerpo"[25].

Mauss destaca la naturaleza social de los hábitos (*habitus*)[26] corporales y de este modo establece un nexo profundo entre el cuerpo y la sociedad, entre el cuerpo y la cultura, haciendo de las acciones corporales, en particular, de las técnicas del cuerpo, un fenómeno social cuyas variaciones habría que atribuir sobre todo a la educación, a las modas y a los prestigios que se dan en la sociedad[27]. En el arte de utilizar el cuerpo humano, los hechos de educación dominan, en particular gracias al efectivo mecanismo de la "imitación prestigiosa"[28]. En efecto, los "montajes fisio-psico-sociológicos de series de actos"[29] son fácilmente llevados a cabo gracias a la "autoridad social", ya que en toda sociedad todos deben saber y aprender lo que debe realizarse en cada situación.

Autores posteriores, como Mary Douglas, enfatizaron la importancia del cuerpo como realidad simbólica, como un sistema de clasificación primario utilizado por las culturas para representar los conceptos de orden y desorden[30]. De esta manera, el cuerpo humano es visto como un *microcosmos* que encarna la compleja dinámica de la vida social.

En los trabajos de Pierre Bourdieu, por otro lado, se desarrolla otro aspecto de la modulación social de la corporalidad: la adquisición de ciertos hábitos, denominados por el sociólogo francés *habitus*, sistema de predisposiciones

---

[24] M. Mauss, "Les techniques du corps", en *Sociologie et anthropologie*, P.U.F., Paris, 2008, p. 372. [Extracto del Journal de Psychologie, XXXII, nos 3-4, 15 de marzo-15 de abril de 1936. Comunicación presentada a la Société de Psychologie el 17 de mayo de 1934].

[25] Mauss, M., "Les techniques du corps", *op. cit.*, p. 365.

[26] *Ibid.*, p. 368.

[27] *Ibid.*, p. 369.

[28] *Idem*.

[29] *Ibid.*, p. 384.

[30] Cfr. M. Douglas, *Natural Symbols*, Harmondsworth, Pelican Books, 1973.

corporales y cognitivas de los agentes sociales, donde el cuerpo se presenta como el portador de la clase social[31].

Finalmente, para ofrecer otro ejemplo significativo, en los trabajos de Michel Foucault, como es bien sabido, el cuerpo se presenta como el objeto sobre el cual se materializa el más riguroso control social sobre el individuo[32].

A la dimensión social y socializante del modelamiento corporal, que pone de relieve Mauss, la influyente obra de Michel Foucault –que constituye, según Terence Turner "el ejemplo más prominente e influyente del giro hacia el cuerpo como el lugar de la teorización social y cultural"[33] y a quien Berhard Waldenfels dedica una mayor atención que a los antropólogos y sociólogos anteriormente citados[34]– añade una notoria impronta política. Para Foucault, el cuerpo es el lugar por excelencia o la materia principal de la determinación política o histórica, que se produce a través de los discursos del poder y de las prácticas disciplinares que éstos implican[35].

El modelamiento corporal pasa de ser en Mauss el modo como el individuo se socializa, a ser en Foucault la forma como el "poder" –una emanación abstracta e impersonal de la sociedad– somete y domina el cuerpo individual. A través de esos cuerpos producidos por el discurso y manipulados por el poder, se produce un constreñimiento de lo social, operado por un poder invisible, al que sólo de un modo muy marginal es posible oponer "resistencia"[36].

En efecto, siguiendo la lectura crítica que realiza Terence Turner, en la obra de Foucault se produce una sustitución del sujeto por el cuerpo y una sustitución del cuerpo como realidad física o material, por un cuerpo desmaterializado, indefinidamente maleable por las determinaciones políticas o históricas a través de los discursos de la dominación[37]. El olvido de la materialidad del cuerpo o la indiferencia hacia el cuerpo como realidad material conduce a una contradicción entre el cuerpo como producto del discurso, como una creación del poder históricamente contingente, frente al cuerpo como la fuente prediscursiva del placer y de la resistencia[38]. El cuerpo en Foucault es a la vez una creación del

---

[31] Cfr. P. Bourdieu, *Le sens pratique*, Minuit, Paris, 1980.

[32] Cfr. M. Foucault, *Surveiller et punir*, Gallimard, París, 1975.

[33] T. Turner, "Bodies and anti-bodies: flesh and fetish in contemporary social theory", en C. Csordas, (ed.), *Embodiment and experience. The existential ground of culture and self*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001, p. 32

[34] Cfr. B. Waldenfels, "Michel Foucault: Ordnung in Diskursen", en: *Spuren* Nr. 26/27 (1989), pp. 45-49; o B. Waldenfels, "Michel Foucault. Auskehr des Denkens", en: M. Fleischer, Hg., *Philosophen des 20. Jahrhunderts*, Wiss. Buchgesellschaft, Darmstadt, 1990.

[35] Cfr. T. Turner, "Bodies and anti-bodies…", *op. cit.*, p. 40

[36] Cfr. R. A. Sánchez Godoy, "El cuerpo dentro de una ontología histórica de nosotros mismos. La aproximación al cuerpo en la obra de Foucault", en Rivera de Rosales, J. y López Sáenz, C. (coords..), *El cuerpo. Perspectivas filosóficas*, UNED, Madrid, 2002, p. 258.

[37] Cfr. T. Turner, *op. cit.*, p. 28.

[38] *Ibid.*, p. 38.

poder y un sujeto de resistencia frente al poder. El principal contrasentido de la concepción de Foucault es que aunque se presente como una posición materialista, resulta que el cuerpo postestructuralista es un cuerpo desmaterializado: "El cuerpo de Foucault no tiene carne; es generado por el poder (él mismo una fuerza inmaterial, como el *mana*) gracias al discurso, y los deseos que comprende su ilusoria subjetividad son ellos mismos los predicados de discursos de poder externos, más que los productos o expresiones metafóricas de una vida interior propia. No es una ficción menos ideal que el cuerpo conceptual de un tótem animal *lévi-straussiano*"[39].

Esta dificultad para el reconocimiento de la materialidad del cuerpo es la misma que critica Entwistle en su conocido trabajo sobre el cuerpo y la moda:

"La visión de Foucault niega el hecho de que, por difícil que pueda ser el acceso al cuerpo como campo independiente, nosotros estamos encarnados y contenemos los parámetros de una entidad biológica y que esta experiencia, aunque esté mediatizada por la cultura, es fundamental para nuestra existencia. Los cuerpos no son simples representaciones; tienen una entidad concreta y material, una biología que, en parte, viene determinada por la naturaleza. Los cuerpos son producto de una dialéctica entre la naturaleza y la cultura. Este reconocimiento del cuerpo como un objeto natural no desemboca forzosamente en un biologismo y, de hecho una serie de explicaciones constructivistas sociales reconoce el cuerpo como entidad biológica, pero consideran el modo en que está sujeto a la construcción social (Douglas, Elias, Mauss)"[40]

Como se ha visto hasta aquí, el cuerpo entra en la teoría antropológica y social trascendiendo su determinación meramente biológica, su naturalización, pero, de la mano del post-estructuralismo y del constructivismo social es llevado al otro extremo, es decir, a ser considerado un constructo social, una interpretación de la cultura, una realidad sin densidad biológica relevante. De la determinación por la naturaleza en el primer caso, se pasa, con un movimiento de polarización radical que nos conduce al extremo exactamente opuesto, a sostener una absoluta determinación cultural, que es una de las formas en que, a mi modo de ver, puede "desencarnarse" o "espiritualizarse" el cuerpo en el mundo contemporáneo, entendiéndolo como mera representación, constructo mental o incluso ficción discursiva.

El propio Waldenfels da cuenta de esta dináminca al subrayar, precisamente en una de las *Vorlesungen* contenida en *Das leibliche Selbst*, en particular la titulada "Der Leib als Umschlagstelle"[41], que el cuerpo constituye un lugar de transbordamiento o de intercambio entre naturaleza y cultura, sin dejarse determinar de manera única y exhaustiva ni por la una ni por la otra. Ello permite

---

[39] *Ibid.*, 36.

[40] J. Entwistle, *El cuerpo y la moda. Una visión sociológica*, Paidós, Barcelona, 2002, p. 44. [Tít. orig., *The Fashioned Body*, Polity Press, Cambrigde y Blackwell Publishers, Ltd., Oxford, 2000].

[41] B. Waldenfels, *Das leibliche Selbst*, op. cit., pp. 246-264.

el desarrollo y la complementariedad de dos perspectivas, que abren sendos campos de experiencia: la perspectiva naturalista (*naturalistische Einstellung*) y la perspectiva personalista (*personalistische Einstellung*). Esa doble perspectiva, sin embargo, también constituye la puerta de entrada a una posible polarización hacia los extemos. En efecto, la naturaleza ambigua del cuerpo implica la posibilidad de una *Selbspaltung*[42], una "autoescisión", que se produce cuando una de las dos perspectivas se lleva al extremo y se absolutiza, ya sea una absolutización biologista, por abstracción de los aspectos subjetivos, vivenciales y cualitativos, ya se trate de una absolutización espiritualista, por abstracción de los aspectos materiales, biológicos o pre-culturales. Aunque esta segunda posibilidad podría parecer ajena al mundo contemporáneo, aparentemente dominado por el paradigma de las ciencias de la naturaleza, me parece –como he observado más arriba– que existe cierta correspondencia en las tendencias representacionistas o constructivistas de las teorías sociales y antropológicas postestructuralistas, donde la "realidad material cuerpo" (*Körperding*) parece del todo irrelevante frente a las interpretaciones o las imposiciones de sentido que lleva a cabo la cultura.

3. *El paradigma fenomenológico de la corporalidad para el análisis de la cultura*

Siguiendo explícitamente la inspiración fenomenológica de Maurice Merleau-Ponty, el antropólogo Thomas J. Csordas sostiene que el hecho de nuestra encarnación o corporalidad (*embodiment*) puede ser un valioso punto de partida para repensar la naturaleza de la cultura y nuestra situación existencial como seres culturales[43]. De este modo, en su propuesta de un punto de partida metodológico para el trabajo en antropología, apuesta por el paradigma de la corporalidad, es decir, no del cuerpo como objeto empírico o como objeto de análisis, sino como el fundamento (*ground*) existencial de la cultura y del yo como *ser-en-el-mundo*, en el sentido que Merleau-Ponty da a su noción de "*être au monde*"[44]. El paradigma fenomenológico de la encarnación (*embodiment*) significa que la experiencia corpórea es el punto de partida para analizar la participación humana en un mundo cultural.

Para Csordas, buena parte de la teorización en antropología es heredera del legado cartesiano, en la medida en que privilegia el conjunto mente/sujeto/cultura en la forma de la "representación", ya sea formulada en términos de reglas y principios por la antropología social, signos y símbolos por la antropología

[42] *Ibidem*, pp. 255-257.

[43] Th. J. Csordas, "Introduction: the body as representation and being-in-the-world", en: Id. (ed.), *Embodiment and experience*: *the existential ground of culture and self*, Cambrigde University Press, Cambrigde, 1994, p. 6.

[44] Cfr. M. Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, París, 1945, p. 520.

semiótico/simbólica, texto y discurso por la antropología estructuralista y postestructuralista, o conocimiento y modelos por la antropología cognitiva[45].

Según el mismo autor, la distinción entre "representación" y "ser-en-el-mundo" es metodológicamente crítica porque constituye la diferencia entre entender la cultura en términos de una abstracción objetivada o bien en los términos de una "inmediatez existencial". La distinción entre "representación" y "ser-en-el-mundo" corresponde a la que hay entre las disciplinas de la semiótica y la fenomenología –esta última mucho menos presente en la literatura antropológica del momento actual. El dominio de la semiótica sobre la fenomenología, y por lo tanto la preocupación por el problema de la representación sobre el problema del ser-en-el-mundo es evidente en la relación entre la distinción paralela de "lenguaje" y "experiencia", o también en la prominencia de la metáfora de la textualidad en la teoría cultural contemporánea.

Lo que Csordas pretende es situar el cuerpo en una posición paradigmática complementaria al texto. La literatura de las ciencias humanas se halla repleta con referencias al cuerpo como un tipo de "texto legible" sobre el cual la realidad social se halla "inscrita"[46]. En tales descripciones el cuerpo es una criatura de la representación, como en la obra de Foucault, cuya primera preocupación consiste en "establecer las condiciones de posibilidad discursivas para el cuerpo como objeto de dominación"[47]. Este punto de vista contrasta enormemente con el cuerpo entendido como función del ser-en-el-mundo, como en la obra de Merleau-Ponty, para quien la corporalidad, le *sujet incarné*, es la condición existencial para la cultura y el yo.

Para Csordas, el objetivo de desarrollar el paradigma de la encarnación (*embodiment*) no es para suplantar la textualidad, sino para ofrecerle un compañero dialéctico. El paradigma fenomenológico de la encarnación o corporalidad puede ser ofrecido como equivalente y como complemento del paradigma semiótico de la cultura como texto[48]. Es cierto que la teoría antropológica, dice Csordas, se halla dominada por el paradigma textualista y representacionalista (Lévy-Strauss, Derrida, Foucault), pero el concepto de experiencia se abre paso y algunos autores han subrayado la fenomenología del cuerpo que reconoce la encarnación como la condición existencial en la que el yo y la cultura se hallan fundados. Toman el cuerpo vivido como un punto de partida metodológico, y no como un mero objeto de estudio.

Csordas señala la existencia en antropología de una tensión entre el punto de vista semiótico/textual del cuerpo como representación y el punto de vista

---

[45] Cfr. Th. J. Csordas, "Introduction: the body as representation…", *op. cit.* , p. 9.
[46] *Ibidem*, 12.
[47] *Idem*.
[48] Th. J. Csordas, "Somatic modes of attention", *Cultural Anthropology*, 8 (2), 1993, (pp. 135-156), p. 135.

fenomenológico/corpóreo del cuerpo como ser-en-el-mundo[49]. Como ya se ha dicho antes, el representacionalismo es evidentemente muy notable en la predominancia de las "metáforas textuales": la realidad social se halla "inscrita en el cuerpo", y los análisis que se llevan a cabo son formas de "leer el cuerpo". No se trata de negar el estudio de los signos respecto al cuerpo, sino de hacer lugar a una apreciación complementaria del cuerpo como ser-en-el-mundo en paralelo a la "textualidad" y la "representación"[50].

Para finalizar, cabe destacar el hecho de que el punto de confluencia entre la fenomenología de la corporalidad, desde la perspectiva filosófica y la antropología de la corporalidad, a través del análisis de la cultura y la sociedad, es la constatación coincidente de que el cuerpo no es sólo un tema entre otros, que se puede abordar objetivamente desde un enfoque exterior, sino que toda tematización, toda experiencia humana y toda constitución de objetos culturales supone la corporalidad y, por tanto, ésta misma se erige en fundamento trascendental y existencial de la experiencia y de la cultura. Ello quiere decir, en definitiva, que el cuerpo no es sólo un elemento del mundo natural o del mundo cultural, sino que el mundo natural y el mundo cultural pueden ser estudiados en tanto que accedemos a ellos corporalmente, los experimentamos y se llenan de significado gracias al comercio con ese complejo sensorio-motriz y afectivo que, como diría Merleau-Ponty, nos inicia en el ser.

Si la filosofía y la sociología constructivistas historializan radicalmente el cuerpo, su imagen, los usos, costumbres, incluso el modo de sentirlo, de padecerlo, de gozarlo, la fenomenología de la corporalidad, por su parte, describe el sujeto corporal, anónimo y abierto a la forma general del mundo, como un cuerpo primordial, anterior a todas las historias de la historia y como su condición de posibilidad misma. Si el constructivismo lleva a cabo una historización radical de la corporalidad, la fenomenología de la corporalidad de inspiración merleau-pontiana desplaza el cuerpo al pre-mundo de la historicidad primordial, al esbozo de la existencia personal, a la esfera pre-personal de la existencia.

Por otra parte, el tema de la corporalidad es un punto de encuentro para fenomenología y antropología, no sólo porque una y otra coinciden en superar o en completar la concepción naturalista o biologista del cuerpo, sino porque el análisis fenomenológico permite resituar la experiencia de la corporalidad más allá de su mera determinación biológica –en lo que coincide ampliamente con la antropología–, pero también más acá de toda caída en un representacionismo o constructivismo mentalista que impida reconocer su densidad y su opacidad matérica, su dimensión pre-personal, su pertenencia, como le gusta citar una y otra vez al mismo Bernhard Waldenfels, a un pasado que nunca ha sido presente[51].

---

[49] Th. J. Csordas, "Somatic modes of attention", *op. cit.*, p. 136.

[50] *Ibidem*, p. 137.

[51] Cfr. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 280.

Etica & Politica / Ethics & Politics, XIII, 2011, 1, pp. 99-133

Antwort als Verantwortung. Zur Dimension des Ethisch-Politischen in Waldenfels' Phänomenologie der Responsivität

Matthias Flatscher
Universität Wien
Institut für Philosophie
matthias.flatscher@univie.ac.at

Abstract
This paper investigates which consequences for the constitution of subjectivity in its ethical-political dimension can be drawn from Waldenfels' understanding of responsive phenomenology. The deferment Waldenfels' thinking of responsivity suggests focuses on a precarious conception of the self as it is regarded as radically undisclosed in respect to the Other. Responding to the Other the self is at the time responsible for the Other. Consequently, the dimension of the ethical and the political is not to be taken as an additional aspect of subjectivity. In responding to the demands of the Other and the third party (*le tiers*) the responsive subject has always already been exposed to ethical and political imperatives.

Keywords
Self, alterity, third, response/responsibility.

0. *Einführung*

Die folgenden Ausführungen beabsichtigen zu zeigen, inwiefern Waldenfels' *Phänomenologie der Responsivität* ausgehend von einem radikalisierten Verständnis von Erfahrung nicht nur weitreichende Konsequenzen für subjektkonstitutive Erörterungen, sondern zugleich umfassende ethische und politische Implikationen beinhaltet. Die hier ins Auge gefassten Verschiebungen führen zu einem fragilen und prekären Verständnis des Subjekts[1], dessen Offenheit für das Andere respektive das Fremde[2]

[1] Waldenfels spricht vorwiegend vom (leiblichen) "Selbst" und vermeidet aufgrund der beträchtlichen Erblast den Begriff "Subjekt". Terminologisch wird in den nachfolgenden Ausführungen ausschließlich vom "Subjekt" gesprochen, um vor dem Hintergrund der Lektüre von Levinas einem *responsiven* Subjektverständnis Nachdruck zu verleihen.

[2] Im Gegensatz zu Waldenfels wird hier terminologisch nicht zwischen dem *Fremden* und dem *Anderen* unterschieden. Zwar insistiert Waldenfels mit Nachdruck auf die Begrifflichkeit "fremd" – respektive "das Fremde" –, insofern sich dieses nicht mehr als ein Anderes innerhalb derselben Ordnung eingliedern lässt: "Fremdes ist nicht einfach ein Anderes (*heteron; aliud*), das – wie in Platons *Sophistes* – durch *Abgrenzung* vom Selben

insbesondere hinsichtlich ihrer diachronen Zeitlichkeit näherhin bedacht werden muss. Die Dimension des Ethischen und des Politischen kommt dabei nicht in einem zweiten oder dritten Schritt hinzu, sondern ein responsiv verstandenes Subjekt trägt im Antworten das Verantworten für den Anderen und den Dritten notwendigerweise mit sich.

1. *Im Ausgang der Erfahrung: Mit dem Antworten anfangen müssen*

Das von Waldenfels ins Treffen geführte Diktum "Am Anfang war die Antwort" (Waldenfels 1994, 270) irritiert nicht nur, indem es die faustische Suche nach dem geeigneten Ausgangspunkt alles Tun und Denkens unterwandert,[3] sondern auch das philosophische Fragen nach der ἀρχή auf sich zurückwirft: Wie kann mit einer Nachträglichkeit begonnen werden und was heißt in diesem Zusammenhang überhaupt noch "Antwort" und was "Anfang"? Die nun folgenden Erörterungen versuchen aufzuzeigen, inwiefern diese Einsicht, mit der Antwort anfangen zu müssen, einer Notwendigkeit folgt, bei der zugleich jede Rückführung auf einen absoluten Ursprung oder auf ein *fundamentum inconcussum* zurückgewiesen wird. Die hier vorgeschlagene Lektüre nimmt ihren Ausgang in Waldenfels'

(*tauton; idem*) entsteht." (Waldenfels 1997, 20 f.) Doch die Nähe zu französischen Denkern wie Levinas und Derrida, die nicht von *l'étranger* sprechen, sondern die Termini *l'autre* bzw. *autrui* verwenden, legt die Verwendung vom *Anderen* im Deutschen nahe. Sie verstehen unter dem *radikal Anderen* weder das Andere innerhalb des eigenen Bedeutungszusammenhangs noch gar den Mitmenschen, sondern ein alteritäres Moment, das weder identifizierbar ist, noch innerhalb einer Ordnung anzusiedeln wäre, sondern diese nachhaltig stört und unterwandert. Bedenken gegenüber dem "anderen"/"other"/"autre" meldet gerade in etymologischer Hinsicht Steinbock in seiner Relektüre Husserls an, der auf die "*numerical* function" (Steinbock 1995, 58) hinweist: Sowohl im Deutschen und Französischen als auch im Englischen werden die Ausdrücke benutzt, um die Ordinalzahl "zwei" auszudrücken. Zeillinger hingegen grenzt sich explizit von Waldenfels' Differenzierung von das "Fremde" und das "Andere" ab, "weil der Fremde stets einen aus der herrschenden Ordnung Ausgegrenzten meint, zugleich aber potentiell in eben diese oder eine erweiterte Ordnung integrierbar wäre" (Zeillinger 2010a, 235). Da dies in Waldenfels' Überlegungen zum Fremden nicht der Fall ist, hier aber dezidiert der Anschluss an einen französischen Diskurs gewahrt werden soll, werden in den nachfolgenden Ausführungen das "Fremde" und das "Andere" synonym verwendet.

[3] Goethes *Faust* ringt um die Übersetzung der Anfangszeile "Εν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος" des Johannes-Evangeliums (Joh. 1.1) und erkundet verschiedene Übersetzungsmöglichkeiten von λόγος als "Wort", "Sinn", "Kraft" und "Tat" (Goethe 2009, V. 1224 ff.). Es wäre ein lohnenswertes Unterfangen aufzuzeigen, inwiefern sich Waldenfels an diesen tradierten Grundbegriffen abarbeitet und sie von einer responsiv-pathischen Warte aus einem anderen Verständnis zuführt.

Auseinandersetzung mit der klassischen Phänomenologie Husserls, um über eine nachhaltige Verschiebung der Kategorie der *Intentionalität* und anhand einer verstärkten Zuwendung zur *Erfahrung* zu einem neuen Selbstverständnis des Subjekts zu gelangen. Ein responsives Subjekt agiert nicht mehr als ein souveränes Bewusstsein der Infragestellung und damit als allen Vollzügen vorausliegende Bezugsmitte, sondern erfährt sich vielmehr – um eine prägnante Wendung Levinas' aufzugreifen[4] – selbst in Frage gestellt und immer schon zum Antworten herausgefordert.

Bekanntlich bildet die Intentionalität den Einsatzpunkt phänomenologischer Überlegungen. Für Husserl ist das Bewusstsein dadurch ausgezeichnet, dass es stets Bewusstsein von etwas ist.[5] Damit wird zum einen die Annahme zurückgewiesen, dass es zunächst leer sei und erst in einem zweiten Schritt mit weltlichen Inhalten gefüllt werden müsste, denn jeder Bewusstseinsvollzug ereignet sich als Gegenstandsbezug. Zum anderen wird damit auch betont, dass jeder Gegenstand stets an seine Gegebenheitsweise für ein Bewusstsein rückgebunden bleibt.[6] Eine nachträgliche Zusammenführung einer "an sich" seienden Wirklichkeit und eines "für sich" seienden Bewusstseins wird so vonseiten der Phänomenologie zugunsten eines intrinsischen Verhältnisses von Subjekt und Welt abgelehnt: Hören ist nie ohne Gehörtes, Denken nie ohne Gedachtes, Erwarten nie ohne Erwartetes. Dies gilt aber auch *vice versa*: Gesehenes ist nie ohne Sehen, Phantasiertes nie ohne Phantasieren, Erinnertes nie ohne Erinnern. Das Bewusstsein trägt aufgrund seiner intentionalen Verfassheit den Gegenstandsbezug somit bereits in konstitutiver Weise in sich; zugleich erweist sich das Erscheinen von wirklicher oder möglicher Gegenständlichkeit auf die Gerichtetheit des Bewusstseinsvollzugs angewiesen. Beide Momente sind für das Erscheinungsgeschehen irreduzibel, sodass die Phänomenologie sich gegen einseitige Reduktionismen auf den Subjekt- oder Objektpol verwehrt. Die Intentionalität markiert dabei ein ein noetisch-noematisches Konstitutionsgeschehen, aus dem Subjekt und Welt allererst hervorgehen. Jedes Erscheinen *von etwas* ist als ein Erscheinen *für ein erfahrendes Bewusstsein* aufzufassen.

Waldenfels folgt diesem Ansatz der klassischen Phänomenologie, indem er ihr Verständnis der intentionalen Erfahrung radikalisiert. Die von Husserl noch forcierte Identität des Vollzuges von Bewusstsein und Gegenstand wird

---

[4] "Es handelt sich um die Infragestellung des Bewußtseins und nicht um ein Bewußtsein der Infragestellung." (Levinas 1983, 223)

[5] Vgl. Husserl 1984, §§9-21 und Husserl 1976, §36.

[6] So hält Husserl fest: "Ein Gegenstand, der ist, aber nicht, und prinzipiell nicht Gegenstand eines Bewußtseins sein könnte, ist ein Nonsens." (Husserl 1966, 19 f.)

durch das Ernstnehmen der Erfahrung einer tiefgreifenden Revision unterzogen. Eine Erfahrung freilich, die sich weder als ἀνάμνησις von bereits Bekanntem versteht, in der das Erfahrene bloß in einen Auslegungshorizont eingeordnet werden müsste, noch eine empiristische Verabsolutierung des positiv Gegebenem forciert, die sich, weil sie die Rückbindung an Erwartungen und an eine Erfahrungsgeschichte des Subjekts nicht einbezieht, um die Spitze der Andersheit von Überraschendem und Neuem bringt. Die von Husserl herausgestrichene Entsprechung von Bewusstseinsakten und intentionalen Gegenständen obliegt nach Waldenfels allzu schnell der Versuchung einer systematischen Rückbindung alles objektiv Gegebenem auf das erkennende Subjekt. Diese Akzentuierung auf "Wesensstrukturen des Bewußtseins" respektive auf eine "subjektiv akzentuierte Korrelation von Bewußtseins- und Sachstrukturen" (Waldenfels 1980, 79) innerhalb einer transzendental ausgerichteten Phänomenologie wird von Waldenfels problematisiert, denn für ihn behält die Erfahrung sowohl gegenüber einem empiristisch verdünnten Verständnis als auch gegenüber jedem Neutralisierungsversuch einer Eidetik ihr widerständiges Potential.[7] Gerade dem Gestus egologischer Ansätze, "mit dem Eigenen zu beginnen und beim Ganzen zu enden" (Waldenfels 2001, 7), hält Waldenfels die radikale Offenheit der Erfahrung entgegen. Er zeigt auf, inwiefern das Subjekt nicht über mögliche Erfahrungen verfügt, vielmehr wird es von ihnen herausgefordert und selbst in Frage gestellt, ja es kann in ihnen mitunter verletzt oder sogar traumatisiert werden. Erfahrungen können Erwartungen gleichermaßen erfüllen, durchkreuzen, enttäuschen oder überbieten, sodass das erfahrende Subjekt in seiner nicht abschließbaren Offenheit stets mit dem Nicht-Vorausberechenbaren und Nicht-Absehbaren zu rechnen hat.

In der Erfahrung kommen das subjektiv Gemeinte und das objektiv Gegebene somit nicht zu einer deckungsgleichen Kongruenz. Vielmehr zeigt

[7] So hält Waldenfels fest: "Die Wesenserkenntnis ist nicht abschließbar, weil sie von Anfang an keine reine Wesenserkenntnis ist, abgeschieden von allem Faktischen. Als Explikation dessen, was zunächst implizit da ist, ist sie ein *Prozeß*, als faktisch bestimmte Explikation ist sie ein *offener Prozeß*, der den Reichtum der Erfahrung filtert, nicht ausschöpft. Die Anstöße, die von der Erfahrung ausgehen, lassen sich nicht ein für allemal abfangen." (Waldenfels 1980, 89) Waldenfels macht auf die zentrale phänomenologische Einsicht aufmerksam, dass das Gegebensein "von etwas" nicht von der Hinsicht, in der es sich "*als* etwas" zeigt, zu trennen ist. Ein Was erscheint nur in einem Wie. Der Gegenstandsbezug offenbart daher nicht ein reines *ipsum esse*, sondern trägt stets eine "*signifikative Differenz*" (Waldenfels 2002, 28) in sich: Dem Gegebenem ist somit aufgrund dessen, dass es immer *als etwas* – und nicht einfachhin als es selbst – verstanden wird, eine "*originäre Verschiebung*" (Waldenfels 2002, 30) eingeschrieben.

sich in ihr ein nicht integrierbarer Rest, den Waldenfels als "*wechselseitigen Überschuß*" bezeichnet: "[W]ir meinen mehr, als uns wirklich gegeben ist, uns ist mehr gegeben, als wir ausdrücklich meinen" (Waldenfels 1980, 90).[8] Mit der Zurückweisung der nahtlosen Eingliederung in eine harmonische Symmetrie von Bewusstsein und Gegenstand im Sinne der Intentionalität geht eine Absage des impliziten Vorrangs des Ego einher, das gemäß klassisch phänomenologischer Überlegungen mit dem Vermögen ausgestattet ist, mit sämtlichen Erfahrungen umgehen und sie restlos in den Sinnhorizont einer gemeinsamen Welt integrieren zu können: "Doch eine einzige Lebenswelt, die den ersten Boden und letzten Horizont aller Erfahrung abgäbe […], hätte zur Folge, daß die Fremdheit […] auf eine vorläufige Form der Fremdheit oder Entfremdung reduziert würde. Fremdheit wäre kein Radikal, sondern ein Derivat. Die Verständigung zwischen Eigenheit und Fremdheit würde unterbaut von einer anfänglichen Eigenheit vor der Fremdheit, sie würde überhöht von einer möglichen Gemeinsamkeit jenseits von Eigenheit und Fremdheit." (Waldenfels 1997, 79 f.)

Waldenfels weist darauf hin, dass Erfahrungen nicht in der Aktivität eines Subjekt ihren Ausgang nehmen. Zwar sagen wir im Deutschen, dass man Erfahrungen macht, doch dieses Machen ist als ein überraschendes Entgegenkommen oder unabsehbares Angehen recht besehen vielmehr ein Erleiden, ein Widerfahren, als ein Tun oder eine Leistung. Der Anspruch der Erfahrung erweist sich als exzessives Geschehen, das weder vom Bewusstsein ausgeht noch in einem Ganzen mündet; vielmehr erfährt sich das Subjekt in Erfahrungen zu einem Antworten provoziert, ohne sich des Stachels dieser Herausforderung einfachhin entledigen und den Anspruch auf einen universalen Boden zurückstellen zu können. Der Anspruch – durchaus im schillernden Wortsinn als Forderung, An- bzw. Eigenrecht, Beanspruchung oder adressierten Zuspruch zu lesen – nötigt gleichsam zum Antworten.

Antworten soll nach Waldenfels nun nicht bloß und in erster Linie in verbaler Hinsicht betrachtet werden, sondern ist "in einem weiteren Sinne zu verstehen, so daß nicht nur sprachliche Äußerungen, sondern auch Handlungen und das Spiel der Sinne und Triebe miteinbezogen werden" (Waldenfels 1998, 81). Responsivität in dieser umfassenden Weite verstanden bildet für Waldenfels den "Grundzug, der unser gesamtes Verhalten zur Welt,

[8] Die von Waldenfels hier suggerierte Wechselseitigkeit wird in seinen späteren Ausführungen ebenso einer Kritik unterzogen werden wie die Unbestimmtheit eines "Noch-nicht", wie er selbst in einer Nachbemerkung festhält: "Dem möglichen ‚Mehr' an Sinn steht aber eine ‚Andersheit' gegenüber, die in ihrem Alternativcharakter nicht einer umfassenden Totalität zugeführt werden kann. Der ‚Überschuß an Realität' wäre dann zu umschreiben als immanente Grenze bestimmter Sinnformationen, die sich nicht immer weiter zurückschieben läßt." (Waldenfels 1980, 93)

zu uns selbst und zu Anderen prägt. […] Das Antworten zeichnet sich jedoch auf spezifische Weise dadurch aus, dass es *anderswo* beginnt. Es beginnt damit, dass uns etwas oder jemand anreizt, verlockt, bedroht, herausfordert und anspricht, bevor wir uns selber Ziele setzen oder allgemeine Normen anwenden" (Waldenfels 2010, 71 f.). Um Missverständnissen vorzubeugen, vermeidet er spätestens nach *Antwortregister* eine einseitige Orientierung an einem sprachlichen Begriffsraster und spricht in Folge verstärkt von Widerfahrnis, Appell oder Pathos respektive Response.[9]

2. *Die diachrone Zeitlichkeit eines responsiv verstandenen Subjekts*

Dieses Spannungsverhältnis von Antwort und Anspruch in der Erfahrung gilt es näher zu bedenken: Gemeinhin wird angenommen, zunächst ereignet sich ein Anspruch, dann vollzieht sich ein Vernehmen, woraufhin in einem abschließenden Schritt ein Antworten folgt. Diese Chronologie einer kausalistisch verstandenen Sequenz wird in einem responsiv verstandenen Geschehen jedoch ausgehebelt. Das Verhältnis von Widerfahrnis und Response lässt sich nicht gemäß einem Schema von Ursache und Wirkung respektive Aktivität und Passivität in den Blick nehmen, bei dem als Erstes aktiv von einer externen Instanz ein Anspruch gestellt, der zunächst passiv von einem Subjekt vernommen wird und dem darauf in einem weiteren Akt eine aktive Erwiderung folgt.

Im Gegensatz zu diesem kausalursächlichen Erklärungsmodell insistiert Waldenfels auf *einen* Vollzug, aus dem Anspruch und Antwort gleichermaßen hervorgehen, ohne dass ihre Differenz damit getilgt würde: "Pathos und Response folgen nicht aufeinander wie zwei Ereignisse, es handelt sich überhaupt nicht um zwei Ereignisse, sondern um eine einzige gegenüber sich selbst verschobene Erfahrung, eben um eine genuine Zeitverschiebung. Diese Heterochronie läßt sich nicht durch eine Synchronisation beheben, denn diese setzt bereits eine zeitliche *distentio* voraus, die jede sinnhafte *intentio* zerdehnt." (Waldenfels 2006, 50) Waldenfels hält damit fest, dass nur *im*

[9] Gleichwohl es bei Waldenfels zwischen seinen beiden wohl wichtigsten Büchern für die Konzeption einer Philosophie der Responsivität – nämlich *Antwortregister* (1994) und *Bruchlinien der Erfahrungen* (2002) – Akzentverschiebungen in Hinblick auf das appellative Moment gibt, wird hier versucht, den spezifischen Einsatzpunkt dieses Denkens *in toto* zu markieren, ohne die Differenzen in den Mittelpunkt zu stellen. Waldenfels selbst äußert sich folgendermaßen zur Umgewichtung: "Der Hiatus zwischen Anspruch und Antwort, von dem ich im *Antwortregister* ausgegangen bin, wird durch den entscheidenden Rückgang auf ein vorgängiges Pathos verstärkt und gleichsam zerdehnt." (Waldenfels 2002, 176 (Anm. 7))

vernehmenden Antworten ein Anspruch aufbricht. Der Appell zeigt sich nur in der Response und nicht unabhängig von ihr. Die Vorgängigkeit des Anspruchs ist demnach nicht als ein isolierbares πρότερον zu identifizieren; ebenso wenig stellt die Nachträglichkeit der Antwort ein davon ablösbares ὕστερον dar. Vor jedem intentionalen Sichrichtenkönnen erfährt sich das Subjekt als angegangenes. Der Bezug zur Welt ist damit nicht der Konstitutionsleistung eines Ego geschuldet, sondern vielmehr einer stets nachträglichen Response: "Erst im *Antworten auf* das, wovon wir getroffen sind, tritt das, was uns trifft, als solches zutage. […] Dieses Antworten ist also ganz und gar vom Getroffensein her zu denken, in der *Nachträglichkeit* eines Tuns, das nicht bei sich selbst, sondern beim anderen beginnt […]. Diese Verzögerung läßt sich niemals aufholen; um sie aufzuholen, müßte ich mein eigenes ‚Vor-Sein' aufholen, obwohl dieses unauflöslich mit fremden Einwirkungen verquickt ist." (Waldenfels 2002, 59) Das Subjekt ist nach Waldenfels dadurch gekennzeichnet, stets verspätet beginnen zu müssen. Es agiert damit nicht im nominalen Sinn als ein *Ich kann*, sondern erfährt sich als Angesprochenes im akkusativischen Anklagefall. Was es angeht oder es betrifft, ist stets schon geschehen, wenn darauf geantwortet wird. Nie hebt das Subjekt durch und mit sich selbst an; nie gelangt es ungebrochen zu sich selbst, stets findet es sich in Geschichten und Vorgaben verstrickt, von denen es sich nicht restlos lösen kann. Alles Tun wird als Antworten auf ein Getroffensein verstanden, dem man sich nicht entledigen kann. Diese Nachträglichkeit kann somit nicht eingeholt werden, sondern waltet konstitutiv als entzogene Mitte im Subjekt, dessen Innerstes stets von alteritären Momenten heimgesucht bleibt: "Nicht nur beginnt jeder von uns in allem, was ein jeder unternimmt, woanders, *es* beginnt mit uns woanders." (Waldenfels 2002, 98) Die Alterität, von der Waldenfels hier spricht, trifft nicht als externes Anderes auf ein bereits konstituiertes Subjekt; vielmehr ist das Subjekt als pathisch-responsives immer schon von dieser Fremdheit heimgesucht und geht somit gleichsam aus Widerfahrnissen hervor: "Die Arche, der Anfang und Ursprung dessen, was ich an mir selbst, am eigenen Leibe erfahre, liegt weder in mir noch außer mir, sondern als Ur-sprung ist sie in sich selbst gespalten, gebunden an ein Selbst, das sich selbst vorausgeht, weil es aus und in Anderem lebt." (Waldenfels 2002, 206)

Die in der Erfahrung aufbrechende Zeitlichkeit kann nicht als eine lineare Sukzession im Sinne eines chronologischen Nacheinander aufgefasst werden, da sich im Vollzug des Antwortens eine Nachträglichkeit gegenüber einem Anspruch zeigt. Für Waldenfels kommt im Antworten die Verschiebung einer

Dia-chronie bzw. *Dia-stase*[10] und damit eine andere Zeitlichkeit zum Vorschein, die sich jeder synchronen Vereinahmung verwehrt und auf einer uneinholbaren Vorzeitigkeit beharrt. Die Nachträglichkeit der Antwort erweist sich in diesem Zusammenhang als "ursprünglich, unhintergehbar, unwiderruflich; denn das, worauf sie antwortet, ereignet sich für sie einzig und allein, indem sie darauf antwortet" (Waldenfels 1994, 266). Es ist aber nicht mehr möglich, von einem Ursprung im klassischen Sinne zu sprechen, denn die Antwort bildet, obwohl wir stets mit ihr anfangen müssen, gerade nicht mehr den ungebrochenen Ausgangspunkt. Man wird somit erst im Antworten einsehen, dass man von einem je schon ergangenen Appell angegangen war, der über einen gekommen ist, ohne dass dieses Widerfahrnis als ein früheres Jetzt im Sinne eines Innerzeitlichen interpretiert oder eingeholt werden könnte. Thematisiert wird somit stets nachträglich ein Einst, das nie gegenwärtig war und sich so der herkömmlichen Zeitstruktur einer Abfolge von Jetztpunkten entzieht. Der (vor-ursprüngliche) Appell kommt nie in der Zeit, sondern er tritt zu einer Unzeit auf. Der auseinanderdriftenden Verschränkung von Anspruch und Antwort ist laut Waldenfels nicht mit einem chronologischen Zeitverständnis beizukommen: "Das Widerfahrnis tritt nicht früher auf als die Antwort, sondern es kommt *zu* früh, und die Antwort tritt nicht später auf als das Widerfahrnis, sondern sie kommt *zu* spät." (Waldenfels 2007, 329; Herv. M. F.)

Im Antworten bricht der Anspruch in seinem Entzug auf, sodass ein diastatisch-diachroner Hiatus als unüberwindbarer Riss ein Geschehen markiert, das zugleich auseinanderklaffend und auf- und ineinander verwiesen ist: "Was uns anspricht, dringt aus einer zeiträumlichen Ferne zu uns. Es kommt immer schon zu früh, gemessen an unserer Eigeninitiative. Umgekehrt kommt unsere Antwort zu spät, gemessen an dem, was uns widerfährt. Es ist nicht so, dass *etwas* uns vorausgeht, etwa als kausaler Stimulus, der eine Wirkung nach sich zieht. Wir gehen *uns selbst* voraus. […] *Ich bin jünger und älter als ich selbst.* Wir haben es mit einer originären Vorgängigkeit und einer ebenso originären Nachträglichkeit zu tun. Dies hat zur Folge, dass unser Reden und Tun nie völlig auf der Höhe der Zeit ist. Ein Antworten, das anderswo beginnt, ist von dem, worauf es antwortet, durch einen Hiatus getrennt." (Waldenfels 2010, 77 f.) Die Verschränkung von Anspruch und Antwort im selben Ereignis ist somit durch die Ungleichzeitigkeit der "responsiven Differenz" (Waldenfels 1994, 242), wodurch Appell und Response nie einer Deckungsgleichheit überführt werden

[10] Mit den beiden griechischen Termini, die Waldenfels Levinas entlehnt (vgl. Levinas 1998, 87 und 255), ist ein wörtlich zu nehmendes (temporales) Auseinander(-stehen) gemeint, dessen Kluft nicht überbrückt werden kann.

können, gekennzeichnet. Erst im Ineinander des Austrags dieser Differenz treten Anspruch und Antwort auseinander, ohne je eine Unabhängigkeit für sich beanspruchen zu können.

Die eingangs gestellte Frage, was hier "Antwort" heißt, wurde bereits mit Verweis auf das vielschichtige – und nicht auf eine (begriffliche) Beantwortung zu reduzierende – Entgegnenmüssen auf Appelle, die dem Subjekt vorausgehen, erläutert. Was hier "Anfang" besagt, kann mit Waldenfels dahingehend erörtert werden, dass in der Phänomenologie der Responsivität die Suche nach einem absoluten Ausgangspunkt subversiv unterwandert wird. Die Vorgängigkeit des Appells zeigt sich in der Nachträglichkeit der Antwort, der hierin weder einzuholen noch zu identifizieren ist. Diese Verschränkung konterkariert jede Zurückführung auf einen Ursprung: "Wenn wir vom Antworten ausgehen, so ersetzen wir nicht den Primat der Frage durch den der Antwort, vielmehr wird *jeder derartige Primat vermieden*." (Waldenfels 1994, 193) Die Erfahrung wird dabei aus ihrer responsiven Verschränkung verstanden und dahingehend ernst genommen, dass sie nie mit einer bewussten Entscheidung des Subjekts anhebt. Das Ich fängt nie *ab ovo* bei und mit sich an, sondern erfährt sich in mannigfache Bedingtheiten eingelassen und Herausforderungen ausgesetzt. Das Ego beginnt somit nie mit dem Eigenen, sondern fängt stets anderswo an und erfährt sich je schon von alteritären Ansprüchen durchfurcht.

Im nachträglichen Antworten bricht nicht nur das Dass des Widerfahrnisses auf, das sich der subjektiven Disponibilität entzieht, sondern es zeigt sich auch die fragile Seinsweise des Subjekts. Folglich zieht dieses radikale Verständnis von Erfahrung notwendigerweise einen Wandel des Selbstverständnisses des Subjekts nach sich: Wo es nicht bloß um ein äußerliches Vernehmen von Andersartigem geht, bei dem alles Unbekannte letztlich dem Typus nach bekannt ist und dem eigenen Sinnkontext zugeführt wird, sondern sich stets ein mögliches Anderswerden der eigenen Erfahrung vollziehen kann, agiert das Subjekt nicht mehr ungebrochen als souveräne Bezugsmitte alles Seienden. Ihm wird das Fundament entzogen, um von einer gesicherten Warte aus die Welt überblicken und alles in den eigenen Verstehenshorizont integrieren zu können. Das Subjekt fungiert nicht mehr als das Voraus- und Zugrundeliegende alles Seienden, sondern erhält innerhalb des Antwortgeschehens einen prekären Stand, der nicht mehr als gesichertes Territorium einer subjektiven Verfügungsgewalt betrachtet werden kann, sondern immer schon in einer konstitutiven Weise von einer Alterität durchzogen ist und stets aufs Neue herausgefordert werden kann: "Antwortend bin ich als Ich zugleich ein *anderer*, hier und jetzt antwortend bin ich zugleich *anderswo* und *anderswann*." (Waldenfels 1994,

267) Dennoch hält Waldenfels von der Sache her entschieden am Begriff des Subjekts fest, auch wenn dieses nicht mehr als ungebrochen primäre Instanz verstanden wird, sondern sich zugleich als "Patient" und "Respondent" und damit stets als "geteiltes Selbst" (Waldenfels 2010, 79) in der Welt findet. Diese Andersartigkeit wird nicht von diesem je schon gespaltenen Subjekt getilgt werden können; ihm bleibt ein Moment des Heterogenen in allen Vollzügen eingeschrieben: "Immer kommt ein Heteron ins Spiel, das jeder Aisthesis, jedem Logos, jeder Praxis, jedem Nomos Züge einer Heteroästhesie, einer Heterologie, Heteropraxis und Heteronomie aufprägt." (Waldenfels 2010, 72)

Im hiatischen Antwort-Anspruch-Geschehen brechen der Appell und die Response gleichermaßen hervor und werden in dieser Verschränkung in ihrer subjektkonstitutiven Dimension lesbar: Erfahrungen sind stets Erfahrungen *für jemanden*. Aus dem pathisch-responsiven Geschehen geht ein Subjekt hervor, an das unvertretbar Erfahrungen adressiert sind und das sich darin durch sein spezifisches Antwortgeben in seiner Singularität auszeichnet: "Das Widerfahrnis ist kein Widerfahrnis ohne jemanden, der von ihm getroffen wird, so wie Erleiden keine Erleiden sind, ohne von etwas getroffen zu werden." (Waldenfels 2002, 100) Dieses Treffende ist entgegen der von Waldenfels hier (missverständlich) gebrauchten Formulierung jedoch nicht in eine Identifizierbarkeit zu überführen. Der Appell zeigt sich nicht als ein angebbares Was, vielmehr insistiert Waldenfels andernorts auf die "Beunruhigung, die von einem Nicht-etwas und Nicht-jemand ausgeht" (Waldenfels 1994, 478), um jede Möglichkeit einer Ontifizierung oder Personalisierung des nunmehr in der Anonymität des Dass ernst zu nehmenden Anspruchs der Alterität dezidiert zu unterlaufen.

Die Uneinholbarkeit des Appells, der in der Antwort nicht aufgehoben werden kann, wird von Waldenfels nicht unter pejorativen Vorzeichen betrachtet, sondern in seiner Produktivität lesbar zu machen versucht. Nie ist restlos geantwortet und damit alles gesagt; stets ist damit die Möglichkeit eröffnet, abermals zu antworten, um dem Anspruch nochmals anders nachzukommen. Das "re-" der Response, das sich nicht als Beantwortung einer Frage und damit als Schließung einer Wissenslücke versteht, muss daher in einer Vieldeutigkeit verstanden werden, das stets ein *Zurück* (vgl. *re-duco*; "zurückziehen", "sich zurücknehmen"), ein *Entgegen* (vgl. *re-luctor*; "sich widersetzen"), ein *Wieder* oder ein *Anders* (vgl. *re-gnosco*; "wiedererkennen", "anders erkennen") impliziert. Die Response ist somit nicht nur ein Gegenwort im Sinne der Erwiderung, das sich als angesprochenes und nicht als erstes versteht, sondern im Präfix kommt auch eine Möglichkeit zum Ausdruck, die ein wiederholtes und abermaliges

Antworten impliziert. Die Unverfügbarkeit des Anspruchs erweist sich als Möglichkeit für Kommendes, das nicht von einem Horizont im Vorhinein bestimmbar oder von einem Dasein antizipierbar ist. Die Unzulänglichkeiten eröffnen gerade den Spielraum, dass sich Neues und nicht Voraussehbares ereignen kann.[11]

Wenn Erfahrungen auf Widerfahrnissen beruhen, die uns ohne eigenes Zutun zustoßen und uns dabei auch aus dem Tritt bringen können, sodass uns mitunter Hören und Sehen vergeht, dann ist die Offenheit des Menschen keine einräumend-gewährende, sondern vielmehr in einer stets möglichen Verletzbarkeit eine radikalere, da unberechenbare Offenheit, die auch nicht mehr von der Intentionalität eines souveränen Bewusstseins her verstanden werden kann.[12] Vielmehr ist auf und in unvorhersehbaren Situationen – in der wir nicht mehr Herr der Lage sind – eine Antwort zu (er-)finden. Damit redet Waldenfels nicht einer "re-aktionären" Konzeption des Subjekts das Wort. Das Antwortenmüssen ist nicht gemäß einem Reiz-Reaktions-Schema zu verstehen, in der – einem Automatismus gleich – auf eine Ursache gemäß den Gesetzen der Kausalität eine programmierte Wirkung hervorgerufen wird; ebenso kann sich das Antworten nicht einfachhin auf ein Regelwerk berufen, das bloß der Anwendung überführt werden müsste: "Die Antwort ist weder als logische Konsequenz noch als kausale Wirkung noch als normierter Regelfall noch als bevorzugte Zielphase an die Herausforderung gebunden. Denk-, Kausal-, Gebots- oder Zielregeln reichen nicht aus, um den Nexus herzustellen." (Waldenfels 1994, 334) Mit der Zurückweisung eines autonomen Subjekts forciert Waldenfels nicht ein fatalistisches Verständnis, vielmehr impliziert das stets notwendige Antworten auf Widerfahrnisse einen Möglichkeitsraum von Antwortmöglichkeiten, die keiner allgemeinen Regelmäßigkeit, sondern der Responsabilität des Subjekt unterliegen, um dem Anspruch in einer angemessenen Weise nachzukommen. Waldenfels

---

[11] So schreibt Waldenfels das Präfix "re-" bedenkend: "Was uns […] die Spannung von Antwort und Anspruch lehrt, ist eine ständige *reprise*, die für eine *surprise* empfänglich bleibt, weil keiner die ursprüngliche *prise* in den Griff bekommt und auf den Begriff bringt." (Waldenfels 1994, 269)

[12] Obwohl Waldenfels ausdrücklich an Husserl anknüpft, indem er die Responsivität als "Transformation der phänomenologischen Konzeption der Intentionalität" (Waldenfels 1994, 332) bezeichnet, grenzt er sich gleichzeitig klar von ihm ab: "Das, worauf ich antworte, ist kein Woraufhin einer Eigenbewegung, das als Ichfremdes lediglich Materialien, eine Hyle voraussetzt, woraus der intentionale Sinn ‚aufgebaut' wird. […] Das Fremde wäre dann keine bloße Modifikation des Eigenen, es würde ebenso wie das Eigene aus einer Diastase hervorgehen, die in kein Sinngeschehen und in kein Bewußtseinsleben zu integrieren wäre. Hinfällig würde damit sowohl die Zentrierung auf ein selbstverantwortliches *Ur-Ich* wie die alles durchwaltende *Konstitution* des Anderen mit den Mitteln des ‚Mir-Eigenen' (Hua I, 131)." (Waldenfels 1994, 330)

insistiert hierbei auf eine weitreichende Lesart des hiatischen Geschehens der Responsivität: "Das Doppelereignis von Anspruch und Antwort, von dem alles Reden und Tun zehrt, zeigt *von vornherein* einen *ethisch-politischen Aspekt*, der jeder normativen Ethik und jeder institutionell geregelten Politik vorausgeht." (Waldenfels 1997, 119; Herv. M. F.) Damit impliziert das Antworten auf einen Appell nicht nur die grundlegend epistemologische Konsequenz, der Erfahrung in ihrer Offenheit eingedenk zu sein, sondern trägt von Anfang an einen ethischen sowie politischen Anspruch in sich, für das jeweilige Antworten einzustehen, eine angemessene Response (er-)finden und sie verantworten zu müssen.

3. *Die ethische Dimension der Responsivität: Das Paradox der kreativen Antwort*

Mit der Verschränkung von Responsivität und Responsabilität unterwandert Waldenfels das herkömmliche Verständnis von Verantwortung: Gemeinhin wird angenommen, dass ein zurechnungsfähiges Subjekt aus freien Stücken eine Verantwortung für jemanden oder für etwas übernimmt. Hierfür kann es, wenn das Unterfangen nicht gelingt, vor einer dritten und gleichsam unabhängigen Instanz zur Rechenschaft gezogen werden. Diese ternäre Struktur der Verantwortung, in der jemand für jemanden oder etwas vor jemandem Verantwortung trägt, wird von Waldenfels einer Revision unterzogen: Das Subjekt entscheidet sich weder aus freien Stücken, angesprochen zu werden, noch übernimmt ein mündiges Subjekt diese oder jene Verantwortung. Obwohl das Subjekt nie einwilligt, die Verantwortung zu übernehmen, wird dem Subjekt die Last der Responsabilität je schon übertragen sein, das jeweilige Antworten auch zu verantworten. Waldenfels macht hierbei ausdrücklich auf die paradoxe Situation, in der sich das antwortend-verantwortende Subjekt befindet, aufmerksam: "Ich komme immer schon zu spät, um meine Verantwortung zu übernehmen, so daß die Antwort meiner Verantwortung früher ist als jede Antwort, die ich gebe." (Waldenfels 1995, 338) Für Waldenfels gehen teleologische und deontische Konzeptionen der Ethik dieser spezifischen Zeitlichkeit nicht nach. Sie berücksichtigen weder die spezifische Vorvergangenheit noch sich aufdrängende Künftigkeit im Jetzt: "Verantwortung [in der klassischen Auslegung, M. F.] tritt *post festum* auf, nachdem die Tat begangen wurde. Die nachträgliche Beurteilung liefert keine Antwort auf die Frage, was *hier* und *jetzt* und *künftig* zu tun ist." (Waldenfels 2010, 75) Einer responsiv verstandenen Ethik geht es daher nicht nur darum, eine Einteilung in deskriptive und präskriptive Sätze zu unterwandern, sondern sich auch der

Herausforderung zu stellen, wie *hic et nunc* ethisch gehandelt werden muss. Die Verantwortung wird nicht nach der Tat dem Subjekt zugeschrieben; vielmehr erfährt es sich für Kommendes verantwortlich.

Zwei Grundfragen rücken hier in einer besonderen Weise in den Vordergrund: Kann hier noch, nachdem es dem Subjekt nicht freisteht, zu antworten oder nicht zu antworten, noch von Verantwortung gesprochen werden? Und inwiefern führt Waldenfels' Verständnis einer diachronen Zeitlichkeit zu einem anderen Verständnis des Ethischen?

Es wurde zuvor gezeigt, dass der Appell nur im Antworten aufbricht und nicht unabhängig besteht. Ansonsten würde der Vor-Anfang selbst wieder als Ursprungsmacht gefasst. In diesem Zusammenhang ist aber auch darauf hinzuweisen, dass das Subjekt sich nicht außerhalb dieses Angesprochenseins konstituiert. In und aus diesem Antwortgeschehen erhält das Subjekt allererst den Status eines (responsiven) Subjekts, dem damit notwendigerweise ein Engagement innewohnt. An diesem Punkt unterwandert eine Phänomenologie der Responsivität die landläufigen Einteilungen in Passivität und Aktivität, Ursache und Wirkung.

Der Appell, der stets jemanden trifft und in der spezifischen Response aufbricht, fordert dabei – in seiner unvertretbaren Singularität – unabwendbar zum Antwortgeben heraus. Subjektivität zeichnet sich für Waldenfels durch die Unausweichlichkeit des Antwortens aus. Alle möglichen Verhaltungen des Subjekts zu sich und zur Welt sind durch die Notwendigkeit des Antwortenmüssens gekennzeichnet. Es ist unmöglich, nicht zu antworten. Selbst ein Nichtantworten im Sinne der Verweigerung ist hierin schon ein spezifischer Modus des Antwortens: Ein bewusstes Ignorieren fremder Ansprüche, ein dezidiertes Wegsehen oder kalkuliertes Schweigen, ja jede vermeintliche Indifferenz ist immer noch ein Antworten. Die Unmöglichkeit einer Gleichgültigkeit hat sich immer schon in die Responsivität eingeschrieben: "Das ‚Man muß antworten' oder ‚Man kann nicht nicht antworten' bezeichnet genau den Punkt, wo ethische Forderungen entspringen, wo etwas ist, was zu sein hat." (Waldenfels 1994, 358)[13]

Die Konsequenz, dass sich das Subjekt stets aus der Nachträglichkeit der Responsivität zu verstehen hat, wird nun von Waldenfels dahingehend weitergetrieben, dass in diesem Antwortenmüssen stets die Frage nach der Gestaltung der Response auftritt. Dabei darf diese nicht als eine

[13] Menga macht in diesem Zusammenhang dezidiert darauf aufmerksam, dass sich das Antwortenmüssen stets in Vorgegebenem einschreibt und durch dieses Anschließenmüssen einen "unvermeintlichen Anteil radikaler Geschichtlichkeit [*l'inevitabile componente di radicale storicitá*]" (Menga 2009, 304) in sich trägt.

vorprogrammierte Reaktion oder als deterministischer Reflex missverstanden werden: Denn unumgänglich ist zwar das Dass der Antwort, zu (er-)finden und damit zu *ver*antworten ist jedoch das *Wie* der jeweiligen Response. Ohne dieses Moment der (Er-)Findung wäre das Antworten keine Ant-Wort und kein Gegen-Wort, sondern lediglich ein leerer Automatismus und ein geschlossener Zirkel des Immergleichen. Waldenfels unterstreicht mit aller Deutlichkeit die Unausweichlichkeit des Antworten(er)findens, das er weder als passiven Widerpart einer Aktion noch als altruistischen Gestus und damit als bewusste Entscheidung des Subjekts, nunmehr "moralisch" oder "gut" handeln zu wollen, verstanden wissen möchte: "Diese Antwort ist gewiß keine bloße ‚Reaktion' auf Gegebenes, sie erwächst auch nicht aus meiner ‚guten Absicht', einem natürlichen Wohlwollen, einem altruistischen Liebesimpuls, sie geht buchstäblich vom Anderen aus, sie folgt seinem Anruf […]." (Waldenfels 1995, 328) Das Wie dieses Folgens auf den Anspruch des Anderen soll nun in seiner ethischen Dimension lesbar gemacht werden, eines Folgens freilich, das nie zu einem Endpunkt kommt, sondern in steter Unruhe bleibt, sodass die Verantwortung in dem Maße wächst, wie sie übernommen wird. In diesem Zusammenhang insistiert Waldenfels auf den Spalt, der sich zwischen der "Unausweichlichkeit der Situation, auf die ich zu antworten habe, und der Skala möglicher Antworten" (Waldenfels 1995, 339) auftut.[14] Dass im Antworten somit stets die Frage nach dem Wie einer *angemessenen* Response auf dem Spiel steht, unterstreicht er mit aller Deutlichkeit. "Die Grundfrage kann deshalb auch nicht lauten: Soll ich antworten oder nicht? Oder: Worauf soll ich antworten? Auf diese Weise würde man das Antworten selbst als ein Tun behandeln, dessen Initiative bei uns liegt. Das Antworten wäre kein Antworten mehr, denn dies kommt mit unaufholbarer Verspätung aus dem Hören des fremden Anspruchs. Die Frage, die aus der In-Frage-Stellung erwächst, kann höchstens lauten: Was und wie soll ich antworten? Wäre jede Antwort gleich gut, so wäre sie keine Antwort mehr, die an Gesagtes anknüpft und auf fremde Angebote eingeht; gäbe es nur eine richtige Antwort, so wäre die Antwort keine Antwort mehr, die erwidert. Wir erreichen hier den Punkt, wo eine Antwort als Antwort erfunden wird und sich zur kreativen Antwort steigert." (Waldenfels 1994, 576) Waldenfels macht in diesem Zusammenhang deutlich, dass Antworten nicht gleich Antworten ist; vielmehr rückt die Frage nach der "angemessenen" bzw. "gerechten" Response in den Fokus einer

[14] Die Nähe von Waldenfels zu Levinas ist in der Konzeption der Responsivität als Responsabilität allerorten vernehmbar. In der Hervorhebung eines freien Wie des Antwortens distanziert sich Waldenfels jedoch seinem Selbstverständnis nach von Levinas, der von einer "Verantwortung jenseits der Freiheit" (Levinas 1998, 257) spricht.

Phänomenologie der Responsivität, die weder willkürlich im Sinne einer Indifferenz ist, bei der alles gleich-gültig wäre, noch in einer einzig korrekten und damit letzt-gültigen Beantwortung liegt. Bevor der diffizilen Frage nach einem möglichen "Kriterium" der Angemessenheit nachgegangen werden kann, muss zunächst das (Er-)Finden der Antwort thematisiert werden.[15]

Um diese ethische Dimension der Responsivität zu unterstreichen, rekurriert Waldenfels auf das "Paradox einer kreativen Antwort" (Waldenfels 2006, 67). Das Paradox besteht zum einen darin, dass hier nicht etwas in der Weise einer *creatio ex nihilo* geschaffen und gleichsam der Ursprung aus sich selbst generiert wird. Vielmehr bleibt das Antworten der Vor-Gabe des Anspruchs eingedenk, ohne sich davon lösen zu können: "[…] Antworten sind zu erfinden, aber eben als Antworten." (Waldenfels 1994, 584) Die Kreativität der Antwort versteht sich daher aus dieser Nachträglichkeit. Waldenfels vertritt daher auch keinen Determinismus. Es ist an dieser Stelle wichtig zu betonen, dass er keineswegs ein Verständnis von Kreativität respektive Freiheit negiert, sie jedoch aus der Responsivität verstehen möchte: "Die Freiheit eines autonomen Wesens, das aus sich selbst heraus tätig wird, verschwindet nicht, wenn fremde Ansprüche sich zu Wort melden, doch sie verwandelt sich in eine eigentümliche Form von *responsiver Freiheit*. Ich selbst beginne, doch als Antwortender *beginne ich anderswo*, dort nämlich, wo ich nicht bin, wo ich noch nicht war und auch nie sein werde." (Waldenfels 2010, 79) Zum anderen – und hierin erfährt das Paradox eine Steigerung – muss etwas gegeben werden, das man nicht hat, das aber auch nicht vorliegt oder auf das man zurückgreifen könnte, sondern erst ge- respektive er-funden werden muss. Man kann nämlich im Antworten – in dem von Waldenfels forcierten emphatischen Sinne – gerade nicht auf ein vorgefertigtes Schema rekurrieren oder es von einer festgelegten Regel deduzieren, sondern sieht sich jedesmal neu und jedes mal anders vor die Herausforderung gestellt. Selbst in vermeintlich alltäglichen Situationen kann, wie im Rückgriff auf das emphatische Verständnis von Erfahrung gezeigt wurde, niemals ein mögliches Überrascht- und Herausgefordertsein getilgt werden. Im Antwortgeben vollzieht sich somit stets eine (Er-)Findung, die nicht auf Vorgezeichnetes zurückgreifen und sich auf Bewährtes verlassen kann, sondern sich auf Unbekanntes und Unabsehbares

[15] Soweit ich sehe, finden sich im Œuvre von Waldenfels keine expliziten Hinweise auf ein mögliches "Kriterium" für angemessene bzw. gerechte Antworten. Die nachfolgenden Überlegungen zu dieser Thematik sind Konsequenzen, die hier jedoch aus der Phänomenologie der Responsivität gezogen werden sollen.

hin entwirft.[16] Im so verstandenen Antworten, das sich als "Ethos *in statu nascendi*" (Waldenfels 1995, 322) begreift, wird somit ein Wagnis eingegangen, dem Appell nachzukommen, ohne die Sicherheit zu haben, ob dieser Vollzug des (Er-)Findens glückt. Der prekäre Status des Subjekts, sich nicht nur von alteritären Momenten durchzogen vorzufinden, sondern im Antworten einem stets möglichen Scheitern ausgesetzt zu sein, wird im Unterfangen, den Anspruch zu erwidern, nicht abzulegen sein, sondern bleibt ihm konstitutiv mit auf den Weg gegeben. Erfunden wird hierbei nicht nur die Antwort, die der unerwarteten Herausforderung zu entsprechen sucht, sondern auch der Antwortende selbst, der aus dem Geben seiner Antworten allererst sein fragiles Selbstverständnis findet, ohne dass das Subjekt weiß, wohin es geführt werden wird. Antworten werden damit nicht einfachhin ge-/er-funden, sondern (er-)finden *sich*; ein Sich freilich, das in seiner Rückbezüglichkeit nicht auf ein starkes Subjekt verweist, sondern auf das prekäre Moment der Subjektkonstitution hinweisen möchte, indem das Subjekt aus dem Finden der Antworten hervorgeht. Eine ethische Situation zeichnet sich somit nicht dadurch aus, dass das Subjekt genau weiß, was es zu tun hat, sondern im Gegenteil dadurch, dass es sich im Ungewissen befindet und das Wagnis eingehen muss, angemessene Antworten und darin *Sich* zu finden.

Dem Antworten bleibt das prekäre Unterfangen eingeschrieben, dem Appell in der rechten Weise nachzukommen. Stets wird sich erst im Nachhinein gezeigt haben, ob und inwiefern es geglückt oder gescheitert ist. Auf diese Unberechenbarkeit, die das pathisch-responsive Subjekt in einer

[16] Waldenfels unterscheidet mitunter zwischen "ordentlichen" und "außer-ordentlichen" Ansprüchen, wobei im ersten Fall auf etablierte "Antwortschemata" zurückgegriffen werden kann und nur dem Eingehen auf Außerordentliches ein "schöpferisches" Potential innewohnt (vgl. Waldenfels 1998, 81). Diese Unterscheidung ist nicht nur deswegen problematisch, da sich hier ein Diskurs einschleicht, der insgeheim Wertungen vornimmt und zwischen "eigentlichen" und "uneigentlichen" Antworten differenziert, sondern der zugleich bereits im Vorhinein festgelegt haben muss, was als "ordentlich" und was als "außerordentlich" zu gelten hätte. Vielmehr käme es darauf an aufzuzeigen, dass es keinen absoluten und vorgelagerten Maßstab einer Einteilung der Appelle bzw. der Antworten gibt. Mit Derrida kann darauf hingewiesen werden, dass jede Habitualisierung und damit jede vermeintlich gesicherte Identität auf einer Wiederholbarkeit beruht, die in sich das Moment der Differenz trägt (vgl. Derrida 2001). Das Finden von Antworten vollzieht sich nicht im luftleeren Raum, sondern schreibt sich immer in Iterationsszusammenhänge ein, deren Wiederholungspraktiken als Erfahrungsgeschichte das Subjekt als Subjekt auszeichnen. Dieses fängt somit nie *ab ovo* oder jedesmal neu an, sondern knüpft in vielfacher Weise an Vorgegebenheit und Sedimentierungen an. Dieser Doppelsinn wird im ge- *und* er-finden des Antwortens, die immer ein Erbe weiterzutragen haben, kenntlich gemacht.

Zeitlichkeit zwischen einem *passé antérieur* und einem *futur antérieur* zerdehnt, macht Waldenfels mit Nachdruck aufmerksam: "Vorgängigkeit impliziert eine *vergangene Zukunft*, Nachträglichkeit eine *zukünftige Vergangenheit*. Dabei handelt es sich nicht um eine bloß relative Vergangenheit, die nicht mehr gegenwärtig ist, und eine relative Zukunft, die noch nicht wirklich ist. Wir stoßen vielmehr auf eine absolute Vergangenheit und Zukunft, eine Vergangenheit, die nie Gegenwart war, und eine Zukunft, die nie Gegenwart sein wird. Vorgängig ist, was *kommend war*, nachträglich, was *gewesen sein wird*. Dem zweiten Futur, das von verschiedenen Seiten herangezogen wird, entspricht die erweiterte Vergangenheit eines Plus-quamperfekts." (Waldenfels 2002, 179) Die mehrfache Verschränkung zeigt die temporale Komplexität des Antwortgeschehens an, der nicht mehr mit der Linearität einer Chronologie beizukommen ist. Wir verhalten uns zugleich zu einer (zukünftigen) Vergangenheit und einer (vergangenen) Zukunft: Zuvor wurde darauf hingewiesen, dass der Appell stets zu einer Unzeit auftritt; er kommt *zu* früh. Dieses Einst war nie gegenwärtig gewesen. Ihm wohnt eine Vor-Vergangenheit inne, die durchaus – wenn auch nicht im herkömmlichen grammatikalischen Sinne – als ein Plusquamperfekt bezeichnet werden kann. Dieses Mehr-an-Vergangenheit kann nicht ignoriert oder abgestreift werden; vielmehr wohnt ihm *hic et nunc* die Verpflichtung inne, *künftig* diesem je schon ergangenen Anspruch nachzukommen. Diese Vor-Vergangenheit ist daher im Kommen und trägt als Appell die Vorgängigkeit einer offenen Zukunft mit sich. Diese sich darin ankündigende Künftigkeit wird sich nicht in der Zeit ereignen, als ob sie irgendwann einmal in ein präsentisches Jetzt überführt und damit in der Gegenwart zum Erliegen gebracht werden könnte. Vielmehr muss, um die Komplexität dieses Kommenden anzuzeigen, eine Vor-Zukunft in den Blick genommen werden, die analog dem Plusquamperfekt ein Mehr-an-Zukunft ist, d. h. nicht im herkömmlichen Sinne absehbar und erwartbar ist. Als ein vorausberechenbarer oder absehbarer Zeitpunkt im Futur wäre das Kommende nicht mehr als eine Verlängerung der Präsenz und lediglich von dieser unterschieden, weil es noch nicht da ist; in diesem Fall wäre es, da ihm nicht mehr die Offenheit des Unberechenbaren innewohnt, um die Spitze des Unerwartbaren gebracht. Nun insistiert Waldenfels auf dem intrinsischen Zusammenhang der Vor-Vergangenheit mit der Vor-Zukunft, ohne dass sich der Kreislauf der Zeit schließt. Dem anderswo anhebenden Antworten bleibt im Verantworten die Prekarität des Unbestimmten konstitutiv eingeschrieben: Es wird sich immer erst im Nachhinein zeigen, ob die Antwort angemessen gewesen sein wird, ohne im Wagnis des verantwortenden Antwortens sich auf eine vorgegebene

Ordnung berufen zu können oder bereits vorentworfene Richtlinien bloß umsetzen zu müssen.

Mit seinen Überlegungen zu ethischen Implikationen der Responsivität schreibt sich Waldenfels in die großen Ethikentwürfe des abendländischen Denkens ein. In den *Schattenrissen der Moral* (2007) werden vornehmlich *teleologische* Ansätze auf der einen und *deontische* Herangehensweisen auf der anderen Seite einer kritischen Revision unterzogen. Insbesondere durch die verstärkte Berücksichtigung der zuvor skizzierten Temporalität, der in den Ethikkonzeptionen, die sich auf Aristoteles oder Kant berufen, kaum eine tragende Rolle zugebilligt wurde, möchte Waldenfels darauf hinweisen, wo in der Tradition Ungedachtes einer Nachbesichtigung unterzogen werden muss. Diese Ethiken sind in erster Linie an aktiven Handlungen eines souveränen Subjekts orientiert, die um die Vorwegnahme von Zielen oder um die Erfüllung von tradierten Normen kreisen. So gehört das ἀγαθόν als τέλος einer immer schon währenden Ordnung an, die in ihrer apriorischen Perfektionalität nicht weiter hinterfragt wird, da sie im Immergleichen verharrt: Das Gute an sich ist immer schon da, noch bevor es als Gutes für uns konkret verwirklicht werden könnte. In einer ähnlich a-temporalen Starre agiert auch ein deontisches Ethikverständnis, da auch hier wiederum von einem vorgegebenen Gesollten ausgegangen wird, auf das alles zurückzukommen hat. Störungen des vorgezeichneten Ganges oder der tradierten Ordnung sind lediglich als Abweichung von der Norm zu begreifen. Stets ist hier ein teleologischer oder deontischer Zirkel im Gange, der Faktisches, so heterogen es auch sein mag, in das gesuchte und gesollte Kontrafaktische zu integrieren hat. Beide großen Ethikentwürfe der abendländischen Tradition stellen sich laut Waldenfels gerade nicht der Heterochronie des Kommenden: "Das moralische Sollen sagt uns nicht, was wir künftig tun sollen, sondern in ihm spricht sich aus, was wir als Vernunftwesen *immer schon* wollen." (Waldenfels 2007, 322) Das, was sich darin noch nicht befindet, wird sich am Ende dort einfinden oder, bei einer gänzlichen Abweichung, aus dem normierenden oder teleologischen Diskurs auszuschließen sein. Die Frage nach der Ethik bricht damit dort auf, wo es um die Verwirklichung der Norm oder des Guten geht. Es geht hierbei in letzter Konsequenz um die Umsetzung eines vorgegebenen Programms. Das Unerwartbare, das nicht voraussehbar ist und somit als alteritäres Moment die vorgegebene Ordnung usurpiert, wird in dieser normativen Ausrichtung der Ethik einfachhin ignoriert.[17]

[17] In diesem Zusammenhang weist Waldenfels auf den "blinden Fleck der Moral" (Waldenfels 1994, 584) und damit tradierter Ethikkonzeptionen hin, die nicht in der Lage sind, das Streben nach dem Guten oder das Sollen nach Freiheit aus sich selbst zu

Doch welche Konsequenzen lassen sich aus einer responsiv verstandenen Ethik ziehen? Verdammt die Betonung der nie einholbaren Vor-Vergangenheit und des stets aufgeschobenen Kommenden nicht zu einer Passivität, die nichts zu relevanten Problemen des Ethischen beitragen kann? Das Unerwartbare der Vor-Zukunft kann jedoch nicht warten, denn es duldet keinen Aufschub. Es wäre ein grobes Missverständnis, den Ausstand des *futur antérieur* als Grund für das Verharren in der Passivität zu sehen. Es gilt daher nicht, die Hände in den Schoß zu legen und darauf zu hoffen, dass sich das Unberechenbare "irgendwann" ereignet. Vielmehr drängen die von Waldenfels hier ins Treffen geführten Formulierungen der Künftigkeit darauf, dass dasjenige, was im Kommen ist, die Gegenwart immer schon durchzieht, indem es das responsive Subjekt betrifft und ihm *jetzt* eine Antwort abverlangt. Mit der Dringlichkeit sich *hic et nunc* – wagnishaft – auf diese Künftigkeit hin ausgerichtet zu engagieren, muss das Subjekt jetzt, ohne Verzögerung, ohne Aufschub, dem nachkommen, was in Hinblick auf den Anspruch des Anderen eine angemessene und gerechte Antwort gewesen sein wird. Indem auf die Vorgabe des Anspruchs geantwortet wird, richtet sich der Vollzug ins Offene, ohne Gewissheit über dessen Gelingen zu haben. Ein verantwortliches Antworten vollzieht sich – herausgefordert von einer Vor-Vergangenheit und einer Vor-Zukunft verpflichtet – im Unberechenbaren. Im unabweisbaren Antworten gilt es, im Vernehmen des Anspruchs eine Entscheidung für das Wie des Antwortens zu tätigen und für diese Verantwortung zu übernehmen.

Doch wie kann angemessen geantwortet werden? Welches "Kriterium" kann hierbei in den zu fällenden Entscheidungen herangezogen werden? Eine solchermaßen verstandene Entscheidung hält nicht nur die Gegenwart für das Kommende offen, indem sie nicht weiß, ob es ihr gelingt, dem Anspruch in angemessener oder gerechter Weise zu antworten. Diese Entscheidung des Subjekts ist nie eine im eigenen Namen, sondern eine in Hinblick auf den Anspruch des Anderen gefällte. Es ist gleichsam dieser Anspruch des Anderen, dem im Subjekt nachgekommen werden muss und der die Entscheidung fällt, ohne dass das Subjekt damit von der Verantwortung dispensiert werden würde. Stets wird es in der Verantwortung stehen, in

---

begründen: "Kein Ethos, keine Moral findet den nötigen Halt in den Zielen, Werten, Normen oder Nützlichkeitskalkülen, auf die man sich beruft. Wozu ist das Gute gut? Warum soll ich der Stimme des Gesetzes folgen? Wozu soll ich dem puren Eigeninteresse folgen? In der formalen Sprache der Systemtheorie bedeutet dies: Die Leitdifferenz gut/schlecht ist nicht selbst gut. Moral schlägt in einen quasi-religiösen Moralglauben um, wenn sie sich ihre eigenen Abgründe nicht eingesteht, oder sie sieht sich gezwungen, außerhalb ihrer selbst Halt zu suchen […]." (Waldenfels 2010, 73)

seinen Antworten dem Anspruch, der nie seiner, sondern stets der des Anderen ist, nachzukommen.

Das einzige "Kriterium" einer responsiv verstandenen Ethik bestünde dann nicht darin, auf einen "positiv" ausweisbaren Grund oder auf ein System präskriptiver Regeln zu rekurrieren, sondern nie im eigenen, vielmehr stets im Namen des Anderen zu antworten. Zwar ist das Subjekt unausweichlich verpflichtet, jeweilig selbst Verantwortung zu übernehmen, dennoch werden Antworten stets dann angemessen oder gerecht sein, wenn sie nicht im eigenen Namen formuliert worden sind. Stets muss aus ihnen hervorgehen, dass sie einem alteritären Appell nachzukommen versuchen und nicht Eigeninteressen vertreten. Dieses Antworten versteht sich nicht nur nicht als erstes, sondern auch nie als letztes Wort. Das Antworten kann folglich nie ein letztgültiges sein, stets wird der Anspruch des Anderen dazu nötigen, abermals angemessener zu antworten und vorherige Antworten – im Namen des Anderen und der ins Werk zu setzenden Gerechtigkeit – in Frage zu stellen. Damit bleibt das Antworten nicht nur seiner Nachträglichkeit eingedenk, sondern versucht in dieser Weise das Kommende als Kommendes offen zu halten. Durch die Responsivität ist damit nicht nur die Möglichkeit gegeben, Ideologien und Totalitarismen im Namen des Anderen entgegenzutreten, indem diese als Sprechweisen im Namen des Eigenen entlarvt werden, sondern es muss darüber hinaus auch die Zukunft für eine stets kommende Gerechtigkeit offen gehalten werden. Letztgültige Urteile, die nicht die Möglichkeit von Fehlurteilen mitbedenken, bei denen keine Berufung oder Revision zulässig ist – wie etwa bei der Todesstrafe – müssen daher aufs Schärfste zurückgewiesen werden. Gerechtigkeit kann sich nur dann ereignen, wenn *hic et nunc* das Wagnis eingegangen wird, angemessen zu antworten; dies wird aber nur dann möglich gewesen sein, wenn nicht von einer Absolutheit der eigenen Entscheidungsfähigkeit ausgegangen wird, sondern stets die Möglichkeit des Verfehlens mitbedacht wird. Der Verantwortung ist damit nicht ein für alle Mal nachzukommen, sondern sie muss in ihrer "Maßlosigkeit" und "Unendlichkeit" ernst genommen werden.[18]

[18] Mit dem Hinweis auf den juridischen Diskurs und die darin inhärenten Praktiken soll das Potential sowie die Dringlichkeit einer Auseinandersetzung mit Überlegungen zur Responsivität angezeigt werden. Bislang wurden etwaige Konsequenzen vonseiten der responsiven Phänomenologie lediglich angedeutet. Eine Rechtsphänomenologie wird sich daran messen lassen müssen, inwiefern im Namen des Anderen dem Unberechenbaren Rechnung getragen wird (vgl. Loidolt 2011).

4. *Die Frage des Politischen: Die Pluralität des Anderen als Mitanspruch des Dritten*

In den bis dato angestellten Nachzeichnungen wurde der Frage nachgegangen, inwiefern ein offenes Verständnis von Erfahrung zu einem responsiven Subjekt führt, dem unausweichlich ein ethisches Moment innewohnt. Nun soll in einem weiteren Schritt aufgezeigt werden, dass dem inhärenten Anspruch einer Phänomenologie der Responsivität nicht nur eine ethische, sondern stets schon eine *politische* Dimension eingeschrieben ist. Hierbei wird sich weisen, dass das Ethische und Politische nicht zwei voneinander getrennte Bereiche umfassen.[19] Vielmehr muss aufgezeigt werden, inwiefern ein herkömmlicher Ausgang vom Ego, der dann stufenweise zu einem Du und später zur Sozialität führt dahingehend unterwandert wird, dass dem Angang der Alterität nur im Sinne einer Pluralität von Ansprüchen Rechnung getragen werden kann. Genauso wenig wie das Subjekt nur ab und an antwortet, sondern sich aus dem nachträglichen Erfinden der Antwort erst versteht und das eingegangene Wagnis je zu verantworten hat, ist das Subjekt nicht nur ab und an ethisch oder in weitere Folge nur ab und an politisch; vielmehr ist es immer schon ethisch-politischen Ansprüchen ausgesetzt und von ihnen konstitutiv durchzogen.[20]

Um die nachhaltige Verstrickung des Subjekts mit dem Politischen anzuzeigen, unterscheidet Waldenfels begrifflich zwischen einer Ebene der vordergründigen (Tages-)*Politik* "im Sinne öffentlicher Entscheidungen, Beratungen, Gesetzgebungen und Prozeduren", den dahinterstehenden Interessen des *Politischen* "im Sinne von Machtverhältnissen und

[19] So differenziert Horn zwischen "individualethische[n] Probleme[n]", die allein der Moralphilosophie zugerechnet werden können, und "institutionenethische[n] Probleme[n]", die allein in der Politischen Philosophie abgehandelt werden dürfen (Horn 2003, 9). Der zunächst missverständlichen Bemerkung Liebschs, dass sich bei Levinas ein "*antipolitisches Moment im Politischen*" findet, wird dann zugestimmt werden können, falls einsichtig wird, dass "das Politische vor der *Versuchung des Totalitären* nur bewahrt werden [kann], wenn es die Menschen nicht *ausnahmslos* bzw. *restlos* erfasst, wenn es vielmehr von einer ethischen Verpflichtung angesichts jedes Anderen eingedenk bleibt, die in keiner politischen Ordnung je aufzuheben sein wird" (Liebsch 2010, 108 f.).

[20] Hier stimme ich mit der Diagnose Unterthurners nicht überein, der ansonsten in beeindruckender Weise Waldenfels' Ordnungskonzeption darlegt, jedoch zu bedenken gibt, dass dieser sich in Hinblick auf Fragestellungen des Politischen "(noch?) bedeckt" (Unterthurner 2010, 142) hält. Eine knappe, aber instruktive und gewinnbringende Skizzierung der responsiven Auffassung des Politischen legt Vanni (2007) vor.

Machtprozessen, die innerhalb verschiedenster Sonderwelten, Berufsbereiche, Systeme" ihre Auswirkungen tätigen und schließlich einer – für die nachfolgenden Ausführungen relevanten – *tiefenpolitischen* Dimension, ohne "politisch zur Disposition zu stehen" (Waldenfels 2001, 134 f.).[21] Für Waldenfels beginnt das (Tiefen-)Politische folglich "nicht erst dort, wo förmliche Institutionen das Politische in einen Sonderbereich der Politik verwandeln" (Waldenfels 1994, 359), sondern es lässt sich immer schon dort verorten, wo "Konflikte ausgetragen werden" (Waldenfels 1994, 359) und nach einer Entscheidung des Subjekts verlangen. Diese "Konflikte" werden im Folgenden als Ansprüche im Plural gedeutet werden. Waldenfels degradiert die Ethik nicht zu einer zweiten Philosophie bzw. gesteht dem Politischen nicht bloß einen bestimmten Ort zu, etwa den Bereich des Öffentlichen einer *res publica*, die von der inneren Privatsphäre zu unterscheiden wäre. Es zeigt sich hier, dass eine Trennung und Hierarchisierung unterschiedlicher Seinsbereiche keinen Sinn macht, wenn nicht zuvor die inhärenten Verstrickungen aufgezeigt werden.

Waldenfels distanziert sich in diesem Zusammenhang zunächst von einem Verständnis des Politischen, das von vorgegebenen Identitäten ausgeht, die ihr vermeintlich bereits vollständig konstituiertes Eigenes in Ab- und Ausgrenzung des Fremden gewinnt. Selbst Überlegungen, die von essentialistischen Begründungen absehen und mit jener Logik der Differenz operieren, in der die Grundunterscheidung zwischen Freund und Feind je neu konfiguriert und ausverhandelt werden muss, erläutern das Politische aus dem Zusammenhang einer Grenzziehung zwischen Innen und Außen. Der von Waldenfels zuvor angesprochene Konflikt spielt sich jedoch nicht auf der Ebene einer oppositionellen Gegenüberstellung ab.[22] Die Responsivität als Responsabilität bewegt sich auch nicht in den privaten Bahnen des dialogphilosophischen Verhältnis von (fremdem) Du und (eigenem) Ich, das

[21] Man müsste – und das kann an dieser Stelle nicht geleistet werden – die hier von Waldenfels angeführten Fundierungsverhältnisse, die stark an Heideggers Rückführung alles Ontischen auf ein ontologisches Fundament in *Sein und Zeit* erinnern, selbst noch einmal auf ihre metaphysischen Implikationen hin befragen. Auch wenn Waldenfels hier keine einfache Unterscheidung ins Treffen führt, scheint die Figur der (Rück-)Gründung, die Heidegger in seinem Spätwerk vielfältig zu dekonstruieren suchte (vgl. Heidegger 1997), nachhaltig die so genannte "politische Differenz" zu durchziehen, sodass sich die Unterscheidung zwischen der Politik [*la politique*] und dem Politischen [*le politique*] gerade nicht von einer tradierten Erblast zu befreien vermag (vgl. Marchart 2010, 13-84).

[22] Diese geraffte Darstellung bezieht sich nicht nur auf die von Carl Schmitt eingeführte Grunddifferenz des Politischen zwischen Freund und Feind (2007, bes. 26-30), sondern auf eine Reihe weiterer rezenter Theorien, die den Antagonismus als operativen Grundbegriff des Politischen betrachten.

in einem zweiten Schritt mit einer Erweiterung dieser Kategorien zu einem Wir einerseits und einem Nicht-Wir andererseits auf das Politische hin überstiegen werden müsste. Es erweist sich als unmöglich, von einer intimen Zweierbeziehung auszugehen. Dualitäten dieser Art sind stets schon zugunsten der Offenheit anderer Ansprüche unterlaufen.

Für Waldenfels wäre es eine unzulässige Verkürzung, das Verhältnis von Anspruch und Antwort als eine bipolare Dyade und Gegenüberstellung von Eigenem und Fremden in den Blick zu nehmen. Nicht nur erweist sich für ihn die Singularität des Antwortenden als kein einheitliches Fundament, da sie sich erst aus der Selbstüberschreitung respektive Selbstentzogenheit einer egologischen Reinheit konstituiert, sondern es wäre auch unangemessen, den Anspruch einem angebbaren oder identifizierbaren Anderen zuzuschreiben. Er spricht in seiner Levinas-Lektüre, die hier als interpretatorischer Schlüssel für seine eigenen Überlegungen herangezogen wird, nicht nur von einer "Singularität im Plural" (Waldenfels 1995, 309), um die unzählbaren Verstrickungen des Selbst mit alteritären Momenten des Eigenen anzuzeigen, sondern auch von der "Pluralität des Anderen" (Waldenfels 1995, 315). Die Andersheit wird hier in einer nicht abzählbaren Vielfalt berücksichtigt, die "nicht als Plural vorhandener Personen" (Waldenfels 2002, 256) auszulegen ist. Ebenso wie es keinen Sinn macht, vom Ich oder Wir als dem Eigenem zu sprechen, ist es verfehlt, dem Anderen eine identifizierbare Exteriorität zuzuschreiben.

Das Andere tritt in seiner Singularität nicht in der numerisch fassbaren Einzahl auf, sondern in einer nicht identifizierbaren Störung. Singularität in diesem Sinne hat für Waldenfels nicht mit einer herkömmlichen "Einzigartigkeit oder Einmaligkeit zu tun, die als *Grenzwert der Unvergleichlichkeit* selbst schon einem Vergleich entspringt" (Waldenfels 1997, 120 f. (Anm. 6)), indem sie lediglich als ein Vorkommnis innerhalb einer Reihe von Einzelfällen und vor einem gemeinsamen Hintergrund betrachtet wird; im Gegensatz zur herkömmlichen Frage nach dem Wie der Applikation eines Einzelfalles hinsichtlich eines Allgemeinen besteht er darauf, Alterität nicht hinsichtlich der Interpretationsschiene Besonderes-Allgemeines abhandeln zu können.

Doch warum insistiert Waldenfels auf einen "Anderen-im-Plural"[23] und was wird mit dieser Pluralisierung der Alterität gewonnen? Waldenfels wendet sich mit aller Vehemenz gegen ein Verständnis der Symmetrie bzw. Reversibilität, das die Relation von Anspruch und Antwort in einem reziproken Wechselverhältnis aufheben möchte. Jede vermeintliche

[23] Diese geglückte Wendung findet sich bei Zeillinger, der sich hierin ausdrücklich auf Waldenfels beruft (vgl. Zeillinger 2010a, 224 (Anm. 1)).

Harmonie bleibt nachhaltig gestört, da Appell und Response nicht auf ein synthetisierendes Gemeinsames hin konvergieren. Prägnant bringt Waldenfels diese Einsicht auf den Punkt: "Die Singularität beschränkt sich nicht auf eine Singularität im Dual, sie nimmt die Form einer Singularität im Plural an, *weil im Anspruch des Anderen als Fremden der Mitanspruch aller Anderen* laut wird." (Waldenfels 1995, 317) Mit anderen Worten: Alterität wird dann in ihrer Singularität ernst genommen, wenn sie nicht als *eine* erscheint; damit wäre sie unter der Hand identifiziert und für eine Subsumption unter ein Allgemeines gefügig gemacht. Diese Art bewährter Klassifikationslogik wird nun dezidiert unterwandert. Weder ist der Andere unter ein universales Gesetz zu bringen, noch können die im Anspruch des Anderen aufbrechenden Mitansprüche aller Anderen zu einer einzigen appellativen Struktur zusammengefasst werden. Vielmehr lassen sie sich nicht auf einen gemeinsamen Nenner bringen, sondern tragen eine nicht zu befriedende Konfliktualität in sich. Erst unter Berücksichtigung eines sich "widerstreitenden Plural" (Waldenfels 1994, 359) bewegen wir uns laut Waldenfels in der "Dimension des Politischen" (Waldenfels 1994, 359), die weder nachträglich als empirische Tatsache hinzukommt, noch einer Logik von Innen und Außen folgt.

Den Anspruch eines Anderen-im-Plural bezeichnet Waldenfels mit Levinas (und Derrida[24]) als den *Dritten*. Um dieser komplexen Figur nachzukommen, ist es wichtig, zunächst einmal anzuzeigen, was sie nicht ist: Sie taucht nicht als unbeteiligte Beobachterinstanz auf, die nachträglich die Konstellation zwischen Zweien verändert.[25] Der Dritte ist weder als eine numerische Größe innerhalb einer Triangulation noch als später hinzukommender Part gefasst. Es lässt sich nach Waldenfels beim Anderen/Fremden und Dritten auch nicht von "zwei separaten Figuren" sprechen, als wohnten sie "in verschiedenen Welten" (Waldenfels 1997, 111 (Anm. 1)); und dennoch verschmelzen sie nicht zu einem Konglomerat. Um jede Reduktion auf eine Identitätszuschreibung zu vermeiden, kann mit Derrida festgehalten werden: "Der Dritte [*le tiers*] ist da. Und der eine [*l'un*] sowie / als [*comme*] der ‚mehr als eine' [*‚plus d'un'*], die die Berechenbarkeit zugleich erlauben [*permettent*]

[24] Die Vorbehalte vonseiten Waldenfels' gegenüber Derrida sind mitunter zu strikt, da der Dekonstruktion zu Unrecht vorgeworfen wird, sich "in den Leerformen des ‚ganz Anderen'" (Waldenfels 2005, 309) zu verlieren und so den Aspekt der Normativität sowie des Rechts unterbestimmt zu lassen. Ausführliche Erörterungen, die an dieser Stelle ausbleiben müssen, könnten jedoch zeigen, wie fruchtbar mit Derrida der juristische und politische Diskurs einer "konstruktiven" Relektüre unterzogen werden kann.

[25] Prominent wird diese Überlegung innerhalb des phänomenologischen Diskurses von Sartre bei seiner Erörterung des Blicks bzw. des Überraschtwerdens im Beobachten durch einen Dritten ins Treffen geführt (vgl. Sartre 1991, 720 ff.).

und einschränken [*limitent*]." (Derrida 2002, 290; Übers. mod.) Derrida macht folglich zusätzlich darauf aufmerksam, dass der Dritte *immer schon* da ist[26] und in einer Pluralität nicht auf eine Einzahl – wie die Konjugation der Verben eindrucksvoll unterstreicht – reduziert werden kann. Der Dritte wird folglich nicht als der abzählbar Hinzukommende gefasst, der eine Zweierbeziehung bloß additiv erweitert. Vielmehr muss eingesehen werden, dass die Alterität je schon einen komplex verschränkten Plural – der "eine *mehr* als eine" – mit sich trägt und damit den Anspruch in sich vervielfältigt. Der Dritte als der Andere-im-Plural wird nicht nur die Berechenbarkeit in einer Dringlichkeit allererst ermöglichen und zugleich begrenzen, sondern auch die Konstitution des antwortend-verantwortenden Subjekts konturieren.

Was ist damit gemeint? Im Anspruch des Anderen treten zugleich Mitansprüche anderer Anderer auf, die sich nicht vereinheitlichen oder uniformieren lassen; ihnen bleibt eine widerstreitende Mannigfaltigkeit eingeschrieben. Die von Waldenfels indizierte Alterität-im-Plural lässt sich nicht als ein Gegensatz verstehen, der aufgelöst oder auf einer Metabene einer Versöhnung überführt werden könnte. Der hier thematisierte Widerspruch besteht in einer irreduziblen Asymmetrie, die das gesamte Verhältnis durchzieht und nie zur Ruhe kommen lässt. Levinas skizziert diese komplexe Relationalität eines "Aber-Auch" (*mais aussi*) folgendermaßen: "Der Dritte ist anders als der Nächste, aber auch [*mais aussi*] ein anderer Nächster [*un autre prochain*], aber auch [*mais aussi*] ein Nächster des Anderen [*un prochain de l'Autre*] und nicht bloß seinesgleichen [*non pas simplement son semblable*]." (Levinas 1998, 343; Übers. mod.) Hierin wird deutlich, dass der Dritte nicht mit dem Nächsten respektive Anderen einfachhin zusammenfällt und auch nicht von einem symmetrischen Wechselverhältnis oder gegenseitiger Anerkennung die Rede sein kann. Er beharrt darauf, dass er zugleich ein anderer Nächster und ein Nächster des Anderen bleibt.

5. *Waldenfels Kritik an Levinas und seine Reinterpretation des Dritten*

Die in seinen Texten von Mitte der 1990er Jahre indizierte Alterität-im-Plural wird von Waldenfels ein Jahrzehnt später in einer abermaligen, nun auch verstärkt kritischen Auseinandersetzung mit Levinas konturiert. So stellt Waldenfels in seinem 2005 erschienen Aufsatz *Hyberbolische Gerechtigkeit* die Frage, "ob Levinas nicht dazu tendiert, das gespannte

[26] Auch Waldenfels hält fest: "Der Andere begegnet mir immer schon als *Dritter*." (Waldenfels 1997, 116)

Verhältnis von Anderem und Drittem, von Ordnungsüberschuß und Ordnungsbestand, von Unvergleichlichbarkeit und Vergleichbarkeit zugunsten des Außerordentlichen zu überspannen" (Waldenfels 2005, 233). Die Bemerkung suggeriert, dass Waldenfels die Figur des Dritten vom Anderen trennt, indem er nicht mehr von einer Alterität-im-Plural ausgeht, sondern den Dritten mit dem Ordnungsbestand und den Anderen mit einem Ordnungsüberschuss in Verbindung bringt. Die Kritik an Levinas besteht darin, dass dieser stets das Exzessive zugunsten der Norm, des Gesetzes bzw. der Ordnung vernachlässigt habe und es gerade nicht vermöge, die Extreme – das Ordentliche und das Außerordentliche – in ein Verhältnis zu setzen. Für Waldenfels erhebt sich zugleich die Frage, "ob es einen Weg von der *Alterität* zur *Sozialität* gibt und wie dieser aussehen könnte" (Waldenfels 2005, 236). Diese Überlegung kommt einer dezidierten Zurücknahme der zuvor herausgestrichenen Einsichten einer Alterität-im-Plural gleich, die immer schon eine Ich-Du-Beziehung überschritten hat.

Bevor auf diese Einwände und Waldenfels Lösungsvorschlag eingegangen werden kann, ist es hilfreich, seinen Ordnungsbegriff zu skizzieren. Waldenfels etabliert in *Ordnung im Zwielicht* (1989) ein spezifisches Verständnis von Ordnung, indem er sowohl transzendentale als auch arbiträre Ordnungsmuster als unhaltbar zurückweist. Es geht hierbei nicht darum, Ordnungen *per se* abzulehnen; vielmehr möchte Waldenfels auf ihre (geschichtliche und soziokulturelle) *Kontingenz* aufmerksam machen. Ordnungen sind weder ein für alle Mal (vor-)gegeben noch einer flottierenden Willkür unterworfen, sondern sie haben ihre geschichtliche Verankerungen und gründen in motivierten Sinnzusammenhängen, sie könnten jedoch immer auch *anders* sein.[27] Damit gibt es nicht die einzige oder die beste Ordnung, wohl aber eine offene Vielzahl von Ordnungen, die aufgrund von Selektionen und Exklusionen je schon dieses ermöglichen und jenes ausschließen.

Waldenfels geht von der Annahme aus, dass wir uns *immer schon* in (konstituierten) Ordnungen befinden. Es gibt keinen ordnungsunabhängigen – anarchischen – Raum. Etwas tritt nie isoliert auf, sondern findet sich stets Zusammenhängen zugehörig vor oder sprengt diese. So hält er fest: "Es gibt

[27] "Unsere Frage ‚Warum tritt vielmehr dieses auf und nicht vielmehr jenes?' findet hier zumindest keine Antwort, die der Frage ein Ende machen würde. Gäbe es *keine Gründe* für dieses Auftreten, so bliebe nur der Hinweis auf ein zufälliges Geschehen, das dann auf höherer Ebene als willkürliche Setzung wiederkehrt. Diese Antwort widerspricht nicht nur unserer Erfahrung, die uns zeigt, daß uns keineswegs Beliebiges auffällt und einfällt, sie wäre ebenso anfechtbar wie die Gegenantwort, die einen *zureichenden Grund* verspricht. Was uns hier und immer wieder begegnet sind Gründe, die den Spielraum der Beliebigkeit einschränken, ohne den Abgrund zu schließen, der die Entstehungen von Ordnungen provoziert." (Waldenfels 1989, 60)

demnach kein Außen *vor der Ordnung*, sondern nur ein Außen *der Ordnung*." (Waldenfels 2005, 242) Sein Verständnis von Ordnung greift dabei nicht nur auf diskursanalytische Einsichten von Foucault oder auf Wittgensteins Mannigfaltigkeit von Weltbildern zurück, sondern schreibt darüber hinaus in gewisser Weise das phänomenologische Verständnis von Welt als (Sinn-)Horizont oder (Bewandtnis-)Ganzheit fort.[28] Auch wenn die Differenzen zu diesen klassisch-phänomenologischen Herangehensweisen offenkundig sind, bildet auch bei Waldenfels die Ordnung – trotz der Einsicht in ihre Pluralität und Kontingenz – den je schon gegebenen und damit vorgelagerten Hintergrund, vor dem etwas als etwas verständlich wird oder sich als Außerordentlich manifestiert.

Dieser Gestus von einer Ordnungsstruktur her das Fremde als Fremdes in den Blick zu nehmen, beinhaltet jedoch weitreichende Konsequenzen für den Umgang mit dem Anderen. Alterität tritt bei Waldenfels als das nicht-integrierbare Außerordentliche innerhalb eines etablierten Zusammenhangs auf. Das Fremde tritt somit in einem nachträglichen Akt hinzu, indem es Ordnungsstrukturen durchkreuzt, nicht jedoch bildet es ein eigenständiges Moment. Die Andersheit tritt quasi als Störung nur innerhalb eines Zusammenstands auf und nicht unabhängig davon: "Der Bezug vom Ordentlichen zum Außer-ordentlichen kehrt sich nicht um in einen Bezug des Außer-ordentlichen zum Ordentlichen, als stünden sich hier zwei Instanzen gegenüber, die ihre Kräfte messen. Der fremde Anspruch, der sich meinem Zugriff entzieht und die Möglichkeitsradien der diversen Ordnungen überschreitet, tritt nur auf, *indem* er sich entzieht und über die gegebene Ordnung hinausschießt." (Waldenfels 2005, 233)

Dieses Verhältnis von Ordentlichem und Außerordentlichem – dem ein Vorrang des Ordentlichen eingeschrieben bleibt, da es die Folie bildet, vor der Außerordentliches überhaupt erst als solches vernehmbar wird – wird für Waldenfels leitend, um die Relation des Anderen und des Dritten nun in einer

[28] So nimmt Husserl einen universal-einheitlichen Weltboden in Anspruch: "Wir können auch sagen, aller Erkenntnisbetätigung voran liegt als universaler Boden eine jeweilige *Welt*; und das besagt zunächst, ein Boden universalen passiven Seinsglaubens, den jede einzelne Erkenntnishandlung schon voraussetzt. Alles, was als seiender Gegenstand Ziel der Erkenntnis ist, ist Seiendes auf dem Boden der selbstverständlich als seiend geltenden Welt." (Husserl 1985, 24 f.) Heidegger begreift Welt als Existenzial ("‚Welt' ist ontologisch keine Bestimmung *des* Seienden, das wesenhaft das Dasein *nicht* ist, sondern ein Charakter des Daseins selbst." (Heidegger 1986, 64)) und führt den Bedeutungszusammenhang auf den Entwurf des sein-verstehenden Daseins zurück: "Dergleichen Verstehen von Seiendem in seinen Seinszusammenhängen ist nur möglich auf dem Grunde der Erschlossenheit, das heißt des Entdeckendseins des Daseins." (Heidegger 1986, 228)

von Levinas differierenden Weise zu fassen. Die Verschränkung von dem Anderen und dem Dritten wird nun nicht mehr als in sich heterogene Alterität-im-Plural gefasst, sondern als Verhältnis von Ordentlichem und Außerordentlichem. Waldenfels entwirft eine Interpretation des Dritten, in der diese Figur mit dem Gesetz bzw. der Ordnung gleichgesetzt wird: "Die Figur des Anderen oder des Fremden verhält sich zu der des Dritten wie das Außer-ordentliche zum Ordentlichen. Beide Figuren machen sich so wenig Konkurrenz wie die Gestalt dem Grund, von dem sie sich abhebt." (Waldenfels 2005, 230)[29] Dieses Zitat beinhaltet eine ganze Reihe von bedenkenswerten Aussagen: Zunächst kann die terminologische Beobachtung angebracht werden, dass Waldenfels selbst den Anderen mit dem Fremden synonym setzt. Diese begriffliche Gleichsetzung widerspricht zwar seiner eigenen Unterscheidung (vgl. Waldenfels 1997, 20 f.), ist wohl aber der Lektüre von Levinas geschuldet, der diese terminologische Differenzierung nicht kennt. Weitaus bemerkenswerter erscheint es aber, dass zwischen dem Anderen/Fremden und dem Dritten strikt geschieden werden muss. Nicht jedoch im zuvor angezeigten Sinn einer Alterität-im-Plural von (Mit-)Ansprüchen, die nicht unter ein Allgemeines subsumierbar sind; vielmehr markieren sie vollkommen unterschiedliche Hinsichten – wie Gestalt und Grund. Der Dritte fungiert hier als Gesetz, das die klassifikatorische Richtschnur bildet, wann etwas als Fremdes zu bewerten sei. Der bildliche Vergleich mit dem (Hinter-)Grund als vorausgesetztem Horizont, in dem etwas als zugehörig oder nicht-zugehörig erscheint, suggeriert den Nachrang des Anderen. Das Fremde erscheint nur als fremd innerhalb des vorgelagerten Deutungsmusters. Mit dieser Differenzierung geht auch ein entscheidender Perspektivenwechsel einher: Das Verhältnis von Anderem und Dritten wird nun in ihrem Verhältnis zueinander beschrieben, ohne die Adressierung des Subjekts weiter zu berücksichtigen.

Bei Levinas verhält es sich anders: Nochmals sei das zuvor angefügte Zitat in Erinnerung gerufen (vgl. Levinas 1998, 343), in der er den Anderen mit dem Dritten nicht vermengt, aber auch auf seiner Andersheit beharrt, indem er zugleich darauf insistiert, dass der Dritte ein anderer Anderer für das betreffende Subjekt, aber auch ein Anderer für den Anderen ist. Bei Waldenfels scheint nun nicht mehr das Subjekt alteritären Ansprüchen im Plural ausgesetzt zu sein, in der es sich situativ zwischen diversen Ansprüchen für eine Antwort zu entscheiden habe, sondern der Anspruch des

[29] Eine ähnliche Stelle findet sich auch bereits in *Antwortregister*: "Der Anspruch schreibt sich ein in eine *triadische Relation*, die sich gleichzeitig zwischen mir als dem Angesprochenen, dem Anderen als dem Ansprechenden und dem Mitanspruch des Dritten, des Gesetzes, abspielt." (Waldenfels 1994, 571)

Anderen wird vor dem Hintergrund eines bereits vorgegebenen Kontext – dem hierfür maßgeblichen Boden des Vergleichs – in seiner Andersheit in den Blick genommen. Von der vorgegebenen Ordnung des Dritten wird er als in seiner (relativen) Alterität klassifiziert werden können. Waldenfels nimmt, um eine "Hypostasierung des Anderen" (Waldenfels 2005, 231), wie sie Levinas vorgeworfen wird, zu vermeiden, das Alteritäre als "Überschuß des Außer-ordentlichen *im* Ordentlichen" (Waldenfels 2005, 232; Herv. M. F.) und somit als Störfall vor dem Hintergrund eines etablierten Gesamtzusammenhangs in den Blick.

Bringt sich Waldenfels mit der Gegenüberstellung von Ordentlichem und Außerordentlichem nicht um die Spitze der zuvor getätigten Einsichten? Mit Levinas soll nun in einem letzten Schritt der Frage nachgegangen werden, ob Andersheit nur als Exzess innerhalb einer Ordnungstruktur verstanden werden kann, oder ob die Alterität-im-Plural nicht andere Konsequenzen nach sich zieht. Dabei wird der Dritte nicht nur als Grundfigur des Ethisch-Politischen ins Treffen geführt, sondern auch in seiner subjektkonstitutiven Dimension lesbar zu machen versucht.

6. *Once again: Der Dritte als politische Figur*

Die Berücksichtigung einer Alterität-im-Plural impliziert, dass sich das Subjekt von Anfang an im Feld des Politischen befindet. Es stellt sich somit nicht die Frage, wie von der Alterität ein Weg zur Sozialität gebahnt werden kann. Damit wird ein Verständnis des Politischen ins Treffen geführt, das weder auf vorgegebene Identitätszuschreibungen zurückgreift, noch sich über ein Freund-Feind-Schema konfiguriert oder eine dialektische Vermittlung der Befriedung anstrebt. Das Politische wird bei dieser Inblicknahme auch nicht um seine triadische Struktur gebracht, sondern in dieser abgründigen Konfiguration widerstreitender Forderungen lesbar gemacht.[30]

Es stellt sich die Frage, ob das Andere nur vor dem Hintergrund einer

[30] In diesem Sinn müsste auch die Grundthese des kenntnisreichen und bedenkenswerten Buchs *Verkennende Anerkennung* von Bedorf einer kritischen Befragung unterzogen werden: Im Politischen vollzieht sich seiner Ansicht nach eine Reduktion der triadischen Konstellation des Sozialen auf eine dyadische Gegenüberstellung, die in der agonalen Zuspitzung der Konfrontation eines Wir mit einem Nicht-Wir mündet: "Das Politische unterscheidet sich vom Sozialen dadurch, daß es nicht durch die konfliktreiche Wechselbeziehung von Dreien gekennzeichnet ist, sondern durch die Gegenüberstellung von Zweien. *Politik ist da, wo der Dritte fehlt*, der den sozialen Prozeß in der Schwebe der Unentschiedenheit hält." (Bedorf 2010, 226; vgl. Bedorf 2007)

Ordnung aufbricht, oder ob nicht vielmehr mit Levinas von einer "Verstrickung des *Anderen* im *Selben*, die nicht auf die Erschlossenheit des *Anderen* für den *Selben* hinausläuft" (Levinas 1998, 69) gesprochen werden muss. Mit der Wendung vom "Anderen-im-Selben [*l 'autre dans le Même*]" (Levinas 1998, 69) wird das Andere nicht nur in seiner subjektkonstitutiven Dimension ernst genommen, da es nicht nachträglich zu einem bereits vorliegenden Subjekt hinzutritt, vielmehr erfährt sich das Subjekt stets von unterschiedlich zu gewichtenden und dringlichen Ansprüchen (im Plural!) durchfurcht, dessen Antworten erst einem sich in diesem Vollzug konstituierenden Subjekt abgerungen werden. Dieses er-findet somit nicht mehr nur die Antworten, sondern damit einhergehend auch sich.

Das Subjekt wird genötigt sein, nicht nur dem Anderen, sondern zugleich all den Anderen – dem Dritten – zu antworten und diese Antwort auch vor allen Anderen – dem Dritten – verantworten zu müssen. Erst aus dem Angang einer Unzahl der Ansprüche wird verständlich, warum das Subjekt sich überhaupt zu entscheiden hat. Levinas hält bekanntlich in *Autrement qu'être* lapidar fest, dass es ohne Störung des Dritten "‚kein Problem gegeben hätte' [‚*il n'y aurait pas eu de problème*']" (Levinas 1998, 342; Übers. mod.), da in einem dem Anderen restlos Ausgeliefertsein, dem Subjekt keine Entscheidungen abverlangt werden. Es würde in einer vollkommenen Passivität aufgehen. Erst durch diese Herausforderung einer Alterität-im-Plural wird einsichtig, dass sich das Subjekt als Subjekt konstituiert, indem es dem un-möglichen Unterfangen nachkommen muss, in Anbetracht mannigfacher Ansprüche – die niemals alle und niemals ganz erfüllt werden können – bestimmte Entscheidungen zu treffen und diese zu verantworten. Es wird in den widerstreitenden Ansprüchen dringlich, *hic et nunc* eine Antwort zu (er-)finden, die – um abermals auf die Temporalität des *futur antérieur* zu rekurrieren – dem Anspruch des Anderen und zugleich den Mitansprüchen des Dritten in *gerechter* Weise nachgekommen sein wird. Eine Gerechtigkeit freilich, die weder als Berufung auf ein allgemeines Gesetz oder als Umsetzung eines vorgefertigten Normenkatalogs verstanden werden kann noch sich in der Art und Weise umsetzen ließe, dass damit dem Anspruch restlos nachgekommen werden könnte. "Verantwortung" – so Levinas und hierbei insistiert er immer wieder auf das Exzessive des Anspruchs – "wächst in dem Maße, in dem sie übernommen wird" (Levinas 1998, 44). Das Verantwortung-übernehmen-müssen kommt somit nicht zu einem Endpunkt, an dem der Appell eingeholt und der Anspruch zum Erliegen gebracht werden könnte, sondern es zeichnet sich durch eine nicht zu befriedende Unruhe aus. Die Gerechtigkeit ist stets eine unmögliche und dennoch ist nichts dringlicher als diese unmögliche Gerechtigkeit *hic et nunc* in

Anbetracht des dringenden Anspruchs des Anderen und den dringenden Mitansprüchen all der Anderen ins Werk zu setzen.

Das Subjekt muss sich der unermesslichen Herausforderung stellen, angemessen respektive gerecht auf eine Pluralität von Ansprüchen zu antworten: Es wird nämlich im – Levinas verwendet selbst die plurale Formulierung – "Vergleich der Unvergleichlichen [*la comparaison des incomparables*]" (Levinas 1998, 344) zu einer dringenden Entscheidung genötigt. Dieser Vergleich der Inkompatiblen entspringt der radikalen Unvergleichlichkeit, nicht aber beruht die Unvergleichbarkeit auf einem gemeinsamen Boden des Vergleichens, Berechnens oder Ermessens. Die Wendung von der Alterität im Plural macht somit darauf aufmerksam, dass dem unvergleichlichen Anspruch des Anderen das un-mögliche und zugleich notwendige Unterfangen eingeschrieben ist, zugleich dem Anspruch des Anderen und den Ansprüchen anderer Anderer nachzukommen, indem *hic et nunc* das Wagnis eingegangen wird, Unvergleichliches vergleichen und damit Gerechtigkeit für alle ins Werk setzen zu müssen, ohne allen Ansprüchen ganz nachkommen zu können. Die widerstreitenden Ansprüche verlangen nach einer gerechten Entscheidung, die im Namen des Anderen und all der Anderen – des Dritten – gefällt wird, die aber nie vollkommen und restlos gerecht sein wird.

Die Subjektkonstitution, die sich in dieser forcierten Lesart ausschließlich über den Dritten konfiguriert, markiert bei Levinas zugleich das intrinsische Verhältnis von Ethik und Politik bzw. den Zusammenhang von Gerechtigkeit und Recht. Das Subjekt muss – der Pluralität von Ansprüchen ausgesetzt, ihnen wörtlich verstanden unterworfen (*sub-iactum*) – seine Entscheidung treffen und damit abwägen, d. h. begründen und rechtfertigen. Die Vernunft des Subjekts entspringt dieser ethisch-politischen Herausforderung und der Unabwendbarkeit des Sichentscheidenmüssens. Indem der Gerechtigkeit nachzukommen versucht wird, muss Recht gesprochen werden. Damit kündigt sich bei Levinas auch die notwendige Verknüpfung des Ethischen mit institutionenpolitischen Zusammenhängen an, ohne dass er diesen explizit nachgeht. Die hier intendierte Ordnung bildet aber im Gegensatz zu Waldenfels nicht den überkommenen Hintergrund des Anspruchs des Anderen, sondern sie muss allererst als eine Institution ins Werk gesetzt werden, an der nicht nur Recht gesprochen wird und sich als plane Umsetzung von Vorgegebenheiten versteht, sondern zugleich immer auch Gerechtigkeit waltet. Die konstitutive, jedoch entzogene Mitte des Politischen bildet daher das Ethische.[31]

[31] Loidolt bringt diese Subjektwerdung des Levinas'schen Subjektsund den Übergang von Ethik zur Politik respektive Gerechtigkeit zu Recht markiert, wir folgt auf den Punkt:

Der Gerechtigkeit bleibt damit eine Prekarität eingeschrieben, die sich nicht auf eine allgemeine Gesetzgebung stützen kann und dennoch einer *anderen* Weise der Universalität nachzukommen sucht, denn angemessen *muss stets allen* geantwortet werden. Im Antworten auf den Anspruch des Anderen-im-Plural bricht die Notwendigkeit einer Instanziierung von Gerechtigkeit als Recht auf, um diese – nicht nur für einen etwaigen Einzelfall, sondern für all die Anderen – ins Werk zu setzen.

Daher muss festgehalten werden, dass die unmögliche Gerechtigkeit, die der Antwort in Hinblick auf den Anspruch des Anderen abverlangt wird, so ins Werk gesetzt werden muss, dass sie "singularitätssensibel" zugleich den Mitansprüchen all der anderen Anderen Rechnung trägt und damit "universalisierbar" wäre.[32] Damit wäre die Alterität nicht vor dem Hintergrund einer gegebenen Ordnung als Außerordentliche eingestuft, sondern das Andere-im-Plural zwingt das Subjekt eine politische Ordnung in der Art und Weise zu entwerfen, dass sie stets den (Mit-)Ansprüchen eingedenk bleibt und jeder Tendenz der restlosen Aneignung des Anderen widersteht. Dieses stets un-mögliche Unterfangen würde zugleich verlangen, die unermessliche Verantwortlichkeit auch in einer institutionalisierten Ordnung zu verankern, ja in weiterer Folge so zu stabilisieren, dass sie stets im Namen des Anderen hinterfragbar bliebe.[33]

"Denn um gerecht sein zu können, muss sichtbar gemacht werden, abgewogen werden, begründet werden, Recht gesprochen werden. […] Levinas schafft also mit dem Dritten den notwendigen Übergang in ein normatives Denken und in politische, staatliche, rechtliche Institutionen, ohne dabei die Verbindung zur vorgängigen Verantwortungsbeziehung mit dem Anderen zu kappen. […] So werden ein Rechtsbegriff und ein Gerechtigkeitsbegriff geprägt, denen gegenüber die Ethik nicht vor- oder gar ausgelagert ist, sondern in deren Herz sie sich befindet." (Loidolt 2011, 322 f.)

[32] Eine bemerkenswerte Skizze einer *Politik der Alterität* findet sich bei Zeillinger 2010b.

[33] Mein Antwortversuch auf Waldenfels' Erörterungen der Responsivität ist zwar am häuslichen Schreibtisch entstanden, nicht aber ohne Rückfragen, Hinweise und Korrekturvorschläge anderer; ihnen sei für die kritische Lektüre herzlich gedankt: Iris Laner, Gerhard Thonhauser, Gerhard Unterthurner, Christian Sternad und David Espinet. Mein größter Dank geht an Regula Giuliani, die nicht nur das Waldenfels-Archiv an der Universität Freiburg vorzüglich betreut und mir den Einblick in zahlreiche Materialien gewährte, sondern darüber hinaus mit Umsicht und Engagement eine Phänomenologie der Responsivität lebendig ins Werk setzt.

Literatur:

Bedorf, Thomas (2010): *Verkennende Anerkennung. Über Identität und Politik*. Berlin: Suhrkamp.

Bedorf, Thomas (2007): "Anerkennung wer wen? Politische Philosophie, Responsivität und der Dritte", in: Busch, Kathrin / Därmann, Iris / Kapust, Antje (Hg.): *Philosophie der Responsivität*. München: Fink, 169-179.

Derrida, Jacques (2001): *Limited Inc*. Übers. v. Werner Rappl u. Dagmar Travner. Wien: Passagen.

Derrida, Jacques (2002): *Politik der Freundschaft*. Übers. v. Stefan Lorenzer. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Goethe, Johann Wolfgang (2009): *Faust Eine Tragödie. (Faust I)*. Komm. v. Ralf-Henning Steinmetz. Hg. v. Albrecht Schöne. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Heidegger, Martin (1986): *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer. 16. Auflage.

Heidegger, Martin (1997): *Der Satz vom Grund (1955-1956). Gesamtausgabe Bd. 10*. Hg. v. Petra Jaeger. Frankfurt am Main: Klostermann.

Horn, Christoph (2003): *Einführung in die Politische Philosophie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Husserl, Edmund (1950): *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Hg. v. Stephan Strasser. Den Haag: Nijhoff (Hua I).

Husserl, Edmund (1966): *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918-1926*. Hg. v. Margot Fleischer. Den Haag: Nijhoff (Hua XI).

Husserl, Edmund (1976): *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie 1*. Hg. v. Karl Schuhmann. Den Haag: Nijhoff (Hua III/1).

Husserl, Edmund (1984): *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. 1. Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Hg. v. Ursula Panzer. Den Haag: Nijhoff (Hua XIX/1).

Husserl, Edmund (1985): *Erfahrung und Urteil. Untersuchung zur Genealogie der Logik*. 6. Auflage. Hamburg: Meiner.

Levinas, Emmanuel (1983): *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*. Übers. v. Wolfgang Nikolaus Krewani. Freiburg / München: Alber.

Levinas, Emmanuel (1998): *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*. Übers. v. Thomas Wiemer. 2. Aufl. Freiburg / München: Alber.

Liebsch, Burkhard (2010): "Ethik als antipolitisches Denken. Kritische Überlegungen zu Emmanuel Levinas mit Blick auf Jacques Rancière", in:

Bröckling, Ulrich / Feustel, Robert (Hg.): *Das Politische denken. Zeitgenössische Positionen*. Bielefeld: transcript, 99-129.

Loidolt, Sophie (2011): *Einführung in die Rechtsphänomenologie Eine historisch-systematische Darstellung*. Tübingen: Mohr (Siebeck).

Marchart, Oliver (2010): *Die politische Differenz. Zum Denken des Politischen bei Nancy, Lefort, Badiou, Laclau und Agamben*. Berlin: Suhrkamp.

Menga, Ferdinando G. (2009): *Potere constituente e rappresentanza democratica. Per una fenomenologia dello spazio instituzionale*. Napoli: Editoriale Scientifica.

Sartre, Jean-Paul (1997): *Das Sein und das Nichts*. Übers. v. Trautgott König. Reinbeck: Rowohlt.

Schmitt, Carl (2007): *Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien*. 7. Aufl. (Neusatz auf Basis der Ausgabe von 1963).

Steinbock, Anthony J. (1995): *Home and Beyond. Generative Phenomenology after Husserl*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press.

Unterthurner, Gerhard (2010): "Logiken des Innen und Außen nach Waldenfels. Normalismustheoretische und politische Perspektiven", in: Flatscher, Matthias / Loidolt, Sophie (Hg.): *Das Fremde im Selbst – Das Andere im Selben*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 129-145.

Vanni, Michel (2007): "Für eine responsive Auffassung des Politischen", in: Busch, Kathrin / Därmann, Iris / Kapust, Antje (Hg.): *Philosophie der Responsivität*. München: Fink, 181-190.

Waldenfels, Bernhard (1980): *Der Spielraum des Verhaltens*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Waldenfels, Bernhard (1989): *Ordnung im Zwielicht*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Waldenfels, Bernhard (1994): *Antwortregister*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Waldenfels, Bernhard (1995): *Deutsch-Französische Gedankengänge*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Waldenfels, Bernhard (1997): *Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden 1*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Waldenfels, Bernhard (1998): *Grenzen der Normalisierung. Studien zur Phänomenologie des Fremden 2*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Waldenfels, Bernhard (2001): *Verfremdung der Moderne. Phänomenologische Grenzgänge*. Göttingen: Wallstein.

Waldenfels, Bernhard (2002): *Bruchlinien der Erfahrung. Phänomenologie. Psychoanalyse. Phänomenotechnik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Waldenfels, Bernhard (2005): *Idiome des Denkens. Deutsch-Französische Gedankengänge II*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Waldenfels, Bernhard (2006): *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Waldenfels, Bernhard (2007): *Schattenrisse der Moral*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Waldenfels, Bernhard (2010): "Responsive Ethik zwischen Antwort und Verantwortung", in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*. Nr. 58/1, 71–81.

Zeillinger, Peter (2010a): ",eins, zwei, viele …' – oder: Ohne Selbst, aber in Gemeinschaft. Der Einbruch des Anderen-im-Plural bei Levinas", in: Flatscher, Matthias / Loidolt, Sophie (Hg.): *Das Fremde im Selbst – Das Andere im Selben*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 225-247.

Zeillinger, Peter (2010b): "Politik der Alterität? – Versuch einer Antwort", in: Flatscher, Matthias / Loidolt, Sophie (Hg.): *Das Fremde im Selbst – Das Andere im Selben*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 305-310.

Etica & Politica / Ethics & Politics, XIII, 2011, 1, pp. 134-135

Wie Phänomenologie interveniert

Petra Gehring
Technische Universität Darmstadt, Wissenschaftskolleg zu Berlin
gehring@phil.tu-darmstadt.de

ABSTRACT
How does phenomenology and namely the phenomenology of Bernhard Waldenfels – being an analytical paradigm – intervene into the social world? This essay attempts an answer "en miniature".

KEYWORDS
Order, deviation, alienness, event

1. Im Zusammenhang mit der Überraschung im Kino hat Bernhard Waldenfels zuletzt vom "Umschlag ins Unvertraute" gesprochen: Abweichungen, Verwandlungen können sich allmählich einstellen, aber auch dramatisch, als Einbrüche, in Filmen, aber auch in Biographien lassen sie sich als "Schlüsselereignisse" lesen.[1] Die doppelte Hinwendung zum Moment des Fremden ist ein Kennzeichen von Waldenfels' Phänomenologie – einem Fremden, das sich sacht einschleicht, unterschwellig immer schon im Spiel ist, steht ein Fremdes gegenüber, das abrupt auftritt, das Bekanntes durchbricht und ins Niemandsland oder in ein unbekanntes Jemandsland versetzt. Das phänomenologische Denkverfahren, das mit der *epoché* beginnt, ist vom Typ der Durchbrechung. Es will radikale Distanz. Allerdings mag wohl auch eine Art Möglichkeitssinn erforderlich sein, welcher der der *epoché* vorausgeht und den Phänomenologen begleitet. Es ist der Sinn für das virtuelle Fremdwerdenkönnen des Vertrauten, für den Perspektivenwechsel als Jederzeitigkeitsoption.

2. Einerseits das leise Fremdwerden des Vertrauten, andererseits der Auftritt des Ereignisses: Der Pakt, es mit beidem zu halten und den Weg des Philosophierens mitten zwischen den beiden Formen hindurch zu legen, verleiht der Phänomenologie eine anarchische Form: Hier gibt es keinen Anker, kein Geländer. Und da Philosophie nichts Unverbindliches ist, muss man zugeben, dass die Phänomenologie sich nicht nur im Unsicheren bewegt, sondern auf Verunsicherung angelegt ist. So verbindet das Denken von

[1] Bernhard Waldenfels: Überraschte Wahrnehmung im Kino. In: Sinne und Künste um Wechselspiel. Modi ästhetischer Erfahrung. Berlin 2010, S. 278-298, S. 291.

Bernhard Waldenfels mit dem Abenteuer, der künstlerischen und auch der politischen Intervention, ein Band.

3. Wie interveniert aber Phänomenologie? Erkennbar ist ihr Medium nicht das Abenteurertum und auch gerade nicht die große Geste. Eher eine eigentümliche Geduld. Was man in den Arbeiten von Bernhard Waldenfels stets anders gewendet findet und immer wieder neu bewundert, ist eine gleichsam symmetriegeneigte Strenge im Umgang mit den Extremen. Der doppelte Fremdheitsbezug wird gebändigt – ohne dass dabei am Ende das Vertraute das letzte Wort behält oder gar ein Mittelweg herauskäme, dessen Koordinaten jemand vorher hätte ausrechnen können. Im Gegenteil. Waldenfels denkt vom Extrem her. Aber er zeigt auch, wie die Extreme vergleichsweise leicht zu haben sind. Und am Ende ist es dann die Mitte, die überrascht.

4. Intervention möchte ich das nennen, sofern Waldenfels' Formen der Mitte – des Dazwischen – eine Art Erderschütterungs-Logik freisetzen: Damit die Verhältnisse Neues freigeben, müssen kleine Risse im Boden, Aufschlüsse in Steinen, Irritationen der Sinne entstehen. Wo Phänomenologen gern eine Spur zu häufig von "Fundierung" reden, dreht Waldenfels das um: Unter unseren Füßen liegt schon das Fremde. Das Neue und auch Zukunftsperspektiven kommen nicht von irgendwo, sondern von jetzt und hier. Zwischen "purem Finden" und "beliebigem Sichausdenken" liegt nicht nur das künstlerische Erfinden[2], sondern auch das Aufbrechen eines wirklich Möglichen, das eigentlich unmöglich scheint. Etwa so könnten Überlegungen nicht nur zu einer Phänomenologie des Politischen im Alltag beginnen, sondern auch zu Phänomenologie des Politischen im philosophisch-wissenschaftlichen Alltag und damit zu einer Politik der Phänomenologie.

[2] Bernhard Waldenfels: Fiktion und Realität. In: In den Netzen der Lebenswelt. Frankfurt am Main 1985, S: 226-234, S. 232.

Etica & Politica / Ethics & Politics, XIII, 2011, 1, pp. 136-150

Sitzen und Gehen. Zur Hermeneutik des Leibes in den fernöstlichen Künsten[*]

Salvatore Giammusso
Università di Napoli "Federico II"
Dipartimento di Filosofia
giammuss@unina.it

ABSTRACT
This article criticizes the classical paradigm of philosophical anthropology, which not only tried a scientifically based determination of human identity, but it also contained practical postulates and an implicit teleology. In my paper I argue that the anthropology in our liquid post-modernity should not idealize its status as "first philosophy". Rather it should remain descriptive and critical. It is therefore urged a transition from a comparative theory of human identity – based on the animal or computer comparison – to a non-idealistic theory of identity.
In this respect, the paper offers a contribution to an anthropology of Far Eastern Arts. It focuses mainly on two phenomena: the seated body in Zen Buddhism and the moving body in Taoism. These arts, I argue, have an educational value because they make discover a bodily and mental self-reference, which also means a reference to the other, a self-withdrawal. Through such an identification with the body, an awareness-based identity takes shape; an identity which is broader than Descartes' concept of consciousness.

KEYWORDS
Corporeality, far eastern arts, anthropology

1. In letzter Zeit habe ich an dem Projekt einer hermeneutischen Anthropologie gearbeitet, die die phänomenologische Analyse der Leiblichkeit von dem Rahmen frei machen sollte, der das Paradigma der klassischen philosophischen Anthropologie kennzeichnete. Letztere ging nämlich von der Krise des idealistisch-humanistischen Menschenbildes aus

[*] Ich verbrachte die Jahre 1991-1993 als DAAD-Stipendiat an der Ruhr-Universität Bochum. Mein damaliges Projekt über die Anthropologie Plessners wurde im Rahmen des Doktorandenkollegs "Phänomenologie und Hermeneutik" angenommen, das zu dieser Zeit von Bernhard Waldenfels geleitet wurde. Seiner Lehre verdanke ich das Interesse für die Themen einer Phänomenologie der Leiblichkeit. Die vorliegende Schrift möchte ich als einen Tribut zur philosophischen Arbeit von Waldenfels verstanden wissen, sowie als einen Ausdruck des Dankes für die Unterstützung und die Aufmerksamkeit, mit der er damals und auch danach meinen Forschungen folgte.

und versuchte, die Idee vom Menschen durch einen Rekurs auf die Ergebnisse der Einzelwissenschaften neu zu begründen. Sie schlug aber nicht nur eine theoretische Identitätsbestimmung des Menschen vor, sondern auch ein Sollen, eine implizite Idealisierung. Freilich ist eben dies der punctum dolens: hinter dem Mensch-Tier Vergleich im anthropologischen Paradigma der Zwanziger Jahre stand ein unausgesprochener Anspruch, der heute an Aktualität verloren hat: ein Sinndefizit durch ein festes orientierendes Menschenbild zu kompensieren. Ich habe dagegen den Übergang von der komparativen Theorie der menschlichen Identität aus dem Tier- oder Computervergleich zu einer hermeneutischen Anthropologie gefordert. Eine hermeneutisch rekonstruierte Anthropologie sollte nach dem Prinzip des homo absconditus "negativ" und kritisch bleiben, ohne Anspruch darauf zu erheben, den Menschen im Ganzen verstehen zu wollen. Mit dem Verzicht auf den Status einer "prima philosophia" wird die Anthropologie eher beschreibend und deutend, und rückt deshalb in die Nähe jener philosophischen Diskurse wie Moralistik, Phänomenologie und Hermeneutik, die uns durch Scharfsinn des Blickes und evozierende Sprache sehen lassen, wer wir sind. Die Frage nach dem Wesen des Menschen wird in diesem Sinne transformiert: es kommt darauf an, zu verstehen, wer wir sind, menschliche Lebensformen sichtbar und deutlich zu machen. Eine hermeneutische Anthropologie sollte also die Identitätsprozesse eines identitätsbedürfenden und –stiftenden Wesens beschreiben. Der Akzent fällt auf die Dynamik, wodurch sich Identitäten im Zusammenspiel von Leiblichkeit (ausgehend von den leiblichen Bedürfnissen) und Mentalität auf den verschiedenen Ebenen der Person, der Gesellschaft, der Kultur und der geistigen Sphäre konstituieren. Die Anthropologie wird dann nicht zu einer besonderen Disziplin, geschweige denn zu einer grundlegenden, sondern eher zu einer flexiblen Betrachtungsweise, die unbewusste Voraussetzungen und womöglich Entwicklungslinien eines Identitätsaufbaus erkennen lässt und verständlich macht. Diese beschreibende und integrative Absicht finden wir bereits bei Autoren der anthropologischen Richtung wieder, die nahe der Lebensphilosophie standen. Ich denke dabei an Rothackers Begriff der Lebensstile, in dem sich Kulturanthropologie, Persönlichkeitspsychologie und Geschichtsphilosophie überschneiden, an einige Thesen von Plessners Hermeneutik des Ausdrucks und an die Anthropologiekritik in seinem Spätdenken, an Bollnows Hermeneutik des Lebens, sowie an Autoren der Gegenwartsphänomenologie. Eine Anthropologie, die sich dieser Tradition verpflichtet weiß, ist selbstverständlich offen gegenüber den Beiträgen der Einzelwissenschaften, etwa der Persönlichkeits- und Sozialpsychologie, aber auch der Wissenssoziologie und der Kulturgeschichte. Sie bleibt dennoch echt philosophisch in ihren Absichten durch ihre methodische Verbindung zur Leiblichkeitsphänomenologie und zur lebensphilosophischen Hermeneutik.

Dazu noch eins: Eine phänomenologisch-hermeneutische Anthropologie stellt die Frage, wer wir sind, als eine moderne und beantwortbare Form des *nosce te ipsum*. Die Frage nach der Identität ist somit als eine offene Frage zu verstehen, die im Philosophieren zum Identitätsaufbau beiträgt; sie ist also "aufbauend" im dem Sinne, in dem Rorty die Hermeneutik als "edifying Philosophy" bezeichnet hat. Der Blick des Moralisten wird hier wichtig, der moralische Haltungen, Stimmungen und soziale Vorstellungen beschreibt und ironisch verzerrt, um sie relevant zu machen. In diesem Spiel, bei dem das Eigene verfremdet und das Fremde angeeignet wird, öffnet sich der Raum für eine appellative Besinnung, welche Anlass zum Nachdenken gibt.

An das Geflecht dieser Motive möchte ich hier anknüpfen, indem ich nach Leib und Identität in den fernöstlichen Künsten frage. Von meinem Standpunkt aus bildet diese "Morgenlandfahrt" einen indirekten Weg, um das uns Vertraute, d. h. unsere Lebensform als zivilisierter Europäer und die hier implizierten Vorverständnisse zu dekonstruieren, um sie dadurch besser zu verstehen. Ich werde mich im Wesentlichen auf zwei Phänomene konzentrieren, und zwar den sitzenden Leib im Zen-Buddhismus und den sich bewegenden Leib im Taoismus. Letztlich geht es dabei um die Frage der vollkommenen Identifizierung mit dem eigenen leiblichen Dasein, die eine Grundmöglichkeit der Natur bildet, die wir immer schon sind. Mit wenigen Worten sei vorausgeschickt, dass der Übende in jenen Disziplinen lernt, wie der Leib beim Sitzen in der Stille sitzt und wie er sich in der Bewegung bewegt. Das ist auch schon alles. Mit dieser zugespitzten Formel ist eine geistige Haltung angedeutet, für die es jedoch Übung, Demut und Standhaftigkeit bedarf. Sie ist absolut simpel und doch hat sie etwas Befremdendes für uns als Menschen der westlichen Welt. Wir sind daran gewöhnt, den Geist als Logos zu denken, und umgekehrt zu glauben, dass es keinen Geist dort gibt, wo sich kein Logos offenbart. Wenn ich auf die Rolle des Schweigens beim sitzenden und sich bewegenden Leib insistiere, so will ich auf die Überwindung des horrors vacui hinaus, der mit der Gleichsetzung von Logos und Geist zusammenhängt. Ich werde also die These vertreten, dass durch die leiblich-geistige Entdeckung eines Selbstbezugs, der zugleich einen Bezug zum Anderen bedeutet, die Möglichkeit gegeben ist, die cartesianische Zentralstellung des Bewusstseins zu durchbrechen. Ich argumentiere, dass die Künste des Ostens dazu erziehen, Leib zu sein und nicht nur einen Körper zu haben. Der erzieherische Wert dieser Disziplinen basiert darauf, dass das Sicheinlassen auf das Schweigen das Sinnverstehen transformiert. Der Grund lässt sich verallgemeinernd etwa derart formulieren: ein Zustand der "medialen" Gelassenheit, der sich aus der Aufmerksamkeit im Selbstbezug speist, ermöglicht das Umschalten vom instrumentellen Gebrauch des Körpers in eine expressive Verwendung desselben, selbst wenn eine ganz gewöhnliche Handlung vollzogen wird.

2. Bevor ich mit dem Phänomen des Sitzens in der Zen-Meditation anfange, möchte ich eine kurze Bemerkung in die Richtung der neueren Anthropologie des Sitzens machen.[1] Wir sind mit dem Sitzen seit der Zeit des Kinderhochstuhls so vertraut, dass uns selbst ein sitzendes Philosophieren selbstverständlich erscheint. Eine stehende Vorlesung, geschweige denn eine peripathetische Diskussion, würde ganz anders aussehen und sich auch anders auswirken. Wie kommt es zu dieser Konjunktur von leiblicher Ruhe und geistiger Aktivität? Das Phänomen gehört der neuzeitlichen Diszplinierung des Leibes an, die unter dem Zeichen einer Entzweiung entsteht: wenn der Leib – im Sinne Descartes nichts anderes als ein Automat – im sitzenden stand-by beruhigt und partiell ausgeschaltet wird, kann sich der Geist freier und schneller bewegen: *homo sedens und sedatus ad maiorem Dei gloriam*. Die Gegenanzeige dieses Modells ist, dass die Ausschaltung des Leibes keineswegs beruhigt und eher zu innerer Unruhe führt. Diesen Preis nehmen wir aber heute in einer allgemein bestuhlten Gesellschaft als unvermeidliche Bedingung eines freien und leiblosen Schwebens in einer virtuellen Wirklichkeit in Kauf.

Angesichts dieser unserer Entzweiung im Sitzen, erscheint das Zen-Sitzen allererst als etwas Befremdendes.[2] Beim Einklammern von allen exotischen, theoretischen[3] und religiösen Aspekten, [4] zeigt sich das sitzende Zen als die

---

[1] Vgl. Hajo Eickhoff, *Himmelsthron und Schaukelstuhl: die Geschichte des Sitzens*, München/Wien: Hanser, 1993; Ders., Sitzen. Eine Betrachtung der bestuhlten Gesellschaft, Frankfurt am Main, Anabas, 1997.

[2] Das Wort "Zen" ist die Art und Weise, wie die Japaner das chinesische Schriftzeichen "chan" lesen. Letzteres ist die Umschrift und chinesische Übersetzung des aus dem Sanskrit kommenden Wortes "dhyana", das einen Zustand der Kontemplation bezeichnet. Das Wort "Zen" bezieht sich danach auf Praktiken, die sich von der alten indischen Kultur zur stillen Meditation erstrecken. Vom westlichen Gesichtspunkt aus betrachtet, scheint die Praxis, in meditativer Stille ohne etwas Besonderes zu tun zu sitzen (jap.: Zazen), mit Religion verbunden zu sein, aber der Zen-Buddhismus ist im Grunde kaum "religiös": es gibt weder einen Gott noch einen Propheten, ebenso wenig wie heilige Texte und eine Kirche. Es gibt auch nicht die Idee einer Rettung oder Heilung. Vgl. Fromm – Suzuki – De Martino, *Psicoanalisi e buddhismo zen*, Roma, Astrolabio-Ubaldini, 1968, 132.

[3] Zu den theoretischen Aspekten des Buddhismus, und darunter spezifisch des Zen-Buddhismus verweise ich auf Daisetz Taitaro Suzuki, *Saggi sul buddhismo zen*, Roma, Edizioni Mediterranee, 3 voll., vol. 1: 1992, vol. 2: 1977, vol. 3: 1978; Philip Kapleau, *I tre pilastri dello zen. Insegnamento, pratica, illuminazione*, Roma, Ubaldini-Astrolabio, 1981, sowie auf die Schriften von Giangiorgio Pasqualotto, insb. *Il buddhismo. I sentieri di una religione millenaria*, Milano, Bruno Mondadori, 2003 e Id., *Dieci lezioni sul buddhismo*, Padova, Marsilio, 2008.

[4] Das Zazen hat nichts mit einem spezifischen Bekenntnis zu tun. Für Thomas Merton war z. B. die Praxis der Zen-Meditation mit seiner Bekenntnis als katholischer Mönch vollkommen kompatibel. Vgl. Th. Merton, *Mistici e maestri zen*, Milano, Garzanti, 1991 e

Kunst des Sitzens in der Stille, die im gewissen Sinne an das kindliche Spiel des Schweigens erinnert. Im Grunde muss der Übende einfach in einer relativ komfortablen Position sitzen und aufmerksam auf die Haltung des Leibes, auf den Atem und auf das Geflecht der Bewusstseinsinhalte achten. Das ist alles. Gerade dieser anscheinend so simple Charakter ist uns schwer verständlich. Vom cartesianischen Standpunkt aus gesehen, dürfte das einfache im Schweigen Sitzen - ohne dabei zu denken - als ein Sinnvakuum erlebt werden. Das bloßen Sitzen würde also zu einer entsetzlichen, sinnlosen und unnatürlichen Erfahrung führen.[5] Denn es ist kennzeichnend für den cartesianischen Dualismus, den Leib nur als ausgedehnten Raum auszulegen, den ein unausgedehnter, göttlicher Geist durch den Willen bewegt, als ob er ein Mechanismus wäre. In diesem Modell lässt sich die Erfahrung der Leere einfach nicht denken. Das Problem ist dabei, dass die cartesianische Mentalität nicht nur die Wissenschaften geformt hat: Im Unbewussten von uns modernen Europäern ist diese dualistische Haltung tief verwurzelt, die den Leib besitzt und sediert, und ihn auch als Werkzeug dafür benutzt, um sozial anerkannte Zwecke zu erreichen.

Die phänomenologische Forschung seit Husserl hat uns gelehrt, die Grenzen dieses Dualismus zu sehen. Die cartesianische divisio mundi kann die Qualität des Erlebens nicht anerkennen, und muss deshalb an dem Kontaktbezug zwischen Leib und Umwelt in seiner emotionalen Färbung blind vorbeigehen. Wenn wir jetzt phänomenologisch zum schweigenden Sitzen übergehen, so scheint es sich dabei primär um eine qualitative Erfahrung des Leibes zu handeln. In der Aufmerksamkeit auf den Atem, auf die Empfindungen und Wahrnehmungen sowie auf das Bewusstsein steht der Leib auf dem Spiel, und nicht der instrumentell objektivierte *Körper*.[6] Eher

---

Lo zen e gli uccelli rapaci, Milano, Garzanti, 1992. Auch von buddhistischer Seite aus wurde behauptet, dass es keinen Grund gäbe, warum "Christentum und Zen nicht zusammenleben können". Diese Behauptung beruht darauf, dass "die durch die Praxis des Zazens gereifte Erfahrung nicht ein Gedanke, eine Philosophie oder eine Religion ist, sondern eine reine Tatsache, ein Ereignis." Cfr. Ko'un Yamada, "Lo zazen è una religione?", in Taizan Maezumi-Bernie Glassman, *Corpo, respiro e mente nella pratica zen*, Roma, Ubaldini-Astrolabio, 2004, 72-73.

[5] Selbst bei Freud (und in seiner orthodoxesten Nachfolge) sind Spuren dieses Horror vacui zu sehen, wenn er die meditative Haltung als Regression abstempelt. Allerdings hat ein innovativer Psychoanalytiker wie Erich Fromm bereits in den Sechziger Jahren analoge Absichten in der Psychoanalyse und im Zen-Buddhismus herausgestrichen. Fromm erkennt diese in der moralischen Haltung, Dinge sehen zu wollen, wie sie sind, in voller Autonomie und direkter, nicht intellektualistischer Erfahrung. Cfr. Fromm – Suzuki – De Martino, *Psicoanalisi e buddhismo zen*, cit., bes. 130-133.

[6] Für eine ausführliche Kritik des cartesianischen Dualismus vom Standpunkt der Leibphänomenologie heraus verweise ich auf Bernhard Waldenfels, *Das leibliche Selbst*.

als eine sinnlose Haltung zeigt die Meditation ihren Sinn als Form des "Selbstbezugs", die versucht, "den Leib aus dem Leib selbst zu denken",[7] und nicht in seinem instrumentellen Gebrauch. Doch was geschieht eigentlich in der meditativen Übung des Leibes? Das Bewusstsein entleert sich aller intentionalen Gegenstände und Zwecke.[8] Der Leib wohnt in der gegenwärtigen Erfahrung, im Kontakt zu leiblichen Empfindungen, zum Miteinander von Bewusstseinsinhalten und Umwelt. Wenn sich der Leib normalerweise umweltintentional verhält – wie es Plessner gesagt hätte -, so ist im meditierenden Schweigen die Intentionalität auf den Leib selbst gerichtet. Somit "zentriert" sich der Übende, der psychophysisch eine neue Stabilität erfährt, die mit der Entdeckung einhergeht, frei mit dem Atem fließen zu können.[9] Je tiefer diese leibliche Erfahrung, desto radikaler auch die Veränderung in der psychischen Struktur. Im schweigenden Sitzen fallen die egozentrischen Vorstellungen von Vorteil und Nachteil ab, und die Einheit von Leib und Natur wird unmittelbar verständlich.[10] In diesem Sinne

---

Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 2000, bes. 17-22.

[7] A. a. O., 43.

[8] Über das Technische in der sitzenden Meditation vgl. Shodo Harada Roshi, "Zazen", in Ders., *The Path to Bodhidharma*, Boston, Tuttle Publishing, 2000, 49-68; Katsuki Sekida, *Zen Training. Methods and Philosophy*, Boston & London, Shambala, 2005; Taisen Deshimaru, *La pratique du Zen (zazen)*, Paris, Seghers, 1977.

[9] Cfr. Taizan Maezumi-Bernie Glassman, *Corpo, respiro e mente nella pratica zen*, a. a. O., bes. 47-49. Pasqualotto bemerkt, dass die Erfahrung eines Atems, der von sich aus geht und kommt, die Daseinsmerkmale der Unbeständigkeit (*anicca*) und des Nicht-Selbst (*anattā*) nachvollziehen lässt. Beim aufmerksamen Atmen versteht man, dass der Atem unbeständig und unsubstantiell ist, d. h. er ist immer in Bezug auf die Masse der externen Luft. Vgl. Pasqualotto, *Illuminismo ed illuminazione. La ragione occidentale e gli insegnamenti del Buddha,* Bari, Donzelli, 1997, 121-122.

[10] Diese Erfahrung der "Leerheit" war der Kern von Buddhas Erleuchtung. Es ist daran zu erinnern, dass für Buddha "das Leiden" nichts Absolutes ist – das ist eher die Interpretation Schopenhauers, die im Kontext einer Metaphysik der Welt als Wille und Vorstellung steht; ebenso wenig ist eine ursprüngliche Unvollkommenheit der menschlichen Gattung gemeint. In Meditation sitzend, "erwachte" Siddahrta, d. h. er verstand, dass die Wirklichkeit *dukkha* ("Leiden" oder auch wie Andere übersetzen "Schmerz", "Unzufriedenheit" und "Unbehagen") eben weil sie *anicca* und *anattā* ist: d. h. veränderlich und unsubstantiell. Der Begriff *dukkha* deutet an, dass die Leidenschaften trotz aller Erregung nicht dauerhaft befriedigen, weil sie nicht auf etwas Substantiellem beruhen. Der nicht erleuchtete Zustand des Leidens ist der eines Egos, das nie zufrieden ist und blind und gierig von einer unbefriedigenden Erfahrung zu einer anderen geht. Für Buddha kommt es eher darauf an, die Illusion des Egos aufzulösen, die unbeständige Phänomene als substantiell ansieht. Letztere kann nur dann gelöst werden, wenn es gelingt, die Dinge als das zu sehen, was sie sind, in ihrer Unbeständigkeit und gegenseitigen Abhängigkeit, eben in ihrer Leerheit. Vgl. "Dhammapāda", in Gnoli, Raniero (a cura di), *La rivelazione del Buddha*, 2 voll., vol. I: *I testi antichi*, Milano,

hatte Bollnow von "einer tieferen Subjektivität" gesprochen, die – nach dem berühmten Zen-Koan – "mit den Augen hört". Man kann auch sagen, dass der Leib, der in stiller Meditation sitzt, im Selbstbezug einen ursprünglichen Bezug zu einem Anderen in einem selbst findet. Dieser Punkt muss festgehalten werden, denn dies bedeutet eine Offenheit und Verfügbarkeit, welche das genaue Gegenteil einer narzisstischen Selbstgefälligkeit bildet.

Genauso wie in allen Künsten, bedarf auch das richtige Sitzen der Übung. Ein Mensch sitzt erst dann mit einem ruhigen Leib, wenn es ihm gelingt, sich auf das Sitzen einzulassen. Am Anfang ist der Leib zumeist unruhig, weil das Ego darum kämpft, die Kontrolle nicht aufzugeben. Der Widerstand zum Sichgehenlassen wird im Unbehagen des Leibes und im intensivierten Aufeinanderfolgen der psychischen Bilder gespürt. Aus einem gestalttheoretischen Gesichtspunkt heraus betrachtet, kann man dieses Phänomen so auslegen: im intensivierten Sitzen lockert sich der Kontakt zur Außenwelt und die Zwischenzone zwischen dem Selbst und der Welt rückt in den Vordergrund:[11] unabgeschlossene Gestalten treten auf, sowie Gedanken, Fantasien, unbewusste Materialien, die letztlich vom Kontakt mit der Gegenwart abschirmen. Die erleuchtende Erfahrung der Zen-Tradition seit Buddha und Bodhidharma bestand eben darin, den Kontakt mit dem Leib im hic et nunc als Leitfaden zu gebrauchen, um von der Zwischenzone von Selbst und Welt herauszugehen, in der sich die psychologischen Verteidigungen des Egos konzentrieren. Im meditativen Selbstbezug "sorgt" man sich um diese Verteidigungen (das Wort "Mediziner" und "Meditierender" teilen die gleiche Wurzel der sanskritischen Sprache "med", die eben auf das Sorgen hinweist), indem man sich entleert. Schopenhauer selbst hatte das Phänomen gesehen, aber nicht ganz richtig ausgelegt, indem er die Negation des Willens dazu für notwendig hielt. Nicht um den Verzicht auf den leiblichen Willen, sondern vielmehr auf die Illusion eines im Reich der Bilder frei schwebenden Egos kommt es hier an. Es ist sozusagen einem Geschenk von Hermes zu verdanken, dem Seelenführer und Beschützer der Reisenden in die Fremde, dass der sitzende Leib mit etwas Fremden und Unheimlichem wie der Leere vertraut wird und eine Reise sitzend übernimmt, die ihn dazu führt, sich in der Leere zu Hause zu fühlen. Dazu nur noch ein paar Details: Indem auf die leiblichen Empfindungen und den Atem fokussiert wird, treten die wiederkehrenden Gedanken in den Hintergrund. Man beobachtet das Entstehen und Verschwinden von psychischen Inhalten. Beim Vertrautwerden mit dieser Übung wird die

---

Mondadori 2001, 554-555. Dazu vgl. Pasqualotto, *Illuminismo ed illuminazione*, a. a. O., 33 ff.

[11] Vgl. F. Perls, *L'approccio della Gestalt - Testimone oculare della terapia,* Roma, Astrolabio Ubaldini, 1977, 117-119 und Perls. F. - Baumgardner, P., *L'eredità di Perls – Doni dal lago Cowichan*, Roma, Astrolabio, 1983, 91.

unbewusste Identifizierung mit den eigenen Gedanken gebrochen. Die Aufmerksamkeit wird auf den Atem gelenkt und so entsteht ein "medialer" Zustand (mit Hinweis auf die verbale Form der altgriechischen Sprache, die auf eine Qualität hindeutet, welche weder aktiv noch passiv ist), wofür man am besten sagen könnte: "es atmet in uns". [12] Gerade um diesen "medialen" Aspekt geht es in dem Zen-Spruch, welcher besagt "Setz dich und das Gras wächst von selbst".

Wenn wir diesen Typus vom Sinnverstehen mit dem des Alltags vergleichen, stellen wir Unterschiede fest. Zugespitzt formuliert: im alltäglichen Sinnverstehen herrscht eine egozentrische Position des Bewusstseins, die die Phänomene zumeist nach einer Logik von Vorteil und Nachteil auslegt. Diese Auffassung ist dualistisch, insofern sie ein absolutes Subjekt einer instrumentell gefassten Welt gegenüberstellt. Wenn sich die psychologische Struktur im Alltag im egozentrischen Horizont von Projektionen und Vorurteilen bewegt, entwickelt der intensiv sitzende Leib eine einheitliche Struktur psychischen Lebens, ist eher integrativ und verstehend. Indem man sitzt und den Leib aus dem Leib selbst heraus fühlt, löst sich die Zentrierung im Ego und die praktische Logik von Vorteil und Nachteil auf. Es gibt auf dieser meditativen Ebene weder ein Subjekt, das den Sinn versteht, noch einen absolut objektiven Sinn; hier springt eine Modalität von Sein und Wissen, eine Bewusstheit (awareness) hervor, für dessen Beschreibung die traditionelle Unterscheidung zwischen Aktion und Passion nicht angemessen zu sein scheint. Richtiger ist es, von einem "medialen" Modus des Leibes zu sprechen, welcher weder ganz aktiv noch ganz passiv ist. Es handelt sich um eine "aktive Passivität und passive Aktivität", wie es bei Bollnow heißt. Das Paradoxon der Leiblichkeit lautet dann derartig: je mehr der Leib die Unbeweglichkeit im Sitzen versteht und offen und rezeptiv für das Atmen und die leibliche Qualität bleibt, desto mehr gerät das Wissen in Bewegung. Das ist aber ganz anders als das, was normalerweise geschieht: indem man sitzt (homo sedens), wird der Leib sediert (homo sedatus), wobei der Geist disponibel zur Ideenflucht bleibt. Dagegen können durch das Ganzleibwerden im Sitzen Vorurteile und Projektionen nach und nach abgebaut werden und man sieht die Dinge, so wie sie sind. Man kann wohl sagen: es ist eben dem Ganzleibwerden, der intentionalen Zentrierung im Leib zu verdanken, dass sich das Auge des Geistes aufschließt und man die Anderen und die Natur aus ihrem eigenen

[12] Die Lehrzeit in den fernöstlichen Künsten ist ein Weg in die psychosomatische Integration durch den bewussten Gebrauch des Atems. In seinem Kultbuch über seine Erfahrungen mit dem japanischen Bogenschießen berichtet Eugen Herrigel, dass er lernte, sich in voller Gelassenheit in der Atmung zu verlieren, so dass er manchmal das Gefühl hatte, dass nicht er derjenige war, der atmete, sondern dass er sozusagen geatmet wurde. Vgl. E. Herrigel, *Lo zen e il tiro con l'arco*, Milano, Adelphi, 1975, 38.

Zentrum heraus versteht. Der exzentrische Mensch wird durch die immer neu herzustellende Zentrierung im Leib offen für das Leben.

3. Ich werde jetzt die Perspektive umdrehen und die Bewegung des Leibes mit einbeziehen, so wie sie im Zusammenhang des Taoismus behandelt wird. Für die Taoisten besteht die Lebensweisheit darin, die Natur zu verstehen und ihr zu folgen. Dieser Gedanke ist auch der westlichen Philosophie vertraut. Epiktet formulierte sein Programm buchstäblich so und das Motiv zieht sich durch die gesamte griechische Philosophie. Beim Taoismus bedeutete dies nicht nur die Entwicklung von Kosmologie, Medizin und Moralphilosophie auf einer theoretischen Ebene: vielmehr war damit ein Lebensstil gemeint, der dazu hätte führen sollen, das Tao in der Bewegung zu zeigen. Die Natur zu verstehen heißt, die Prinzipien des Tao zu verleiblichen. Es ist hier aber nicht an das christliche Modell der Inkarnation - laut Nietzsche der Ursprung aller Dekadenz – zu denken, denn diese basiert auf der platonisch gedachten Unterscheidung von Logos und Fleisch. Es ist vielmehr ein Naturwerden gemeint, das sich darin zeigt, dass der sich bewegende Leib mit dem Tao harmoniert. Die unerschöpfliche Lebendigkeit dieser Auffassung beruht darauf, die Natur und die Leere gegenüber dem Denken und Sprechen zu bevorzugen: der Taoist handelt aus einem Zustand der inneren Stille im Einklang mit dem Tao, welcher zur richtigen Zeit die richtige Handlung ohne Anstrengung des Willens hervortreten lässt. Da im Taoismus die Bewegung des Tao als leer, weich und spontan gedacht wird,[13] erlernt der Anhänger das "Wu Wei", die Kunst des "Nicht-Eingreifens" bzw. die Kunst zum "Handeln durch Nicht-Handeln". Es geht hier um eine Art von kreativer Passivität, um einen "medialen" Modus, wie ich vorher formuliert habe, welche das Eingreifen des dualistischen Intellekts und des starren Willens beiseite schiebt. Die Erziehung des Leibes folgt deshalb einem paradoxen Weg: es muss gelernt werden, sich in einer Situation intuitiv, flüssig, spontan und mit einem Minimum an Energieaufwand zu bewegen. So entsteht ein vollkommenes Handeln, das intuitiv das beste Mittel und die richtige Handlung erkennt. Aufgrund eines tiefen und konzentrierten Atems,

[13] "Der Mensch, wenn er ins Leben tritt, ist weich und schwach, und wenn er stirbt, so ist er hart und stark.
Die Pflanzen, wenn sie ins Leben treten, sind weich und zart, und wenn sie sterben, sind sie dürr und starr.
Darum sind die Harten und Starken, Gesellen des Todes, die Weichen und Schwachen Gesellen des Lebens. Darum: Sind die Waffen stark, so siegen sie nicht. Sind die Bäume stark, so werden sie gefällt.
Das Starke und Große ist unten." Lao Tzu, *Tao-tê-ching*, tr. it., Milano, Fabbri, 1997, cap. 76, 158.

der – wie Zhuangzi sagt – aus den "Fersen" kommt, lernt der Übende, sich wie fließendes Wasser zu bewegen und somit sein Ego zu transzendieren. Das Wasser gilt in diesem Zusammenhang als das Bewegungsmuster, weil es von allen Naturelementen am stärksten dadurch gekennzeichnet ist, dass es nachgibt.[14] Die taoistischen Klassiker wenden dieses Prinzip an und behaupten, dass sich der Leib als ein Ganzes flüssig bewegen soll; somit kann er nach Bedarf in eine bestimmten Richtung gehen, ohne das Bewusstsein der umgekehrten Richtung zu verlieren. Es wird gesagt, dass der taoistisch geschulte Leib das Spannungsverhältnis von yin und yang, von Verwurzelung und Entfaltung, Ruhe und Bewegung integriert.

Was heißt das und wie ist das möglich? Ich gehe von einer schönen Stelle bei Bollnow aus, wo er die meditative Funktion des Wanderns betont.

"Auch im Wandern – so ist es, in *Die pädagogische Atmosphäre* zu lesen -, im echten, gemächlichen Wandern zu Fuß auf einem schmalen Wanderpfad oder noch ruhiger Landstraße erfährt der Mensch, wenn er sich ganz diesem Zustand überlässt, eine Form der inneren Gestimmtheit, in der die immer unruhige Zweckhaftigkeit seines sonstigen Berufs- und Arbeitsleben oder auch Schullebens von ihm abfällt und er mit unendlich tiefer Beglückung den Zustand eines zeitlosen und zweckfreien Daseins erfährt."[15]

Bollnow deutet hier eine Bewegungserfahrung an, die die Struktur des Bewusstseins verändert, indem sie den tiefen Bezug zwischen Selbst und Natur entdecken lässt. Eine andere, erträglichere und leichtere Dimension des Seins kann durch die Bewegung ans Licht gebracht werden, wenn man sich der Bewegung selbst hingibt. Es ist hier eine tiefe Identifizierung mit der Leiblichkeit gemeint, die wir immer schon sind, aufgrund deren auch eine übliche Bewegung des Leibes eine innere Gestimmtheit hervorrufen und als die vollkommene Bewegung im taoistischen Sinne gelten kann. Die große Belehrung des Taoismus hat ihren Wesenspunkt darin, dass die spontane Bewegung des Leibes von sich aus entsteht, und zwar in dem Moment, wenn man sich von jeder Zweckvorstellung freimacht. Die hier gemeinte Spontaneität integriert Atem, Bewegung, Umwelt, und gerade als integrierende Erfahrung verändert sie die Struktur des Bewusstseins. Beide, Bollnow und die taoistische Tradition, wollen darauf hinaus, dass eine tief gehende Ruhe durch leibliche Bewegung gefunden werden kann. In anderen Worten kann man auch sagen, dass dieses Ganzleibwerden eine physisch-

---

[14] "Das Allerweichste auf Erden überholt das Allerhärteste auf Erden. Das Nichtseiende dringt auch noch ein in das, was keinen Zwischenraum hat. Daran erkennt man den Wert des Nicht-Handelns. Die Belehrung ohne Worte, den Wert des Nicht-Handelns erreichen nur wenige auf Erden." Lao Tzu, *a.a. O.*, 103.

[15] Bollnow, *Die pädagogische Atmosphäre. Untersuchungen über die gefühlsmäßigen zwischenmenschlichen Voraussetzungen der Erziehung, Heidelberg,* Essen, Die blaue Eule, 2001, 84.

moralische Aufgabe bildet, die wir jetzt am Beispiel des Gehens des Näheren betrachten wollen.

Gehen ist die uns bekannteste Leibesbewegung. Sie ist so selbstverständlich, dass wir erst anfangen, sie zu bemerken, wenn wir müde sind oder uns vielleicht ein Fuß wehtut. Meist gehen wir, ohne es wahrzunehmen. Wir haben ein Ziel im Auge und gebrauchen den Leib als ein Instrument, das uns von einem Punkt des Raumes zu einem anderen trägt, so dass wir mehr oder weniger schnell an unser Ziel gelangen können. Nun drängt stillschweigend das Streben nach dem Ziel, die Zweckintentionalität des Leibes den Atem und die Wahrnehmung des Qualitativen ins Unbewusste. Der Blick lenkt kaum Aufmerksamkeit auf die Umwelt und ist zumeist nach unten oder nach innen gerichtet; wir schauen mit dem Kopf in die Wolken, ohne wirklich zu sehen. Wir werden einfach abgelenkt. Es ist keineswegs erstaunlich, dass das Gehen meist gespannt, abwesend und mechanisch erscheint.

Wie müsste dagegen ein integrierend-meditatives Laufen aussehen? In der Kampfkunst des Taijiquan lernt der Übende, den Schwerpunkt niedrig zu halten und das Gewicht progressiv und langsam von einem Bein zum anderen zu verlagern, so dass voll und leer an Gewicht unterschieden wird. Aber im Fall vom freien Gehen in der Natur sind alle diese Techniken absolut überflüssig. Die Schritte entwickeln sich per se nach einer zeitlichen Ordnung, die von Wiederholung, Rhythmus und Konstanz charakterisiert ist. Im Gehen bewegt sich der ganze Leib tendenziell "wie das taktmäßige Fließen vom Wassers eines Flusses", wie der taoistische Klassiker vorschreibt.[16] Damit diese Ordnung auch effektiv als Weg der Transformation wirken kann, gilt auch in diesem Fall das, was für den Fall des sitzenden Leibes galt: wenn jemand geht, muss er sich nur von Zielen und Gedanken entleeren, und die Aufmerksamkeit auf die Schritte, auf den Atem und auf die Umwelt richten. Man soll sich auf den Rhythmus einlassen, damit eine diffuse Aufmerksamkeit entsteht, die zwischen den kinästhetischen Wahrnehmungen und der Umwelt frei fluktuiert. Genauso wie im Falle des schweigend sitzenden Leibes liegt die große Schwierigkeit im Sichgehenlassen. Es geht darum, sich ganz dem zu überlassen, was man tut und dies ohne einen Unterschied zwischen Ruhe oder Bewegung zu machen. Ein Umschalten im Verhältnis zum eigenen Leib wird hierbei notwendig. Die Leibintentionalität muss sich nicht auf die Ziele, sondern auf den sich bewegenden Leib selbst richten. Im Falle des Gehens ist es das Ziel, der eigene gehende Leib zu werden.

[16] "Trattato del maestro Zhang Sangfeng", in Liao Waysun, *I classici del t'ai chi,* Roma, Astrolabio-Ubaldini, 1996, 96.

Dass dieses Umschalten, obwohl im Grunde simpel, nicht gerade einfach ist, leiten wir nicht nur von der direkten Erfahrung, sondern auch von der Theorie ab. Für die philosophische Anthropologie ist die Spannung zwischen Leibsein und Leibhaben nie völlig aufgehoben. Sie muss immer wieder neu gelöst werden. Nun hat aber die taoistische Tradition festgestellt, dass das Zusammenspiel von einer langsamen, kontinuierlichen Leibbewegung, einem tiefen Atmen und einer fluktuierenden Aufmerksamkeit dazu beiträgt, diese Spannung zu lösen. Im selbstbezüglichen Gehen geschieht genau dies: die Aufmerksamkeit ist auf die Bewegung, auf das Atmen und die Umwelt gerichtet und das Zusammenwirken dieser Elemente beruhigt die psychische Struktur und ermöglicht das Einswerden mit sich selbst. Bei dieser Integration von emotionalem und intentionalem Leben spielt der Blick eine wesentliche Rolle. Beim Gehen im Freien wird der Blick gelassener. Es besteht somit die Möglichkeit, dass der Blick für die ganze Wahrnehmungsgestalt offen bleibt. Wenn der Blick nicht nach innen oder unten oder auch oben, sondern nach vorne und außen gerichtet ist, wird die visuelle Wahrnehmung befreit und der Kontakt zur Umwelt als "Zwischenleiblichkeit",[17] als zweiseitig gerichteter Bezug, als "einheitliches Interfunktionieren" wieder integriert, wie es Phänomenologen und Gestalttheoretiker sagen.[18] Die Langsamkeit der Bewegung ist wichtig. Beim langsamen Gehen wird es möglich, die ergonomischsten Bewegungen zu entdecken und sich vor allem von einem Leistungsdruck zu entlasten; auf diese Weise werden auch die Geduld und die Lust für das verstärkt, was man tut: eine bewusste Identifizierung mit der Bewegung in ihrer zeitlichen Entwicklung wird vorgenommen.[19] Merleau-Ponty redet von einer "motorischen Intentionalität", die unlösbar "Bewegung und Bewusstsein der Bewegung" ist. [20] Ich behaupte: sie wird just durch eine langsame und aufmerksame Bewegung entdeckt, die Ruhe in der Unruhe integriert. Das ist eben der Fall beim Gehen, das durch seinen rhythmischen und konstanten

---

[17] Waldenfels redet von "Zwischenleiblichkeit als Verschränkung von eigenem und fremden Leben" und formuliert auf diese Art und Weise einen wichtigen Begriff der Gegenwartsphänomenologie, wofür der Bezug zum Anderen in den verschiedenen Formen der Stütze und der Beschränkung konstitutiv für die Erfahrung der Wirklichkeit steht. "Der Selbstbezug – schreibt Waldenfels - geht dem Bezug zum Anderen nicht voraus, dadurch würde dieser zum sekundären Bezug, sondern Selbstbezug und Bezug zum Anderen sind synchron zu lesen." Vgl. B. Waldenfels, *Das leibliche Selbst*, a. a. O., 284-285.

[18] Perls, F. - Hefferline, R. F. - Goodman, P., *Teoria e pratica della terapia della Gestalt: Vitalità e accrescimento nella personalità umana*, Roma, Astrolabio Ubaldini, 1997, 345.

[19] Dazu verweise ich auf die Theorie der motorischen Bewusstheit bei Moshe Feldenkrais, *Le basi del metodo per la consapevolezza dei processi psicomotori*, Roma, Astrolabio Ubaldini, 1991, 91.

[20] M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, 128.

Charakter die Möglichkeit bietet, die Kluft zwischen Subjekt und Welt zu überwinden. In die Richtung der phänomenologischen Psychologie von Erwin Straus kann man sagen, dass in einem aufmerksamen Gehen der innere Zusammenhang von Empfinden und Sich-Bewegen auf natürlicher Weise auftritt. [21] Im fließenden, kontinuierlichen und bewussten Kontakt zwischen Leib und Umwelt werden in der Tat Emotionen, energetische Ströme und Bewegung integriert. Energetisch gesehen steht diese Integration im Gegensatz zur psychischen Struktur in den alltäglichen Handlungen, in der oft der Konflikt von entgegengesetzten Motivationen zu Blockierungen und Verwirrung führt.[22] Der Leib findet im Modus der Zwischenleiblichkeit spontane und kreative Antworten auch deswegen, weil das Einswerden mit der Bewegung die Verflechtung von Vorurteilen und Projektionen auflockert und löst. Aufgrund der Bewegung kann somit eine Bewusstheit qua awareness (it.: *consapevolezza*) entstehen, die tiefer und umgreifender ist als das Bewusstsein qua subjektives Denken, welches sich Gegenstände vorstellt. [23] Paradox ist, dass man es nicht mit Anstrengung erreichen kann, sich leicht und bewusst zu bewegen. Der Fehler von Descartes war genau der, dass er den Leib wie einen Mechanismus darstellte, der unter dem Joch des Willens steht. [24] Ein Leib, der sich so bewegt, hat dagegen weder Grazie noch Leichtigkeit. Ganz im Gegenteil lehrt die Psychopathologie, dass sich die entzweite und abwesende Person in dieser Weise bewegt. Die Bewusstheit als Qualität der Bewegung kommt von sich aus auf, wenn man sich immer mehr mit dem Leib identifiziert. Wenn die Aufmerksamkeit in der Bewegung integriert ist, gibt es weder einen Gehenden noch sein mechanisch angestrengtes Gehen, sondern eine eher ausgeglichene und ruhige Bewegung, in der Leib, Atem und Geist in harmonischer Balance zueinander stehen.

4. Ich fasse zusammen: In der Linie der phänomenologisch-hermeneutischen Anthropologie, des Zen-Buddhismus und der taoistischen Künste habe ich behauptet, dass das Schweigen als Verhalten des ganzen Leibes eine wichtige anthropologische Funktion spielt. Es geht dabei weder um das bloße Sitzen noch um das Herumgehen als solches. Ich habe die Künste des Fernen Ostens

---

[21] Erwin Straus, *Vom Sinn der Sinne*, Berlin-Göttingen-Heidelberg, Springer Verlag, 1956, 240 ff.

[22] Vgl. Moshe Feldenkrais, *L'io potente. Uno studio sulla spontaneità e la compulsione*, Roma, Astrolabio Ubaldini, 2007, 65 ff.

[23] In diesem Sinn sagt auch Fritz Perls, dass die "awareness" etwas mehr dem Bewussten hinzufügt, weil sie der Person den Sinn für seine Fähigkeiten sowie für seinen sensomotorischen Apparat gibt. Fritz Perls, *L'approccio della Gestalt*, a. a. O., 66.

[24] Cfr. Antonio R. Damasio, *L'errore di Cartesio. Emozione, ragione e cervello,* Milano, Adelphi, 1995, bes. 336-343.

als einen indirekten Weg herangezogen, um den Kernpunkt zur Ansicht zu bringen. Je mehr man sich auf das Leibsein im Schweigen einlässt, desto mehr verwandelt sich auch das Wissen. Jegliche leibliche Tätigkeit kann zu einem tieferen Seinsverständnis führen. Auf das Wie kommt es an. Dagegen wird man wohl einwenden können, dass die Heilung des Bruches von Leibsein und Leibhaben eine offene und nie völlig zu lösende Herausforderung ist. Einerseits stimmt dies, anderseits gilt, dass die Identifizierung mit dem Leib im schweigenden Selbstbezug das Geflecht von Vorurteilen löst. Dieses Phänomen habe ich am Motiv des Sitzens und Gehens versuchsweise beschrieben, aber es lässt sich verallgemeinern: Indem wir lernen, uns auf den Leib einzulassen, der wir immer schon sind, wird der egozentrischen Position des Bewusstseins der Boden entzogen. In diesem Sinn gilt Waldenfels' Behauptung, dass der leibliche Selbstbezug eigentlich eine Form von Selbstentzug darstellt, bei dem sich der Übergang zwischen Eigenem und Fremden, Leib und Umwelt fließender ergibt. Ich habe diesen Modus als gelassene, "mediale" Haltung verstanden. Es handelt sich um eine aktive Passivität und eine passive Aktivität. Dieser Zustand wird dadurch charakterisiert, dass der bewusste Leib fähig ist, in direkter und intuitiver Weise als Ganzes auf die Situationen der Außenwelt zu reagieren, ohne in Vorurteile verstrickt zu werden. Diese leibliche Bewusstheit ist von hoher erkenntnistheoretischer und moralischer Bedeutung: sie transformiert das Wissen, indem sie immer wieder zu einem exzentrischen Blickwinkel führt, der die Projektionen des Egos erkennen lässt. Außerdem macht uns die Identifizierung mit dem Leib lebensfähiger, wacher und verantwortlicher. Das anthropologisch Relevante dabei ist, dass eine vollkommen erlebte Leiblichkeit das Gegenteil des Narzissmus bildet: ist in diesem Fall die Identität immer problematisch aufgrund der Investitionen auf das Ego, so lässt eine gelassene Subjektivität eine tiefere Identität wachsen, die sich mit allem Leben verbunden weiß. Diese Form von Identität können wir geistig nennen. Denn in dem hier gemeinten Sinn ist Geist ein unlösbar leibliches Phänomen, das sich ohne Leiblichkeit kaum fassen lässt. Der Begriff spielt auf ein Verständnis vom Sein an, das sich durch eine erträgliche Leichtigkeit und spielerische Zwecklosigkeit auszeichnet. Der schweigende Leib entdeckt in der Stille eine Wirklichkeit, die aus der Bewegung und der Bewusstheit der Bewegung selbst hervorgeht und jenseits der Unterscheidung zwischen Subjekt und Objekt liegt. Allerdings ist diese Geistigkeit des Leibes sozusagen nicht unmittelbar zu sehen. Denn diese geistige Identität setzt eine energetische Investition, eine leibliche Mühe voraus und erfordert gleichzeitig die Erfahrung, den Griff des Willens loszulassen und "sich gehen zu lassen". Sie ist – wenn ich Saint-Exupéry und von Hofmannsthal zusammen paraphrasieren darf – sozusagen für die Augen unsichtbar, und man versteht, worum es geht, wenn die egozentrischen Illusionen von

Kontrolle aus einem Zustand der Gelassenheit aufgegeben werden. Gerade in dem Augenblick fängt man an, mit dem Herzen zu denken.

Etica & Politica / Ethics & Politics, XIII, 2011, 1, pp. 151-163

Ethics of Respect and Human Dignity. A Responsive Reading

Antje Kapust
Ruhr-Universität Bochum
Department of Philosophy
antje.kapust@ruhr-uni-bochum.de

ABSTRACT
One of the key concepts in recent moral debates is respect. The paper establishes the thesis that respect must first be understood as a responsive deontic demand. This occurs if beyond a universalisation of the practical law it keeps open the connection to the various pronominal versions and is shaped as response to a call which does not follow classical schemes of mere reciprocity but which takes into account the asymmetry of the other. For this reason main accounts of respect in contexts of human dignity (Immanuel Kant, Axel Honneth, Rainer Forst and others) are questioned in the horizon of the philosophy of Bernhard Waldenfels.

KEYWORDS
Respect, human dignity, call of the other, responsivity

0. *Introduction*

The moral importance of respect for persons is widely recognized. Some authors consider the attitude of respect for persons to be the paramount moral attitude and all other moral principles and attitudes are to be explained in terms of it. One of the most vigorous current discussions is devoted to the connex of personality, liberty and responsibility, which is embedded in the discourse on human dignity. Both the metaphysical as well as the linguistic-analytical positions share a conviction here, namely the distinction between a "someone" and a "something". Moral-philosophical problems arise in the shift from "someone" to "something", for example in the context of the "use of embryos" in the social-philosophical debates on the reification and monetarisation of people, in the debates on the distribution of resources, etc. It is symptomatic that all methodical approaches take as a subject the feeling of unease induced by this shift. Only three representatives are taken as examples here. The phenomenologist Bernhard Waldenfels as well as representatives of discourse theory describe what it means when someone who encounters us is treated like "a mere thing" or "thin air".[1] The

[1] Waldenfels, Bernhard, *Phänomenologie der Aufmerksamkeit*, Frankfurt am Main 2004, S. 280. Dieser Text wurde in verschiedenen Varianten als Vortrag präsentiert, und zwar als „Ethik der Achtung" der internationalen Tagung „Ansprüche der Ethik" (Societas

analytical philosopher Ansgar Beckermann links this transition to a change in perspective, marked by a switch in personal pronouns. "We […] adopt quite different attitudes to our fellow human beings compared to inanimate objects or machines [...] We are *grateful* if someone does us a good turn; we are *offended* if they do us harm or do not pay us the proper respect […]. By contrast, if we notice that someone suffers from a disorder which in general renders them unable to control their behaviour, this realisation not only leads to a different assessment of the conduct of the person involved; it leads to a fundamental change in my attitude towards this person. I begin to cease to regard them as a responsible person, but rather as someone who needs treatment [...] In other words, I begin to assume an *objective attitude* towards this person. If there were no liberty we would have to assume only this objective attitude to our fellow human beings. We could never be grateful, never be offended by someone, never really love or hate."[2]

A solution for this problem would appear to be a theory of respect. If we put aside the many questions regarding status, condition, conceptualisation and contextualisation of respect and dignity at this point, the following answers would appear to suggest themselves. In the first place respect describes a necessary leap, which is evident in the question how participants in a society become moral participants in a moral society.[3] Secondly, it would appear to indicate how from a self-determination (as a key concept of modernity) a claim can be derived, e.g. a claim to the preservation of human dignity.[4] Thirdly, respect would appear to form a link between generalised central concepts (e.g. the "empty formula" of human dignity) and the avoidance of injuries as expression of a respectful attitude. This link would signalise the transition from conventional *substance concepts* to moral *performance*

Ethica, Leysin/Schweiz, 22.-26.8.2007), in einer mehr auf die Menschenwürde zugespitzten Fassung als „Ethics of respect and human dignity" an der Duquesne University in Pittsburgh (USA 29.1.2007) und als Vortrag an der Tilburg University in den Niederlanden (6.5.2009). Ein kurzer Artikel zum Stichwort Achtung erscheint in dem von mir mit Rudolf Gröschner und Oliver W. Lembcke herausgegebenen *Handbuch Menschenwürde* (Fink/UTB 2012).

[2] Beckermann, Ansgar, „Freier Wille – Alles Illusion?" in: Stephan Barton (Hg.), *…weil er für die Allgemeinheit gefährlich ist! Prognosegutachten, Neurobiologie, Sicherungsverwahrung*, Baden-Baden 2006, S. 293-307, hier S. 295. Beckermann geht hier auf Strawson zurück.

[3] Es ist nicht unbedeutend, dass Tugendhat diesen Übergang mit einer Theorie der Selbstachtung beschreibt, auf die wir hier allerdings nicht eingehen können.

[4] Dieser Gedanke steht im Hintergrund der Überlegungen von Micha H. Werner in „Menschenwürde in der bioethischen Debatte – Eine Diskurstopologie", in: Kettner, Matthias (Hg.), *Biomedizin und Menschenwürde*, Frankfurt am Main 2004, S. 191-220, hier S. 204.

concepts.[5] However, for this it would be necessary to put aside the "secondary" versions of respect (appraisal in Darwall[6]; reverentia or fear-respect in Feinberg[7]; or also the versions of Hudson[8]) in favour of a strong respect in the context of an acknowledgement. The strong form of respect would in particular make clear the aspect of coercion, which indicates the moral transition. This is the point of departure for the thesis of this talk: respect must first be understood in its character as a responsive deontic demand. This occurs if beyond a universalisation of the practical law it keeps open the connection to the various pronominal versions and is shaped as response to a call which does not follow classical schemes of mere reciprocity but which takes into account the asymmetry of the other. For this reason main accounts of respect are questioned in the horizon of the philosophy of Bernhard Waldenfels.[9]

To this end the train of thought will be developed in the following steps: 1. In the first step the role of respect in Kant's moral theory is explained. 2. In the second step, this construction is linked with the considerations of two discourse theories. 3. In a third step the findings are deepened by reference to a theory of responsivity. Finally, several perspectives are intended to present the relevance of a theory of respect in the context of human dignity.

1. *Immanuel Kant: Respect for the practical law*

a) Respect is considered first to be an attitude, that is a disposition to considerate behaviour. It it that action which is morally required by all vis-à-vis all. Respect here is not a *feeling*, but rather a *form of behaviour*, which

---

[5] Dies wird in verschienen Ansätzen deutlich, so beispielsweise in der Ausdruckstheorie, die Anton Leist im Rahmen einer Postkantischen Moraltheorie entwickelt, aber auch in den juristischen Interpretationen des systemtheoretischen Moraltheorie, wie sie von Seelmann, Podlech u.a., aber auch von Philosophen wie Stöcker eingesetzt wird.

[6] Darwall, Stephen, *The Second Person Standpoint: Morality, Respect, and Accountability*, Cambridge, MA 2006; „Two Kinds of Respect", in: *Ethics* 88 (1977), S. 36-49.

[7] Feinberg, Joel, 1975, „Some Conjectures on the Concept of Respect", in: *Journal of Social Philosophy* 4 (1975), S. 1-3.

[8] Die vier Typen des evaluativen, des Hindernis- des Richtlinien- oder des institutionellen Respektes können wir hier ausklammern, siehe: Hudson, S.D., „The Nature of Respect", in: *Social Theory and Practice* 6 (1980), S. 69-90.

[9] Mit dieser Philosophie setze ich mich auseinander in meinem Text „Responsive Philosophie. Darlegung der Grundzüge" in der von mir initiierten Tagung und dem Band m von , in: Kapust, Antje/ Busch, Kathrin/ Därmann, Iris, (Hg.), *Philosophie der Responsivität. Festschrift für Bernhard Waldenfels* (hg. von Antje Kapust, Iris Därmann und Kathrin Busch, München 2007, S. 15-34).

people *owe* each other.[10] It occurs in the form of a debt: "Hence, respect which I have for others or which someone can else can demand from me is the acknowledgement of the dignity of other people"[11] and "everyone has a lawful claim to respect from his fellows and is in turn committed to it vis-à-vis everyone else."[12] Respect as an attitude of general consideration is demanded in the categorical imperative, especially in the "end in itself" formula.

b) Separate from this is a *second* meaning of respect, which can be neglected here, but which should be mentioned: this is respect as moral esteem. What we have to do with here is respect as *appreciation* of people on account of particular moral *achievements* and merits.[13] This is above all the case when someone especially well exemplifies those characteristics which we demand from each other morally.

Moral appreciation can be regarded as a gradual phenomenon, which is accompanied by a feeling of acknowledgement vis-à-vis the appreciated person. The negative complement consists in disdain. An exaggerated version consists in admiration. Admiration would be equivalent to uprightness of character. "Admiration is a tribute we cannot deny to merit."[14] The echo of the ancient understanding of dignity, which centred on *merita*, emerges clearly.

c) This overlaps with Kant's third meaning of respect. Only the theory of *respect as a moral feeling* answers the question regarding moral *motivation*. Kant looked for a source of motivation for moral conduct, a moral mainspring. In order for reasons for action to be effectively expressed in action they must have an affective content, i.e. they have to be emotionally loaded. The source of motivation for an action is sought similar to Hume in feelings, albeit in an intelligible feeling. Let us first recall the facts of the matter.

Kant emphasises the gulf between moral knowledge and corresponding conduct with the thesis that the difficult tasks is finding a bridge between these two aspects: "If by reason I judge an action to be morally good, there is still a long way to go before I perform the action. Reason must have a motivating force to move the will to perform an action."[15]

---

[10] Kant, vgl. die Tugendlehre, § 25, S. 449); (Tugendlehre § 24, S. 449).

[11] Ebd., § 37, S. 462.

[12] Ebd. § 38, S. 462.

[13] Gosepath, Stefan, „Tugendhats Konzeption moralischer Begründung und Motivation", in: Scarano, Nico / Suárez, Mauricio (Hg.), *Ernst Tugendhats Ethik. Einwände und Erwiderungen*, München 2006, S. 153-170

[14] Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* 77.

[15] Kant, *Ethikvorlesung*, Nachschrift Moral Mongrovius, AA und XX XII: 1428.

Consequently, Günther Patzig has made the diagnosis "that Kant endeavoured to bind the fact of reason or the awareness of duty and the motive also to act in accordance with this duty so closely to each other that while the general insight admittedly remained correct according to which one needed a subjective *movens*, a *principium executionis*, at the same time, however, this mainspring was brought so close to the practical law and identified with it, that no one could arrive at the conclusion that what was involved here was a quite ordinary, empirical mainspring."[16]

Hence, for Kant the theory of the moral feeling of respect functioned as a theory of moral motivation. Kant identified this moral feeling in the *Grundlegung* as a feeling of respect. For him respect is the title for the specific moral source of motivation, that is a moral action, for action deriving from *respect for the moral law*.[17]

Respect is a self-wrought feeling, but in terms of consciousness "the subjection of my will to a law without the mediation of other influences on my intelligence." This direct determination of will by the law and consciousness thereof is called respect.

Respect for the law is the only moral incentive.[18] For this reason Volker Gerhardt recognises in this passage the important transition from anthropology to ethics in the form of a transition from a "realm of nature" to "realm of freedom."[19] Dieter Sturma emphasises this aspect by pointing out, with the bioethical debates in mind, that respect is the "constructive core of an autonomy concept" and in this way underlining the essential relevance of self-determination.[20] As part of a political ethics Wolfgang Kersting emphasises the significance of this respect within the framework of a concept

---

[16] Patzig, Günther, „Die logischen Formen praktischer Sätze in Kants Ethik", in: Prauss, Gerold (Hg.), *Kant. Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln*, Köln 1973, S. 207 – 222, S. 207; Für Kant ist die sittliche Einsicht der Stein der Weisen. Zur Ausführung moralischer Handlung braucht man folglich ein subjektives Prinzip, und dieses ist die Triebfeder bzw. das moralische Gefühl: „Es sieht ein jeder ein, wenn eine Handlung verabscheuenswürdig ist, nur der aber der diesen Abscheu empfindet, hat ein moralisches Gefühl. Der Verstand verabscheut nicht, sondern er sieht die Abscheulichkeit ein, und widersetzt sich derselben, die Sinnlichkeit aber muß nur verabscheuen. Wenn nun die Sinnlichkeit dasjenige verabscheut, was der Verstand für abscheulich hält, so ist dies das moralische Gefühl." (aus Kant Mongrovius AA, XX XII: 1429)

[17] Zu rekonstruieren ist, wie Hegel diese Tugendpflicht Kants in eine Rechtspflicht verwandelt (Hegel, *Rechtsphilosophie* § 36) und aus dieser Transformation die rechtswissenschaftliche bedeutsame Formel eines rechts auf Rechte abgeleitet wird.

[18] Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, § 78.

[19] Gerhardt, Volker / Kaulbach, Friedrich (Hg.), *Kant*, Darmstadt 1979, S. 88 - 90.

[20] Sturma, Dieter, „Kants Ethik der Autonomie", in: Ameriks, Karl / Sturma, Dieter (Hg.), *Kants Ethik*, Paderborn 2004, S. 160 – 177, hier S. 172.

of reason, which includes the sub-systems of a society.[21] Dieter Henrich characterises this reason concept in distinction from classic ontologies: However, at this point the Kant interpreter Ottfried Höffe recalls into memory that this form of respect requires closer examination if legality is not to be regarded as morality. Höffe reflects on the dimensions of a concept of duty, which opposes situative contextualisations, as intended by McDowell. He accuses numerous forms of ethics of misjudging this core: "All forms of ethics, which define morality merely in concepts of duties, standards, values or more recently, given the preference for procedures, of procedural regulations, therefore do not merely represent an inadequate moral philosophy, but according to Kant's strict concepts no *moral* philosophy at all." This is because they do not admit any theory of the purely good with regard to the active subject. Whether one thinks of the older value ethics of a Max Scheler […], the various kinds of utilitarianism or the Erlangen model of reasonable conflict resolution […], the universalisation principle […] or the behaviourist and sociological theories […] – they are all at best theories of acting in accordance with duty: theories of legal, but not of moral practice. This probably also applies to the more recent constructivism of John Rawls and his independent pupils Herman, Korsgaard and O'Neill." [22]

Problems do indeed arise at this point. These become all the more serious , since the theory of respect is at the centre of all Kantian key concepts, which in the final analysis with the end in itself formula tend towards the theory of human dignity. In Kant respect is localised in the context of dignity, which is expressed in the famous humanity formulation of the categorical imperative: "Act in a way that you treat humanity, both in your person as well as in the person of everyone else, at all times as an end, never merely as a means." This thought first states that due to their reasonable nature people are ends in themselves, as a result of which it may be demanded of us that we respect them. "Respect which I have for someone else, or which someone else can demand from me (observantia aliis praestanda) is hence acknowledgement of a dignity (dignitas) in other people, i.e. of a value which has no price, no equivalent, against which the object of appreciation (aestimii) could be exchanged."[23]

We are morally in debt to the other person, but which is characterised by a symptomatic dilemma. The Kant interpreter Thomas Hill considers the realm of ends as an "*ideal model* of a systematic connection of various

[21] Kersting, Wolfgang, „Vernunft, Verbindlichkeit und Recht bei Kant", in: Ameriks, Karl / Sturma, Dieter (Hg.), Kants Ethik, a.a.O., 269 – 290.

[22] Höffe, Otfried, „Kant über Recht und Moral", in: Ameriks, Karl / Sturma, Dieter (Hg.), *Kants Ethik*, a.a.O., S. 249 – 268, hier S. 260 und 261.

[23] AA VI S. 462.

reasonable creatures as a result of common laws" who can be regarded as legislators who are simultaneously subject to the law.[24] Habermas transforms this model into a model[25] of reflexive communication in which the *authors* are simultaneously the *adressees*. Yet this realm appears to be an "*ideal condition*, which would only become reality if everyone obeyed the moral law (and God guaranteed that the personal ends of the virtuous would not be systematically frustrated)."[26] On the other hand, we get into problems if the concepts of person and human being are no longer equivalent, as is the case in the marginal areas of human life. This applies above all to people who a) are not yet persons (embryos), who b) are no longer persons (coma patients, dementia sufferers), c) who will never be persons (severely handicapped) or d) who could be considered as persons, but are not human beings (animals, robots capable of learning or intelligent machines).[27]

2. *Axel Honneth: Discoursive transformation of respect*

Axel Honneth approaches the problem in the context of negative forms caused as disruptiptions of acknowledgement and disdain.[28] He investigates the question what exactly has to be added to "perception" for it to pass from the aesthetic level to the moral philosophy relevant level of acknowledgement.[29] That this question is not insignificant is shown if it is interpreted as a translation attempt of legal concerns into political ethical analyses. The democratic constitutional state has admittedly abolished grave forms of the infringement of human dignity such as the slavery or torture, but political context observations make clear that in reality and practically

---

[24] Hill, Thomas E., „Die Würde der Person. Kant, Probleme und ein Vorschlag", in: Stoecker, Ralf (Hg.), *Menschenwürde. Annäherungen an einen Begriff*, Wien o.J., S. 153-173, hier S. 158; GS. 433.

[25] Waldenfels, Bernhard, *Phänomenologie der Aufmerksamkeit*, a.a.O., S. 272

[26] Hill, „Die Würde der Person. Kant, Probleme und ein Vorschlag", a.a.O., S. 158.

[27] Birnbacher, Dieter, „Menschenwürde - abwägbar oder unabwägbar?", in: Kettner, Matthias (Hg.) *Biomedizin und Menschenwürde*, Frankfurt 2004, S. 249- 271). Der Neuroinformatiker Christoph von der Malsburg versucht, Gehirnaktivitäten zu ergründen und sie für die Erforschung technischer Anwendungen fruchtbar zu machen. Als einer der wenigen Forscher ist er sich jedoch der Gefahr bewusst, dass zukünftige „selbststeuernde Maschinen mit Gehirnäquivalenzen", wenn sie den Status „lebendiger Organismen" oder sogar von Personen erreicht haben könnten, den Menschen das Zepter aus der Hand nehmen könnten.

[28] Honneth, Axel, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt am Main 2. Aufl. 2008, S. 221.

[29] Honneth, Axel, *Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität*, Frankfurt am Main 2003, S. 11.

interaction relationships are still observable in which people are treated as "second class" and consequently injured in their claims to dignity and respect. Honneth devotes himself to these problems by reference to the problem of "making invisible" which he demonstrates on the basis of the novel "The invisible man" by Ralph Ellison. The white protagonists of this novel "want to do everything to show the black man present that he was invisible to them." [30] This form of "making disappear" is not due to a form of "physical non-presence", but rather to the *social meaning of an attributed non-existence*.[31] Interestingly, Honneth embodies the analysis of this problem in a dialogue structure, by showing the respect of the other by the action of a subject given with the "expressive act through which this recognition is endowed with the positive meaning of an approval."[32]

In this act of approval respect is linked to the condition of a "*motivational readiness*" which permits a recourse to Kant: "As a result we are in a position to establish a connection to the Kantian concept of 'respect'."[33] Honneth goes back to Kant's formulation from Groundwork for the metaphysics of morals in which Kant says of respect "that it is the idea of a value which demolishes my self-love"[34] Honneth tries to combine the *motivational readiness* with the obligatory power of a claim. For this purpose he emphasises in a first step the role of respect as an "original fact": What Kant describes as "demolition of self-love" in his opinion makes clear that "it is not the subject himself here which imposes a restriction on himself, the effective power is far rather the act of 'respect' as such, so that the suppression of egocentric inclinations in the subject himself is as it were necessarily achieved".

Kant's extreme constraint character is elegantly weakened be referring to the motivation, but emphazied in the paradigm of the mother caring for her baby. This "acquisition" of respect looks like the solution of a *deus ex machina*. However, to prevent this impression, Honneth attempts a *quasi-volontarist* reinterpretation of respect: "In the acknowledging subject a decentering occurs, because it grants a value to another subject, which is the

---

[30] Honneth, ebd., S. 11. Diese Exklusion betrifft natürlich ebenso Fragen der verweigerten Gleichberechtigung und tangiert damit eine Beziehung, die Harry G. Frankfurt untersucht („Equality and Respect", in: *Necessity, Volition, and Love,* Frankfurt, Cambridge 1999, S. 146-154).

[31] Honneth, a.a.O., S. 10, 12. Arendt, Hannah, „We Refugees", in: *Menorah Journal* 31 (1943), S. 69ff. Bereits Jean Paul Sartre hatte anlässlich seiner Reise durch die USA seinem Befremden Ausdruck verliehen, dass die „schwarze Bevölkerung" wie „Luft" betrachtet würde, siehe hierzu von Robert Bernasconi „Sartre's Gaze Returned: The Transformation of the Phenomenology of Racism" (in: *Graduate Faculty Philosophy Journal* 18, 2 (1995), S. 201 – 221.

[32] Honneth, *Unsichtbarkeit*, a.a.O., S. 15.

[33] Honneth, ebd., S. 21.

[34] Honneth, S. 21.

source of legitimate claims, which demolish the former's self-love. Consequently, 'confirm' or 'approve' means to equip the addressees with the moral authority to dispose of one's own person to the extent that one knows one is obliged to execute or refrain from particular classes of actions. However, this formulation should not conceal that the putting oneself under an obligation here simultaneously represents a kind of *voluntary motivation*: by acknowledging someone and granting him the meaning of a moral authority over myself, I am simultaneously already motivated to treat him in future in accordance with his value.[35]

Yet too many open controversies. In the first place it remains questionable whether the Kantian construct of constraint is not resolved in the moment of "voluntary action". The *obligation*, which compels me to respect, is secondly reduced in the paradigm of the care of the adult for the infant to an almost reflex-like automatism, although it has to be conceded that this special form of the relationship has an immanent form of constraint, which among other things is related to the defective character of the newly born. But above all in the third place the recognition approach conceals the problem that is actually at issue and which must first be doubled by a genealogy of morality. It is after all not at issue that what currently applies from *our* perspective is that "a black person" should also be respected in the same manner. With this perspective we are already operating on the basis of *established* moral standards. What by contrast is at issue is how those actors can be moved to respect those "invisible" people as equal individuals. Consequently, the problem would be one of constitution, not of recognition. It would be a problem of the overshadowing and transcendence of normalisations, not of identification and willing acceptance. Western history has demonstrated only too well how tremendously laborious and excruciating the process of arriving at the moral perception of a person as a someone to respect has been and still is.

Consequently, what we have to deal with is less a theory of motivational readiness as far rather the question how the ethical conjunctive (we should respect others as ends in themselves) is not betrayed.

3. *Rainer Forst: Respect as right to justification*

Rainer Forst attempts to formulate a right-oriented version of respect. He too takes up the phenomenon of "overlooking" as form of elementary disdain

[35] Honneth, S. 22. Man vergleiche auf die dialogtheoretische Fassung bei Albrecht Wellmer, *Ethik und Dialog. Elemente des moralischen Urteils bei Kant und in der Diskursethik*, Frankfurt am Main 1986.

for others, but interprets it more critically than Honneth as an infringement of human dignity. At stake is an infringment of a fundamental status and not an impairment of a condition (e.g. life in poverty as a general circumstance of conditions unfit for human beings). Deficits of respect exist in "being ignored", in "not counting", in "being air in terms of legitimation". The violation of dignity as lack of respect is not given with the lack of means for an 'existence worthy of human beings'. Violating respect and dignity consists rather in the deliberate violation of the moral status of being a person to whom one owes justifications. It is the phenomenon of legitimatory *invisibility*, of being controlled without sufficient justification, of being ignored. This can take on more or less drastic forms, from forms of social exclusion to physical torment etc. Being acknowledged in my dignity as person means to be respected.[36]

Respect is reformulated in this manner "as end in itself" as respect for people as creatures with a right to justification which must be respected: "[...] Being treated in accordance with this dignity means being respected as such a person"[37] This "perception" of respect, which annuls "being air in a legitimatory sense", exists if the two conditiosn of *reciprocity* and *generality* exist as recognition criteria of the discursive justification.[38]

In accordance with this understanding people recognise each other as creatures who "need" reasons, as creatures endowed with reason and yet finite, vulnerable creatures [...]."[39]

However, what remains curiously underexamined in these considerations is how this obligation arises between the various instances of "I" (my duty) and "you" (you vis-à-vis the claim). For this purpose the respect for the law might need to be divided into various pronominal dimensions. This could occur in a responsive theory of respect.

4. *Bernhard Waldenfels: A possible responsive version of respect*

The transition from Aristotle's ethics of virtue to Kant's deontology could be framed in the following formula: we are dealing with the transition from a creature that has a logos to a person who follows a nomos. As Waldenfels shows in his brillant interpretations, this nomos can be described, but not justified (Kant, ch. V, A 80), since it would lead to an endless regress (Kant,

[36] Forst, Rainer, *Das Recht auf Rechtfertigung. Elemente einer konstruktivistischen Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main 2007, S. 590f.

[37] Forst, ebd., S. 593.

[38] Forst, Rainer, ebd., S. 22. Forst knüpft an Raz an. Raz Joseph, *Praktische Gründe und Normen*, Frankfurt am Main 2006.

[39] Forst, *Das Recht auf Rechtfertigung*, a.a.O., S. 595f.

MST A 39, 41; IV, 532, 534). Therefore the law of reason itself is without cause and cannot be justified (GMS B 128). (Urfaktum) Consequently, respect for the person as end in itself is respect for the person as "subject of the practical law" (ch. V, A 156). This respect is shown in the central imperative: "Act in a way that you treat humanity, both in your person as well as in the person of everyone else, at all times as an end, never merely as a means."[40] In the general and neutral version the pronominal form of responding to a demand is suppressed. On the one hand, the dimension of constraint (you should …) is returned to voluntarism, as is the case in Tugendhat's ethics. "If one perceives the moral as a command for the will, a voluntative premiss (is) nevertheless assumed, which would have to run: 'If you wish to be rational …'"[41]

However, to prevent inhuman treatment of the other in the form of disrespect a guarantee must first be provided that someone is perceived as worthy of respect. Therefore, respect of his or her claims would on the first level not be a case of identifying perception, but rather a reply to a claim on me and which I cannot and should not refuse. In this sense one could take up Kant's mention of debt, which we owe in respect. We remain in debt, when we refuse claims. Consequently, Waldenfels describes them in analogy to two very strong motives of classical philosophy, on the one hand analogously to akrasia and on the other as inversion of evil: "Disrespect means more than inattentiveness, which one can understand analogously to a weakness of will as a weakness attentiveness. Disrespect means that one withholds from the other the respect due. What is involved here is a reversal of attentiveness, comparable to the "reversal of the heart" which Kant assumes in his study of religion (B 36)."[42] For this an inner dialogicity is required, which could be expressed in responsive words: "The command of respect and the prohibition of disrespect already presuppose that we listen to something, that we notice and pay heed. As Kant also determines in his *Metaphysics of morals*, the duty of conscience consists solely in "to heighten our attentiveness to the voice of

---

[40] Immanuel Kant, „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten", (GMS) Akademie-Ausgabe, (Kants gesammelte Schriften, hg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, 1902ff.), IV 429 (B 66f.) Zitiert wird auch nach der von Wilhelm Weischedel herausgegebenen Sonderausgabe in 10 Bänden (Kant, *Werke*, Darmstadt [5]1983). Paton und Ross unterscheiden drei Hauptformeln, die *Naturgesetzformel*, die sie der *Gesetzesformel*, und die *Reich-der Zwecke-Formel*, die sie der *Autonomieformel* zuordnen (Paton, H. J., *Der kategorische Imperativ*, Berlin 1962, S. 129 – 132; Ross, D., *Kant's Ethical Theory. A Commentary on the „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten"*, Oxford 1969, S. 43f.). Vgl. auch Geissmann, Georg, „Die Formeln des kategorischen Imperativs" (in: *Kant-Studien*, (93), 2002, S. 374- 384) Geissmann referiert auch auf Ebbinghaus, der nicht drei oder fünf, sondern 10 Formeln vorstellt (S. 375).

[41] Tugendhat, Ernst, *Vorlesungen über Ethik*, Frankfurt am Main 1993, S. 70.

[42] Waldenfels, *Phänomenologie der Aufmerksamkeit*, a.a.O., S. 279.

the inner judge and apply all means (therefore only indirect duty) to make sure he is heard."[43] Therefore it might make sense to interpret the Kantian formulation of the imperative in two different tones. The law *applies* insofar as it establishes a general and propositional claim on the neutral and *trans-personal* level. However, if "I" as addressee subject myself to the claim of the other and demonstrate its truth through loyalt, then the law must appeal to *me*. In this moment the valdity (Geltung) changes in the *appeal* of the voice, which is directed towards *me* and demands of me that I act towards the You in a particular and specific manner: "This is why we distinguish between the voice of the law, in which a 'Thou shalt' is expressed and the statutes in which something is ordered and forbidden in the form of a 'thou shalt (not).'"[44] The law that says to me "Do this…" consequently demands an *obligatio* in the meaning of gerundive action: "But if by contrast we keept to what happens in hearing itself, what is expressed in the imperative is what must be done by the addressee (cf. Latin *mihi faciendum est*). The should, which Kant takes to its utmost extent, is something *which approaches me before I approach it*. It compels my respect before I follow my own feeling of respect and demonstrate my respect or disrespect."[45] We cannot here make explicit to what extent the responsive theory describes this should in the form of the "inescapability of reply." But we can in closing indicate in what contexts these discussion might unfold their meaning for respect.

5. *Perspectives on responsiveness*

If we recall the opening quotation of Ansgar Beckermann, it quickly becomes clear that sentences like "I must..", "You must…" or "We must…" cannot be translated into a neutralised form without a loss of meaning. On the one hand, a claim due cannot be compared to a causal effect, on the other, the classic attribution paradigm comes up against its limitations if we have to be just to a singular counterpart. We have to deal not only with the question

---

[43] Ausg. Weischedel, IV, S. 532.

[44] Waldenfels, Bernhard, *Schattenrisse der Moral*, Frankfurt am Main 2006, S. 32. Waldenfels zeigt hier auch, inwiefern bei Max Scheler (mit dem Buber ebenfalls vertraut war) dieser appellative Aspekt in die normative Fassung rückintegriert wird und letztlich axiologisch fundiert wird. Vergleiche zum Spannungsverhältnis von Appell und Antwort auch Allerkamp, die allerdings nur beiläufig auf Buber eingeht und diesen Aspekt nicht streift (Allerkamp, Andrea, *Anruf, Adresse, Appell. Figurationen der Kommunikation in Philosophie und Literatur*, Bielefeld 2005, S. 128f.).

[45] Waldenfels, *Schattenrisse der Moral*, a.a.O., S. 29; Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* A 134.

how I know "which particular object is a rational creature."[46] Fichte even radicalises this thought with regard to the aspect of encounter: “That acknowledgement either does not occur at all or it occurs in a moment without one being aware of the reasons.”[47] In truth, the mother treats her child as a personal counterpart with whom she speaks and does not treat it as a thing (Honneth). The doctor treats a patient with dementia as a someone on whom he focuses his attention, not as an everyman who is described in the third person or even written off as a broken thing or who is shunted off as a "human vegetable.” “Is the person, who is addressed, previously understood in their meaning? By no means. The person addressed is not first an object of understanding and then someone speaks to [...]. Understanding a person is to speak to them.”[48]

[46] Mit dieser Frage hatte Fichte Kants Moraltheorie hinterfragt, siehe J. G. Fichte, *Grundlage des Naturrechts*, Hamburg 1979, S. 80. Schopenhauer hatte in seiner Kritik an Kants Konzept von Menschenwürde diese pronominale Radikalisierung noch verfehlt.
[47] Fichte, ebd., S. 81.
[48] Levinas, Emmanuel, *Zwischen uns. Versuche über das Denken an den Anderen*, München/ Wien 1995, S. 17. Ich danke Gregory Martin für die Hilfe bei der Übersetzung.

Etica & Politica / Ethics & Politics, XIII, 2011, 1, pp. 164-173

The 'responsive event' at steirischer herbst '09 or Bernhard Waldenfels' 'kinetic epoché' and performance today

Krassimira Kruschkova
Theory & Media Centre of Tanzquartier Vienna
kkruschkova@tqw.at

ABSTRACT
Bernhard Waldenfels' idea of deconstruction as a "responsive event", on the one hand, applies as an approach to the special format of the interdisciplinary conference *Wahlverwandtschaften* at the festival *steirischer herbst '09*, and to its thematic leitmotif *All the Same – What is valid if everything is equal and valid?*
On the other hand, the occurrence of the responsive, of response and responsibility is put in correspondence with contemporary performance practice. Here, Waldenfels' *Phänomenologie der Aufmerksamkeit* and especially his term "kinetic epoché" makes us acutely aware of contemporary dance and theatre aesthetics which are withdrawal-oriented – as the text strives to point out by example of the performances by Forced Entertainment and by Philipp Gehmacher and Vladimir Miller, which were shown during the festival.

KEYWORDS
Response, withdrawal, aesthetics, moving.

"Sprechen heißt in Tautologien verfallen", schreibt der argentinische Schriftsteller Jorge Luis Borges in seiner Erzählung *Die Bibliothek von Babel:* "Eine *n*-Zahl möglicher Sprachen verwendet den gleichen Wortschatz […] aber das Wort *Bibliothek* könnte in einer andere Sprache *Brot* oder *Pyramide* oder irgend etwas anderes bedeuten […] Bist du, Leser, denn sicher, daß du meine Sprache verstehst?"[1]
Und wer könnte sich hier das verrückte Recht, gleich Sinn oder gar gleichen Sinn zu geben, nehmen? Doch ist uns Babel abhanden gekommen? Gilt dasselbe, wenn das Gleiche gilt? *All the Same – Was gilt, wenn alles gleich und gültig ist?* fragte das interdisziplinäre Festival *steirischer herbst'09* programmatisch – und schlug im Rahmen seiner Konferenz *Wahlverwandtschaften* eine Theorie-Stafette vor – jeder Vortragende durfte den folgenden Sprecher bestimmen und ihm das Wort überreichen. So hat

[1] Jorge Luis Borges: "Die Bibliothek von Babel", in: ders.: *Die zwei Labyrinthe*, München: DTV 1986, S. 62.

sich die Konferenz ihrer Fragestellung auch formal genähert: im Gestus der weitergegebenen Einladung, der unbedingten, d.h. gleichursprünglichen jedoch nicht gleichgültigen, nicht vermeintlich und vermeidlich toleranten Gastfreundschaft, gleichursprünglich, sofern sie – wollen wir Jacques Derrida folgen – bereit ist, nicht zu wissen, was sie willkommen heißt, die also mit keiner Gegen-Gabe, mit keinem Tausch des Gleichen rechnen kann, als eine Art bedingungslose Adressierung des Anderen. Oder als eine Entfaltung, die den Charakter einer in der Sache liegenden Unabschließbarkeit markiert, sofern die faltenreiche Geste des Gleichen es gerade als nicht zurückkehrende Multi-pli-kation ‚plissiert', vervielfältigt, verunsichert.

Das ethische und politische Potential der *herbst*-Einladung lässt sich – thematisch und formal – in eine Art Antwort und Verantwortung (*response/ability*) des Singulären übersetzen, sofern es danach fragt, was das Singuläre zu verantworten hat, aber auch nachdem, was ihm gegenüber Verantwortung zu tragen hat: Im Wissen um den steten Entzug in diesem Oszillieren, um seine dekonstruktive *epoché*. Oder es geht, wie Bernhard Waldenfels in seinem Text *Was sich der Dekonstruktion entzieht* schreibt, um ein "responsives Geschehen": "Wenn es Undekonstruierbares geben sollte, dann nur in der Dekonstruktion selbst derart, daß diese nicht von sich abläßt, sondern sich weiter zuspitzt [...] *Was sich der Dekonstruktion entzieht, das ist eben das, was sie in Gang setzt und in Gang hält*... Als responsives Geschehen hat auch die Dekonstruktion etwas Nachträgliches und eben darin etwas An-Künftiges."[2]

Ich erlaube mir, diesen Text *gleich* in Korrespondenz zur Fragestellung *All the Same – Was gilt, wenn alles gleich und gültig ist?* zu setzen (in dieser auch zeitlichen Wendung dessen, was *gleich* passiert, nachträglich und an-künftig zugleich), sofern die Suche nach gleich gültigen Differenzen statt der gleichgültigen Indifferenz nur selbstverständlich und kritisch mit der dekonstruktiven Lektüre korrespondiert, gerade um Inkommensurables, Unvergleichbares, Ungleiches ins Spiel zu bringen und aporetisch aufs Spiel zu setzen – als gäbe es ein Vergleichbares, ein Gleiches. Denn nichts trennt vielleicht mehr als das Vergleichen. Doch erst Vergleichbares lässt sich differenzieren. Erst wer weiß, was Gehen ist, kann stolpern.

Es kann sich also in diesem *All-the-Same*-Staffellauf thematisch und formal um eine Art *responsives Geschehen* handeln: als Rückmeldung, Antwort, Reaktion, Resonanz, Echo auf das Singuläre und des Singulären selbst, als responsive Achtsamkeit, als Aufmerksamkeit für das Andere – ganz im Sinne

[2] Bernhard Waldenfels: "Was sich der Dekonstruktion entzieht", in: Andrea Kern / Christoph Menke (Hg.): *Philosophie der Dekonstruktion*, Suhrkamp 2002, S. 332, 343f.

von Bernhard Waldenfels' *Phänomenologie der Aufmerksamkeit*[3]. Dabei kann es, wie Waldenfels in *Was sich der Dekonstruktion entzieht* schreibt, nicht um die "Leer(en)formeln des ‚ganz Anderen'" gehen, und auch nicht darum, "Normalität als solche in Angriff zu nehmen, sondern nur bestimmte Normalisierungstendenzen, in denen die Normalität ihre kontingente Herkunft verleugnet"[4] – wie Derrida wiederum fordert, sich der radikalen Kontingenz des Anderen zu öffnen. So könnte man eine gleiche Gültigkeit auch im Sinne der Kontingenz denken: Denn in seiner irreduziblen Andersheit ist das Gleiche auch der Ort unwiderruflicher Kontingenz. Kontingenz als chiastische Spannung zwischen dem Weniger-als-Notwendigen und Mehr-als-Beliebigen; Kontingenz, die uns doch im Ereignis eines augenblicklichen Mitseins als weniger als beliebig und mehr als notwendig gilt, im unendlich kleinen Augenblick einer Gemeinschaft Gleicher, Gemeinschaft derer, "die keiner angehören" (George Bataille) und nur so gleich sein könnten, ohne jeden gleich gültigen Grund dafür, grundlos gleichberechtigt: Wie in der Liebe, in der wir erst unserer eigenen Singularität in all ihrer Inkonsistenz begegnen – ohne Symmetrie, Kalkül, Gegengabe. Wie in der Freundschaft – ohne Gleichgültigkeit, getarnt als Toleranz. Ein Denken der instabilen Gegenläufigkeit statt der vermeintlich toleranten Gleichgültigkeit, das sich der eigenen Uneinlösbarkeit aussetzt, das nur momentane Stabilisierung statt eines permanenten Gleichgewichts denkt – kann es wahrscheinlich eine Gleichheit geben, nur wo kein Grund dazu als gegeben gelten kann. So lässt sich der programmatische Chiasmus der Frage: *Was gilt, wenn alles gleicht und gültig ist?* als eine disjunktive Synthese, als eine falsche Alternative produktiv lesen.

Und bringen wir dem GleichGültigen Aufmerksamkeit, Interesse entgegen, indem wir ihm Interessen entgegensetzen, so geht es um ein Inter-esse eben als Zwischen-Sein, ein stets weiter bis ins Kleinste differenzierendes und nicht oppositionelles Oszillieren im Dazwischen, ein Interesse für Gleichheiten, die keine sind, für Gleichheiten, die nicht die Verträge, sondern die Vertragsbrüche denken. Ein Interesse für die Geste des Versprechens: Für das Versprechen des Singulären im doppelten Wortsinn dessen, was sich verspricht. Das Versprechen des Singulären auch im zwiefachen Genitivus, denn: Verspricht es oder wird es versprochen? Ein Interesse, das auch die paradoxe Darstellbarkeit von Gleichheiten mitdenkt, ein rhetorisches Interesse für Gleichnisse z. B., die die Ebene des Gesagten und die Ebene des

[3] Bernhard Waldenfels: *Phänomenologie der Aufmerksamkeit*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2004.

[4] Bernhard Waldenfels: "Was sich der Dekonstruktion entzieht", l. c. , 341.

Gemeinten in einer intensiven, allerdings gegenläufigen Beziehung zueinander bringen, einer Beziehung, die diese zwei Ebenen einander gerade im Vergleichsmoment berühren lässt, um sie zu trennen: Geht es wohl hier vielmehr um vergleichbar Anderes, um die Aporien des Gemeinschaftlichen, um gleich Ungleiches, um zitternde Vergleiche und erschütterte Berührungen. "Alles kracht in den Fugen und schwankt. Die Luft erzittert vor Vergleichen. Kein Wort ist besser als das andere", lautet das Ossip Mandelstam-Motto zu Peter Handkes Stück *Weissagungen*.[5] Und das Stück reduziert übliche Vergleiche auf nichtssagende, angeblich voraus-sagende, rhetorische Gleichsetzungen, Tautologien, um die allzu voreilig ins Vertraute heimgeholten Erfahrungen zu sprengen. Denken wir hier an Borges *Bibliothek von Babel*. "Alles Seiende berührt alles Seiende, doch das Gesetz des Berührens ist Trennung", schreibt Jean-Luc Nancy in *Singulär plural sein*, "und mehr noch, es ist die Heterogenität der Oberflächen, die sich berühren […] Bevor die Sprache Wort, Einzelsprache, Verbalität oder Bedeutung wird, ist sie dies: die Erweiterung und die Simultanaität des MIT, insofern die eigentliche Kraft eines Körpers in dessen Eigenschaft besteht, einen anderen Körper zu berühren (oder sich zu berühren), was nichts anderes ist als seine De-Finition als Körper – jeder gleichbleibenden, gleichgewichtigen, im Gleichgewicht verbleibenden Finalisierung entzogen […]."[6]
Aber was sollen die Zitate hier? Könnten sie als eine Art Alibi oder als eine Art Über-Setzung des singulär-pluralen Modus des Gleichen im Sinne einer programmatischen Öffnung für die Kontingenz des Anderen gelten? Vielleicht haben die a priori mehreren Teile, Bruchstücke dessen, was sich mit gleicher Gültigkeit übersetzen lässt, einander "zu folgen, doch nicht zu gleichen" – gedacht mit Walter Benjamins Figur der Beziehung zwischen Original und Übersetzung: "Wie nämlich Scherben eines Gefäßes, um sich zusammenfügen zu lassen, in den kleinsten Einzelheiten einander zu folgen, doch nicht so zu gleichen haben, so muß, anstatt dem Sinn des Originals sich ähnlich zu machen, die Übersetzung liebend vielmehr und bis ins Einzelne hinein dessen Art des Meinens in der eigenen Sprache sich anbilden, um so beide wie Scherben als Bruchstück eines Gefäßes, als Bruchstück einer größeren Sprache erkennbar zu machen."[7]

---

[5] Peter Handke: "Weissagungen", in ders : *Publikumsbeschimpfung und andere Sprechstücke*, Suhrkamp 1966.
[6] Jean-Luc Nancy: *Singulär plural sein*, Berlin: Diaphanes 2004, S. 25.
[7] Walter Benjamin: "Die Aufgabe des Übersetzers", in: ders.: *Gesammelte Schriften*, Hg. R. Tiedemann u. H. Schweppenhäuser, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1972ff., Bd. IV.1., S. 9-21, hier S. 18.

Einander puzzleartig "zu folgen, doch nicht zu gleichen": dies wäre vielleicht eine mögliche Response auf die *All the Same*-Frage. Und zugleich – vergleichbar anders natürlich – auch eine, wie anfangs angedeutet, wahlverwandtschaftliche Fortführung des Leitmotivs *vom sterischen herbst '08*, das die *Strategien zur Unglücksvermeidung* in *Listen schreiben* formalisiert hat. Diese listige Lust an der Liste, am Auflisten, am oft alphabetischen, aufeinander parataktisch folgenden Aufzählen der Dinge, die gleich zählen, die einander "zu folgen, doch nicht zu gleichen" haben, lässt sich in Korrespondenz zum Denken des gleich Differenten setzen, zum Denken des Gleichursprünglichen, das jeden Ursprung, jedes Original als eine Wiederholung und zugleich Widersetzung denkt: Um "Handlungsoptionen zu sortieren", wie Veronica Kaup-Hasler im *sterischer herbst*-Editorial '08 formulierte und fragte: "Schärft sich nicht gerade in den kleinen, überschaubaren Bereichen das Unterscheidungsvermögen?", was uns zum Thema des Kleinen und der Aufmerksamkeit bringt, zu Waldenfels' *Phänomenologie der Aufmerksamkeit* – sofern das Gleichgültige auch das Unachtsame, das Achtlose benennt.

Denn, um wieder den Kontext des disjunktiven Vergleichs zu öffnen: Die größten Unterschiede sind vielleicht die kleinsten, und jene Antwort und Verantwortung des Singulären als Response korrespondiert mit einem Interesse für das Kleine, oder, mit Gilles Deleuze, für das Minoritäre, für die "liebevolle Potentialität des Minoritären", dem wir uns widmen sollten, wenn "alles gleich und gültig" zu sein scheint. Auch wenn oder gerade weil uns diese Potentialität vielmehr nur als Versprechen gilt, in der vertrackten Ordnung des Versprochenen. Versprechen zu geben ist eine Gabe, die ihre eigene Vergeblichkeit vollzieht, die im Begriff ist, die geschlossene Ökonomie des Tausches, des Gleich-Gültigen, der adäquaten Begrifflichkeit zu brechen: Denn das Ereignis des Singulären ist unermesslich und vermessen zugleich. Es vermisst sich immer nur. Der Mensch, sei, so Nietzsche, ein Tier, das verspricht. So begründet das Versprechen als souveräne Kraft die Gesellschaft. Doch das hat nichts mit einer allzu glatten Performanz zu tun (die auch nicht auf die zeitgenössische Performance-Praxis ohne weiteres zu übertragen ist): Denn, so Werner Hamacher, "Was im Sprechakt des Versprechens geschieht, ist ein Aktverzicht [...] Insofern ist es reine Enthaltung [...] Andererseits wird Sprache erst im Versprechen als *eine* Sprache – als in sich einheitliche und für viele gemeinsame Sprache entworfen".[8] Als eine für viele gleich gültige.

[8] Werner Hamacher: "Wilde Versprechen. Zur Sprache 'Leviathan'", in: Manfred Schneider: *Die Ordnung des Versprechens*, München: Wilhelm Fink 2005, S. 180ff.

So übt auch die zeitgenössische Performancepraxis – ganz im Sinne von Bernhard Waldenfels' Formulierung einer "kinetischen Epoché" in seinem jüngsten Buch *Sinne und Künste im Wechselspiel* – immer wieder einen Aktverzicht aus, eine Enthaltung; und ruft zugleich in uns, Zuschauern, die Sehnsucht nach einer gemeinsamen, für alle gleich gültigen Sprache, erst durch ihr differenziertes Versprechen: "Ich verstehe darunter", schreibt Waldenfels über den Begriff der *kinetischen Epoché,* "keine bloße Urteilsenthaltung nach dem Vorbild der antiken Skepsis, sondern ein Anhalten der gewohnten Bewegung, eine Suspendierung von Bewegungszielen und Bewegungsumständen, eine Erfindung von Gegenbewegungen, auch eine Überschreitung der vorgegebenen Bewegungsgrenzen."[9]

Und gerade dieses Anhalten, diese Suspendierung und zugleich Überschreitung verleihen dem zeitgenössischen Tanz- und Performancegeschehen eine Art "I prefer not to"-Modus. Seine stets entzogene, gegenläufige Bewegung markiert gerade die Sehnsucht nach Mitteilung, die sich jedoch bis ins Kleinste teilt statt bloß mitzuteilen: Die Zuschauer-Frage lässt sich hier als Frage nach der Lust und List des Differenten, als verlustvolle Lust am Wahrnehmen des Gleichen denken, ist wohl die Unmöglichkeit der Gleichheit ihr konstitutives Moment. Unterstellt in Performance heute das performative Versprechen der gleichberechtigten Teilhabe eine Einheit? Oder verteilt es vielmehr die Mit-Teilung und die Teilnehmenden in plurale Singularitäten? Wie verteilt und vereitelt das Mitsein (als geteiltes Sein) jede festgemachte Gemeinschaft? Um eine neue zu ermöglichen? Gemeinschaft derer, die keiner angehören, Gemeinschaft ohne Gemeinschaft und Gleichheit ohne Gleiches, als Überschuss an Singularität.

Denn die Idee des Mitseins setzt kein Gemeinsames einer Gruppe, keinen gleichbleibenden Plural voraus, sie setzt sich dessen Mangel aus. Erst über dieses Aussetzen ist ein Gefühl der Zusammengehörigkeit denkbar, die das Getrennte und Verschiedene zusammenzuhalten vermag – geht wohl Dasselbe dem Gleichen nicht aus dem Sinn, gerade wenn es den Verstand dabei zu verlieren scheint. Und würde jene Antwort und Verantwortung des Singulären etwas manifestieren, so wäre es vielmehr *ein Manifest weniger* (um den Titel von Gilles Deleuzes Text über eine Inszenierung von Carmelo Bene mit dem Titel *Ein Hamlet weniger* zu entwenden). Liebt wohl die Potentialität des Minoritären, des Kleinen vielmehr das, was zuwenig ist, als das was zuviel ist. Sehen wir wohl in Performance heute vielmehr

[9] Bernhard Waldenfels: *Sinne und Künste im Wechselspiel. Modi ästhetischer Erfahrung*, Suhrkamp 2010, S. 234.

ikonoklastische Bilder, Szenographien, die ihr Verschwinden ausstellen und die Repräsentation hintergehen, indem sie Präsenz als markierte Absenz[10] aufs Spiel setzen, nur versprechen. Und wird wohl ein gleich gültiges Verstehen immer schon als ein künftiges ausbleiben und durch die intentionale Instabilität immer schon suspendiert sein – statt in adäquate, gleichgültige Lesbarkeit aufzugehen.

So setzt das szenische Ereignis des Gleich-Gültigen aus, unzustellbar, ungerufen[11] in seiner Unentscheidbarkeit, Uneinlösbarkeit, Instabilität, als überbordete Ordnung – und ist zugleich bedingungslos adressiert, in möglichst präziser Auseinandersetzung mit den Möglichkeitsbedingungen des Szenischen. Denn ohne Auseinandersetzung mit den Bedingungen der Adressierung gäbe es kein Denken einer unbedingten Adressierung. Man muss aller Bedingtheit des Anderen ins Auge sehen können, um bedingungslos zu lieben. So bedingt, misst ab, vermisst, begehrt das Denken des Gleichen wohl vielmehr ein unbedingtes und zugleich vermisstes, ein potentielles Gleiches. Und auch dies bloß ein Versprechen. So markiert z. B. das szenische Ereignis in den Performances der englischen Theatergruppe *Forced Entertainment* stets Potentialität. Der traurige Clown in einer älteren *Forced Entertainment*-Performance *Bloody Mess* (2003) erzählt die Geschichte vom Anfang der Welt: "Some friends of mine call it potentiality. Things waiting to happen", sagt er, als wollte er, er auch, seine Giorgio Agamben-Lektüre der Potentialität buchstabieren. Und sogleich kommt die Unterbrechung: Schreibt man *potentiality* eigentlich mit einem *l* oder mit zwei – will ein anderer Clown auf der Bühne gleich wissen. Ein kleiner Versprecher, der jede definitive Ordnung des Gleich-Relevanten chaotisch bricht. *Bloody Mess* verspricht – als ob dies ihr blutiger Ernst wäre – nur ein potentielles Ereignis, Nichts-als Ereignis, Nichts-als-Chaos: *Bloody Mess*. Und dies in nie endenden Listen, prägend für die Ästhetik dieser Performance-Gruppe. Und die beharrlichen, repetitiven Tonproben auf der Bühne "One two, two, two...", die zwei Performer in der Gestalt von Bühnenarbeiter immer wieder ausführen und dadurch die Story immer wieder unterbrechen, setzen – als *responsives Geschehen* und *kinetische Epoché* zugleich – das szenische Geschehen voraus und zugleich aus, vergeben ihm als Latenz nur, als Probe eine Stimme: One, two, two, *to*...: potentiell: "things waiting *to* happen", könnte man wohl im Englischen *two* und *to* homophon kurzschließen: Die

[10] Vgl. dazu Krassimira Kruschkova (Hg.): *Ob?scene. Zur Präsenz der Absenz im zeitgenössischen Theater, Tanz und Film*, Wien/Köln/Weimar: Böhlau 2005.

[11] Vgl. dazu *Ungerufen. Tanz und Performance der Zukunft / Uncalled. Dance and performance of the future*, hg. Sigrid Gareis / Krassimira Kruschkova, Berlin: Theater der Zeit 2009.

Unabschließbarkeit eines doppeldeutigen *to* – und sein minoritäres Ereignis, *something waiting to happen*. Die Desartikulationen jeder versprochenen Ordnung als Versuchsanordnung werden bei *Forced Entertainment* oft von einer Aufstellung der Performer frontal zum Publikum markiert, die angefangene Geschichten immer neu aufgeben, aufzählen, parataktisch auflisten. Das Spiel der gebrochenen Worte, Versprechen und Herzen setzt stets ein und aus, um immer neu die lineare Ordnung der Referenz, der Repräsentation, des Relevanten, des repräsentativen Gleichnisses, des Kalküls des Adäquaten, des Gleichen, der Gegen-Gabe mit der vertrackten Ordnung des szenischen Nicht-Geschehens zu brechen, in Berührung zu setzen.

Um eine nur versprochene, potentielle Geschichte geht es auch in der Performance *Void Story* (2009) von *Forced Entertainment*: Eine vermisste, leere, fehlende Geschichte, in der die Simultaneität der Erzählebenen diese vielmehr einander entgegensetzt. Denn das Genre dieser Arbeit ist weder mit einem Fotoroman, noch mit einer Science-Fiction, noch mit einem Hörspiel gleichzusetzen, sondern nur inkommensurabel zu vergleichen, es oszilliert heterogen und gleich-gültig zwischen diesen möglichen Format-Annäherungen: Um Stimme und Bild in einer verblüffenden, nichtillustrativen Buchstäblichkeit zu doublieren und doch auseinander zu halten, fast parataktisch gleich-gültig aneinander zu reihen statt simultan zu übersetzen: Um die Figuren nicht nur akustisch zu multiplizieren, sondern auch visuell zu vervielfachen, um ihre Konturen immer wieder zu verlieren oder sie an den Rändern zittern zu lassen. Keiner ist hier mit sich gleich, jedes Ich verspricht sich, da es mehr als ein und zugleich kein mit sich gleiches Ich mehr verspricht. Ein unheimliches Interesse für Belanglosigkeiten mitten im enorm Katastrophischen, das von einer *liebevollen Potentialität*, von einer ganz und gar ungleichgültigen Aufmerksamkeit für das Minoritäre, für das Kleine zeugt – und auch so ein Interesse erzeugen kann. Destabilisiert werden die Phantasmen der Identität und des Unmittelbaren: In einer verblüffenden Synästhesie statt der Anästhesie des Gleichgültigen sind hier Stimmen zu sehen und Bilder zu hören, vielmehr als ihre eigenen Doppelgänger, Gespenster in der gleichgültigen, düsteren Computerspiellandschaft dieser "Reise in die Nacht, so dunkel, dass kein Stern zu sehen ist", so eine Zeile aus *Void Story*.

Keine Sterne zur Orientierung, keine Übersicht, immer nur Ausschnitte und Doppelgänger mitten im gleich-gültigen Raum der Projektionen auch in der choreographischen Videoinstallation von Philipp Gehmacher und Vladimir Miller *dead reckoning* (2009): Eine Arbeit, in der die Differenz aus jedem Blickwinkel winkt und uns immer blinzeln lässt – als wären wir, wie in Heiner

Müllers *Bildbeschreibung*, auf der Suche nach der "Lücke im Ablauf", nach dem "vielleicht erlösenden Fehler", nach der Zerstreuung "zwischen Blick und Blick" statt nach einer Bildentität.[12] Und zugleich immer wieder beim zuschauenden Begehen der Installation eine Art "Angst, daß der Fehler beim Blinzeln passiert".[13] Kein mit sich gleiches Bild, nur ineinander übersetzte virtuelle und reale Bruchstücke, Scherben einer anderen szenischen Sprache, einer Sprache des anders Szenischen, ohne letzte Gewissheit des Gleichen und deshalb nicht gleichgültig, vielmehr berührend in der immer neu vermissten Berührung zwischen den choreographisch gleich gültigen, gleichberechtigten drei Tänzerfiguren: einer Berührung, die sich irgendwo in den Spalt zwischen den vier Projektionsflächen verliert. Eine visuelle Parataxe, die die Gleich-Gültigkeit ihrer Teile in Vexierbildern changieren lässt, die jede "Normalität ihre kontingente Herkunft" (Bernhard Waldenfels) verraten lässt.

Das Gleiche ist von Ambivalenz gezeichnet, ohne dass wir auf seinen Grund kommen könnten, auch wenn es uns so sehr darauf ankommt. Es teilt sich bis ins Kleinste, sodass seine gründlich abgründige Verbindlichkeit je ausweichender umso zwingender wird – ausharrend in der Aporie der Unentscheidbarkeit, als Halt und Haltung der Gebrochenheit, jenseits absoluter Referenzansprüche und Gültigkeiten. Das Gleiche setzt sich stets seinem Aussetzen aus. Und wird gerade über seine Lücke vertraglich figuriert. Es versäumt sich unerträglich – darin liegt aber seine Vertragskraft. Seinem nichtkalkulierbaren Einbruch ist der Bruch immer gleichursprünglich. Das Denken des Gleichen hat eine Schwäche, eine Schwäche *für* die Potentialität des Anderen.

Ist nicht jedes augenblickliche Ereignis des Gleichen gerade mit dieser Verunsicherung verbunden – ob es überhaupt eines war? Erst aus den Fugen geraten, zeigt es sich in all seiner Unverfügbarkeit: Als gleiche Gültigkeit, die eine Nicht-Identität als ursprünglich denkt, als gleichursprünglich; Gültigkeit, die auf Mangel, Hunger basiert. Man kann sie nur haben, wie man Hunger hat. Antonin Artaud suchte dem, was man Kultur nennt, Vorstellungen abzugewinnen, deren lebendige Kraft mit der des Hungers identisch sei. In Performances heute alteriert die Absenz die Präsenz, variiert und irritiert sie zugleich. So signiert das Ereignis des Gleichen seine Vakanz – als Alterität der Präsenz, der nie gegebenen, als wäre sie immer schon ein Phantomschmerz gewesen:

[12] Heiner Müller: "Bildbeschreibung", in Frank Hörnigk (Hg.): *Heiner Müller Material*, Leipzig: Reclam jun. 1989, S. 14.
[13] Ibid.

Wie die hyperbolisierten Verletzungen der Protagonisten in *Void Story*, die trotzdem immer wieder überleben (das Ende bleibt allerdings offen), als wären sie selbst bereits amputiert, ganz ausgesetzt und ihr Schmerz nur ein Phantom, oder als wäre die separierte Stimme Phantomschmerz des Bildes, ein schmerzendes Nichts – ganz dem Anderen ausgesetzt. Wie der Schnitt, d.h. das filmische Nichts im Spalt zwischen den Projektionsflächen in *dead reckoning*, in den unsere Zuschauer-Blicke stürzen: Auf der Suche nach der Lücke im Ablauf der Tautologien und Parataxen des Gleichen, nach dem *Gleichsetzen des Nichtgleichen*[14] – so der Titel des bevorstehenden Vortrags von Bernhard Waldenfels, dessen *Studien zur Phänomenologie des Fremden* die Fragestellung *All the Same – Was gilt, wenn alles gleich und gültig ist?* klar kontextualisieren. In seiner *Phänomenologie der Aufmerksamkeit* schärft Waldenfels unseren Blick – und lässt ihn zugleich oszillieren – "zwischen Auffallen und Aufmerken", dort, wo "etwas auf uns zukommt, bevor wir darauf zugehen"[15], in all der Simultaneität des Nachträglichen und An-Künftigen eines *responsiven Geschehens*. (An dieser Stelle reichte die Autorin – im Sinne des Stafetten-Konzepts der Konferenz *Wahlverwandtschaften*, in aller Verbundenheit und Verbindlichkeit – das Wort Bernhard Waldenfels über.)

[14] Vgl. dazu: Bernhard Waldenfels, "Der Prozeß der Entgleichgültigung", in: *steirischer herbst* festival, *herbst. Theorie zur Praxis*, *2009*, S. 8-13.

[15] Bernhard Waldenfels: *Phänomenloogie der Aufmerksamkeit*, l. c.

Etica & Politica / Ethics & Politics, XIII, 2011, 1, pp. 174-195

Identidad, Alteridad y Extrañeza: entre la inclusión, la exclusión y la extrañeza radical[*]

Gustavo Leyva
Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa
Departamento de Filosofía
levy@xanum.uam.mx

ABSTRACT
This paper examines the relations between identity, otherness and alterity in the field of ethics and, especially, in that of political philosophy. For this, I refer to the work of three eminent thinkers: the Mexican philosopher Luis Villoro, and the German philosophers Jürgen Habermas and Bernhard Waldenfels. In all of them the problems of otherness, alterity, exclusion and inclusion play a very important role: the otherness and the exclusion of other cultures or social groups (asylum seekers, immigrants, poor people) or entire ethnic groups (like indigenous peoples in a country like Mexico). The result of this reflection is a conception of democracy and, in general, of the political order, as an order always open to the claims and demands from otherness and alterity, in an endless game between identity and otherness that can never be completed.

KEYWORDS
Identity, otherness/strangeness, inclusion/exclusion, recognition.

Desde sus inicios la reflexión filosófica ha estado siempre marcada por la presencia de lo extraño, de lo otro, como una sombra que siempre la ha acompañado, definiéndola, y sobre la que ella solamente a veces suele

[*] Esta contribución recoge ideas presentadas inicialmente en la conferencia leída en el Coloquio "*Alteridad y aliedad: la construcción de la identidad con el otro y frente al otro*", organizado en el Instituto de Investigaciones Filológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México los días 11, 12 y 13 de octubre de 2010. Se trata, no obstante, de una contribución original. Agradezco al Dr. Ferdinando Menga la invitación a participar en esta publicación en homenaje al Prof. Bernhard Waldenfels.

volverse. Ya en los diálogos tardíos de Platón la alteridad aparece como una determinación esencial de todo lo que existe[1]. Esta extrañeza atraviesa al orden de la identidad y de la experiencia, lo mismo que al del lenguaje y del sentido; al orden del espacio y al del tiempo como tiempo que se diferencia a sí mismo, que se detiene, se retrasa y se aplaza, concentrándose en el presente, aunque sin jamás culminar en él, atravesando nuestro discurso, nuestro cuerpo y a nosotros mismos que estamos en una hendidura abierta por el tiempo, que, por así decirlo, somos en ese tiempo que se escinde y fragmenta a sí mismo.

No obstante, quizá no haya sido sino hasta la época moderna en general y en particular con la filosofía moderna, especialmente desde la Ilustración, que la reflexión sobre la alteridad se ha planteado con singular persistencia. Esta preocupación aparece así ya en la revisión de la Ilustración que reunió a los críticos de Kant —a Schiller con Schlegel, a Fichte con Hölderlin, a Schelling con Hegel— en sus tentativas por pensar –y eventualmente superar— la oposición entre espíritu y naturaleza, entre identidad y diferencia, buscando detectar las huellas del singular extrañamiento que la identidad y, en general, la razón, han experimentado en el mundo moderno. Es este mismo desasosiego ante lo otro de la razón, ante las figuras de la alteridad, el que parece haber sido expresado tanto en el pensamiento de Nietzsche como en el de Freud[2]. Es esta misma suerte de extrañeza radical ante lo otro la que atraviesa, en fin, a buena parte de la reflexión inspirada por el pensamiento judío presente en pensadores centrales a lo largo del siglo XX como Georg Simmel y Walter Benjamin, lo mismo que en Theodor W. Adorno, Emmanuel Levinas y Jacques Derrida. Es una reflexión sobre la alteridad y la extrañeza la que no ha cesado de ocupar a la fenomenología, por lo menos desde la lectura de las *Méditations Cartésiennes* ofrecidas por Edmund Husserl el 23 y 25 de febrero de 1929 en La Sorbonne en París[3]. La reflexión sobre la alteridad y la extrañeza ha estado, además, impulsada por la emergencia de discursos surgidos en la última mitad del siglo XIX que se han desplegado con especial significación a lo largo del XX. Pienso aquí especialmente en la

---

[1] Cfr., Platón: *Sofista* 257 b 3 y s., 256 e 5 y s. y 258 e 1.

[2] Cfr., a este respecto, a modo de ejemplo, el trabajo clásico de Hartmut y Gernot Böhme: *Das Andere der Vernunft: Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants* (Frankfurt am Main, 1983).

[3] Cfr., Edmund Husserl: (traducción francesa de Emmanuel Lévinas y Gabrielle Peiffer, publicada en 1931. La versión alemana se publicó posteriormente como volumen I de la *Husserliana* con un texto establecido por S. Strasser (1950).

etnología que, desde sus inicios, ha intentado reflexionar sobre otras culturas y formas de vida, interrogándose a la vez por el modo en que la alteridad de éstas puede o no ser integrada –y, en éste último caso, hasta qué grado– en el horizonte de la cultura propia y por la manera en que, desde la alteridad de una cultura extraña, pueden ser interrogadas las coordenadas de nuestro propio pensamiento, de nuestra propia cultura. Podría también pensarse en otras disciplinas como en la psicología social y la sociología desarrollada por autores como George Herbert Mead a través de su concepto de "*Self*"[4].

Es en el marco anteriormente delineado que me gustaría colocar la reflexión sobre la identidad y la alteridad que desarrollaré en el presente ensayo. Tomaré para ello como hilo conductor de la misma a tres filósofos –dos alemanes, el otro, mexicano– para posibilitar, además, una discusión entre dos culturas –a saber: la alemana y la mexicana. Presentados en orden cronológico, se trata, en primer lugar, de Luis Villoro (1922); en segundo lugar, de Jürgen Habermas (1929) y, finalmente, en tercer lugar, de Bernhard Waldenfels (1934). Aun cuando el nacimiento del primero y el del tercero están separados por un período de tiempo de catorce años, podría decirse, sin embargo, que los tres pertenecen prácticamente a la misma generación, esto es, a la de pensadores nacidos en la década de los años veinte del siglo pasado

[4] En efecto, en la tercera parte de su célebre obra *Mind, Self and Society* (1934), Mead desarrolla una teoría de la socialización y una psicología social a partir de la distinción de tres instancias de la personalidad: *I*, *Me* y *Self*. Mead retoma aquí y desarrolla una idea que había sido avanzada ya por W. James al plantear la distinción entre la perspectiva interna del «*I*» y la perspectiva externa del «*Me*»: El «*I*» es la manera en que me experimento a mí mismo mientras que el «Me» es la manera en que los otros tienen la experiencia de mí (Cfr., James, 1890). Posteriormente Cooley destacó en forma aún más pronunciada esta sociogénesis de la identidad, pues al hablar del «looking glass self» comprendía a la identidad constituida en el espejo social: la formación de la identidad de la persona singular requiere del reflejo especular de las propias acciones en las reacciones de los otros y en la propia confrontación con estas reacciones. La identidad se vincula así en Mead a la capacidad reflexiva de un sujeto de comportarse y relacionarse tanto con respecto a otros sujetos como con respecto a sí mismo. Este proceso no denota una actividad solitaria de reflexión sino que se da en el marco de la acción social, de la interacción simbólica y de la capacidad constitutiva de los actores sociales competentes de anticipar las actitudes y posiciones de los otros actores y de percibirse a sí mismo desde la perspectiva de los otros ("*taking the role of the other*"). Así, Mead emplea la expresión "*me*" para aquella parte de la identidad que resulta por así decirlo de la suma de las expectativas del "*generalized other*", mientras que con la expresión "*I*" se busca designa la instancia que en el sujeto es responsable por la espontaneidad y la creatividad cuyo origen no puede ser explicado solamente a partir de la interacción.

de modo que su trayectoria biográfica e intelectual se ha desarrollado sobre el trasfondo de experiencias históricas, sociales, políticas y culturales comunes que marcaron no solamente a la generación a la que ellos pertenecen, sino a todo el siglo XX: el desarrollo espectacular de la ciencia y la técnica, dos guerras mundiales, la dramática experiencia de los campos de concentración —Auschwitz y el *Gulag*—, la explosión de la bomba atómica, la catástrofe de Chernobyl, la caída del muro de Berlín, el resurgimiento de diversas formas de nacionalismo, etnocentrismo y fundamentalismo religioso, la necesidad de repensar los conceptos de democracia, Estado-nación y soberanía en el marco de un mundo cada vez más entrelazado en el plano económico, tecnológico, político, social y cultural y, en el caso específico de Luis Villoro, la presencia de etnias y culturas ancestrales en Latinoamérica oprimidas secularmente por un proyecto de modernización excluyente. Procediendo en forma cronológica y tomando por ello como eje sus fechas de nacimiento, me referiré, en primer lugar, a Luis Villoro, posteriormente a Jürgen Habermas y, finalmente, a Bernhard Waldenfels.

El problema de la alteridad ha tomado en la reflexión del filósofo mexicano Luis Villoro un lugar preeminente. Ello queda expresado, en efecto, en la recopilación de sus trabajos aparecida recientemente con el título *La Significación del silencio y otros ensayos*[5], donde se reúnen una serie de textos escritos entre 1948 y 2005, esto es, a lo largo de cincuenta y siete años, que versan sobre la soledad y la comunión, la identidad y la otredad, lo profano y lo sagrado, al igual que sobre cuestiones centrales de la democracia en sociedades multiculturales como la mexicana, caracterizada por formas seculares de exclusión y racismo. El carácter disruptivo de la presencia de lo otro aparece analizado en esta obra también, desde luego, en el plano de la cultura, la ética y la política. En efecto, ya la existencia misma de una pluralidad de culturas en el interior de un mismo Estado plantea el problema de su reconocimiento recíproco. La experiencia central de emergencia disruptiva del otro para un filósofo que, aunque nacido en Barcelona, creció y se formó en un país como México, es, desde luego, la de la conquista y destrucción de los pueblos indígenas. En efecto, a su llegada a la meseta del Anáhuac, señala Villoro, los españoles se encontraron con una cultura cuya otredad no podía ser reducida a ninguna de las figuras de la otredad conocidas hasta entonces: la religión de los pueblos indígenas del Anáhuac no podía encontrar un común denominador con el Judaísmo o el Islam –religiones con las que el Cristianismo podía encontrar algún análogo; tampoco se tenía de

[5] Cfr., Villoro, 2008.

ella un conocimiento –así fuera mediato— a través de historiadores, viajeros y comerciantes –como en el caso de las religiones y culturas de la India y la antigua China. El encuentro con esta alteridad radical se dio más bien en el marco de una lógica de dominio y destrucción que, en una primera vía, buscó traducir la otredad de esa religión y, en general, de esa cultura, a través de su reducción a conceptos y categorías familiares para, de ese modo, conjurar el peligro con el que se percibía esa otredad, un sinónimo de lo oculto y lo demoníaco que debía ser sometido con la cruz y la espada. Ésta fue la vía seguida por Hernán Cortés y los conquistadores al igual que por Fernández de Oviedo o Ginés de Sepúlveda[6]. Una segunda vía fue la seguida por Bartolomé de las Casas. Aunque en este caso la comprensión del otro se da a través de una reducción de su cultura a las categorías de la cultura dominante de la que se proviene, hay en las Casas, no obstante, una pretensión por juzgar al otro como un igual: todos tienen, independientemente de su religión o adscripción étnica y cultural, los mismos derechos, tanto ante la Ley de Gentes como frente a Dios, por lo que, frente a la imposición y la sumisión, debe ensayarse más bien la vía del diálogo y la conversión a la religión cristiana sin dejar de reconocer al otro como un igual[7]. No obstante, una posición como la de las Casas no podía admitir la validez de las interpretaciones y culturas del otro en un mismo plano que el de la propia cultura de la que se proviene. Se reconoce la *igualdad* del otro, apunta Villoro, pero no su *diferencia*[8]. Es justamente en esta vía que marchará la tercera de las posibilidades de relación y reconocimiento del otro en esta experiencia originaria de la Conquista. Se trata del camino seguido por Fray Bernardino de Sahagún que apunta al reconocimiento del otro tanto en su igualdad como en su diversidad. Esta vía se traduce en un esfuerzo por dar a los indígenas, sin intermediario alguno, la voz para entender, redescubrir y preservar su mundo expresándolo en su propia lengua, detectando –y ello significa un paso de gran significación en aquel momento— en la cultura del otro elementos capaces de ayudar a comprender y a criticar la propia cultura de la que uno proviene[9]. No obstante, incluso el reconocimiento del otro delineado en la obra de Sahagún presenta un límite irrebasable: el reconocimiento de la otra cultura no puede llegar al punto de cuestionar las presuposiciones básicas de la propia cultura —en el caso que nos ocupa, la verdad y presencia de la

[6] Cfr., "*Estadios en el reconocimiento del otro*", en: Villoro, 2008:247-248 y 258

[7] *Ibid*., pp. 249-250

[8] *Id*.

[9] Cfr., "*Estadios en el reconocimiento del otro*", *loc. cit*., p. 257.

religión cristiana y de la cultura que se ha erigido a partir de ella. Sólo el colonizado —jamás el colonizador— puede convertirse a la otra cultura[10]. El reconocimiento cabal del otro apuntaría de este modo a algo así como una experiencia lograda de traducción de una lengua o de una cultura a otra de modo que la cultura extraña permita una ampliación del horizonte de la propia a través de un cuestionamiento de sus presuposiciones y límites contribuyendo así a su ensanchamiento. Expresado en el plano de los grandes debates políticos que nos han acompañado desde el levantamiento zapatista en 1994, esto significaría abogar por un reconocimiento de los indígenas como sujetos capaces también de juzgar a quienes hasta ahora los han juzgado y sometido, de mantener tradiciones y creencias que están a la base de su identidad, de desarrollar diseños políticos e institucionales dentro del Estado y asumiendo un núcleo de valores que, al modo de una suerte de "coto vedado"[11], se encuentra a la base de los dispositivos jurídicos e institucionales en forma de derechos individuales, determinando a la vez facultades, competencias y ámbitos en los que se podrían ejercer los derechos propios –es aquí donde Villoro encuentra el núcleo de la "autonomía" indígena que establezca su derecho a pactar con el Estado las condiciones que permitan su sobrevivencia y desarrollo como pueblos, dentro de un Estado multicultural [12]. Es en este marco en el que puede comprenderse el proyecto de una "democracia radical" planteado por Villoro en *El Poder y el Valor. Fundamentos de una Ética Política*. En efecto, ahí Villoro partía del reconocimiento de un hecho que se le presentaba prácticamente como incontestable, a saber: que "…las mismas instituciones destinadas a asegurar la democracia han llegado a restringirla, hasta confiscarla. No se trata, por lo tanto, de destruirlas, sino de hacerlas cumplir la función para la que fueron

[10] *Ibid.*, pp. 254 y 260.

[11] Con ello Villoro remite a una formulación planteada por Garzón Valdés en: Ernesto Garzón Valdés: "La antinomia entre las culturas", en: Ernesto Garzón Valdés / Fernando Salmerón, 1993: 235. Este "coto vedado" marcaría de este modo los límites del reconocimiento del otro y sería algo así como el *pendant*, ahora en el plano de la política, de aquella progresiva integración y asimilación de la presencia de lo otro en un marco unificado de la experiencia del mundo que caracterizaba a la vivencia de lo sagrado en "*La mezquita azul. Una experiencia de lo otro"* a la que ya nos habíamos referido anteriormente. La integración y asimilación de lo otro se daría ahora en el marco unificado de un Estado-Nación concebido a partir de la idea de derechos y deberes universales en el sentido en que lo ha planteado la tradición liberal moderna.

[12] Cfr., "*El derecho de los pueblos indios a la autonomía*", en: Villoro, 2008: 210-211 y 227-228.

ideadas. Superar la restricción de la democracia", señalaba Villoro ahí mismo, "es recuperar su raíz, es decir, avanzar hacia una democracia radical"[13]. La "democracia radical" así entendida tendría, por un lado, que devolver al pueblo la capacidad de participar activamente en la decisión de todos los aspectos colectivos relevantes para su existencia y, por el otro, atender al hecho irrebasable de que el pueblo real "…es heterogéneo, está formado por una multiplicidad de comunidades, villas, organizaciones sociales, grupos, etnias y nacionalidades, regiones, estamentos, gremios, confesiones, sectas, federaciones, distintas, a veces opuestas, otras entremezcladas" (Villoro, 1997: 345). De este modo el contenido de dicha democracia estaría formado por la difusión de poderes en dirección de un localismo y un federalismo radicales, la democracia directa –no *reemplazando*, sino más bien *complementando* a la democracia representativa— y una reivindicación de la sociedad civil que devolviera a ésta —al margen de toda mediatización por parte del Estado y de los partidos políticos— un papel protagónico en la política. Es en virtud de esta democracia radical en el interior de un Estado multicultural que la identidad y el reconocimiento del otro podrán confluir sin tensiones violentas para de ese modo avanzar en dirección de una síntesis lograda entre tradición y modernidad, cuya oposición irresuelta ha caracterizado la historia de México y de Latinoamérica en su conjunto.

Jürgen Habermas se ha preocupado también, prácticamente desde los inicios de su reflexión, por los problemas relacionados con la formación de la identidad en el espacio de las interrelaciones prácticas y lingüísticas entre los sujetos, esto es, de las relaciones con el otro, con los otros. Es así que, siguiendo inicialmente al ya mencionado George Herbert Mead, determina la "estructura del yo" en el marco de la teoría de los roles con ayuda de conceptos provenientes de su interpretación de Dilthey de "identidad personal" e "identidad social" reformulados ahora con ayuda de Mead y de Goffman[14]. La unidad de la historia de una vida se constituye en el marco de interpretaciones retrospectivas que buscan integrar tanto el propio curso de la vida vivida como las interpretaciones pasadas que puedan haberse realizado de él. Esta unidad se encuentra anclada en la identidad de un yo y en la articulación de un sentido. La identidad del yo aparece determinada en

[13] Cfr., Villoro, 1997: 345.

[14] Cfr., Habermas, 1968: 178-203. Habermas se remite especialmente a los escritos metodológicos tardíos de Dilthey aparecidos en el volumen VII de los *Gesammelte Schriften: Grundlegung der Geisteswissenschaften y Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*.

un primer momento en la dimensión del tiempo como una síntesis de diversas experiencias; es en virtud de ella que se crea la continuidad del nexo de una historia de vida en el fluir de las experiencias. Es así que la identidad del yo se distingue de la unidad del oganismo correspondiente que puede ser identificado como uno y el mismo cuerpo en el orden espacial y temporal. Sin embargo, las historias de vida no se constituyen solamente en el plano «vertical» de la conexión temporal de experiencias individuales; ellas integran también en todo momento una dimensión «horizontal» en el plano de la intersubjetividad de una comunicación simbólica entre diversos sujetos. Ello incorpora un momento dialógico, comunicativo, intersubjetivo en la identidad del Yo que aparece ahora comprendida como el punto de intersección entre el plano «horizontal» de la comunicación intersubjetiva con los otros y el plano «vertical» de la comprensión –también simbólico-comunicativa- de sí mismo[15]. Es en este marco que se comprende la «identidad del yo» y sus relaciones con la «identidad personal» así como con la «identidad social». En efecto, la "identidad personal" se expresa en la unidad de una historia de vida que es inconfundible con otra mientras que la "identidad social" lo hace en la pertenencia de un individuo a diversos grupos sociales con los que se relaciona. De este modo, de la misma manera en que la "identidad personal" garantiza "verticalmente" la consistencia del nexo de una historia de vida, la "identidad social" asegura "horizontalmente" la satisfacción de las diversas pretensiones que plantean todos los distintos sistemas de roles a los que pertenece la persona en cuestión. La "identidad del yo" sería entonces para Habermas el balance entre la identidad personal y la social, balance que se produce y mantiene mediante una peculiar técnica de interacción de carácter paradójico: por un lado, la persona insiste en su identidad social tratando de ser idéntico con las personas con las que interactúa en las situaciones específicas en el marco de expectativas reguladas, normadas (creando así la "apariencia de normalidad" de la que hablaba Goffman); por otro lado, trata de mostrar que esta identidad es aparente para no tener que renunciar a la pretensión de inconfundibilidad e irreductibilidad individual (apariencia de unicidad). La identidad del yo se enlaza así, en último análisis, a la capacidad de reproducir el balance entre estas dos apariencias, entre estas dos ficciones, en las que las relaciones con el otro, con los otros, desempeñan un papel constitutivo.

Estas preocupaciones y un modo de tratamiento análogo al anterior, tanto en la perspectiva de acercamiento al problema como en la tentativa de solución

[15] Cfr., Habermas, 1968: 193 y ss.

al mismo, reaparecerán posteriormente en las reflexiones que Habermas realice a propósito de la identidad y alteridad en el marco del debate iniciado por las propuestas multiculturalistas en el ámbito de la filosofía política. Ello se expresa en forma clara en su recopilación de ensayos aparecida en el año de 1996 con el título *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*[16]. Los trabajos que se presentan en esta obra se ordenan en torno a una pregunta central, a saber: cuáles son las consecuencias que se derivan del contenido universalista de los principios democráticos modernos para: a) sociedades plurales en las que se agudizan los conflictos multiculturales, b) Estados Nacionales que empiezan a organizarse en unidades supranacionales y c) ciudadanos de una sociedad cosmopolita a nivel mundial. Es así que Habermas se preocupa en la primera parte de esta obra (*Qué tan racional es la Autoridad del Deber [Sollen]?)* por realizar una defensa del contenido racional de una moral universalista de respeto que abarque en forma incluyente a la persona del Otro —en este caso a personas pertenecientes a otras culturas y con otras profesiones de fe religiosa— y que exprese una responsabilidad solidaria universal para todo otro sujeto. En virtud de ello se busca ofrecer una alternativa ante la desconfianza frente a toda suerte de universalismo, mostrando el modo en que éste atiende en forma adecuada a la estructura relacional entre la otredad y la diferencia que especialmente en propuestas de corte postmoderno parece diluirse. Se trata en este caso, pues, de una propuesta que busca delinear un universalismo altamente sensible con respecto a las diferencias e inscrito en una tendencia siempre inacabada a la inclusión de lo otro.

Es en el sentido anteriormente expuesto que en la tercera parte de esta obra (*Tiene el Estado-Nación [Nationalstaat] un futuro?)* Habermas se dedica a problemas que inciden directamente en el debate actual. En efecto, es ahí que se desarrolla una controversia que ha asumido una especial significación, particularmente en el caso de la República Federal de Alemania después de la reunificación. Se trata de una discusión en torno al concepto de Nación –cuyos orígenes pueden ser rastreados hasta aquella concepción de proveniencia romántica que insistiría en entenderla como una comunidad cultural y de destino arraigada en el pueblo– que hoy aparece de nuevo detrás del apelo al derecho a la autodeterminación nacional, del rechazo del multiculturalismo y de la política de Derechos Humanos al igual que en la

[16] Habermas, J., *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1996 [Tr. esp.: *La Inclusión del Otro. Estudios de Teoría Política*. Barcelona: Paidós, 1999].

desconfianza frente a la transmisión de derechos de soberanía a instituciones supranacionales. En efecto, el período iniciado después de la disolución de la Unión Soviética se ha caracterizado, entre otras cosas, por una sucesión veloz de nuevas formaciones estatales y una redefinición de las precedentes. Hay quienes insisten en comprender esta nueva geografía política, advierte Habermas, a partir de líneas de demarcación basadas en el origen étnico[17]. El horizonte político futuro estaría determinado, de acuerdo a ello, por el predominio de los "poderes del origen", entre los que destacarían especialmente la religión y la nación. De acuerdo a ello, la conciencia colectiva de los integrantes de una comunidad —basada en una identidad cultural o racial establecida entre aquéllos que comparten la creencia en un origen común y se identifican como integrantes de una misma entidad colectiva— constituiría el núcleo común tanto de la etnia como de la nación[18]. Se trata aquí de una suerte de concepto etnológico de la nación que diluye —y esto es lo decisivo— la íntima relación que ha mantenido ésta desde sus inicios con el orden positivo-jurídico del Estado de Derecho democrático. Es en este marco en el que se ha configurado la conciencia nacional en la Europa del siglo XIX, una conciencia nacional que se ha movido desde siempre entre la "inclusión ampliada" y la "exclusión renovada". La identidad nacional aparece así delineada en el interior de una relación de tensión caracterizada por la presencia de una doble tendencia: por un lado, una tendencia a la superación de los vínculos de carácter particular y regional —en la Europa del siglo XIX, la idea de nación permitió el establecimiento de una conexión solidaria entre personas que hasta ese momento habían sido extrañas entre sí constituyendo una suerte de reformulación *universalista* del sistema de lealtades respecto del pueblo, la familia o la dinastía— por otro lado, la identidad nacional se expresa también en esa suerte de solidaridad con respecto a los demás miembros de un pueblo que busca afirmarse a sí mismo frente a los demás, apoyándose en la comunidad de la lengua y de la descendencia expresada en una suerte de comunidad de destino construida en forma narrativa. Habermas no se preocupa tanto por participar en una disputa de carácter histórico en torno al concepto de nación. Su preocupación es más bien filosófica. Le interesan por ello más bien "...las construcciones jurídico-estatales de la relación entre nación, Estado de Derecho y Democracia"[19]. Es en este sentido que delineará

[17] Así, por ejemplo: Lübbe, 1994.
[18] Cfr., Habermas, 1996: 154 y ss.
[19] Cfr., *Id.*, p. 159.

a partir de lo anteriormente expuesto dos posibles concepciones de la conciencia nacional, expresando su acuerdo con la segunda de ellas: por un lado, aquélla construida en torno a la ficción de un origen e historia compartidos en común que se habría cristalizado en una lengua escrita unificada —y ello situaría el centro de este proceso en el plano de la *cultura* en una comprensión que se remonta especialmente al siglo XIX, según la cual la soberanía popular presupone la existencia previa de un pueblo que, en contraposición al orden artificial del Derecho Positivo, se proyectaría como una unidad orgánico-sustancial en el pasado[20]— y, por otro lado, aquélla que insistiría en anclar la identidad nacional en *instituciones y procedimientos jurídicos formales de carácter universal* –y es en este sentido que se remite a la concepción clásica del siglo XVII según la cual la "Nación" designaría un pueblo de Estado [*Staatsvolk]* que se constituye como tal en la medida en que se da a sí mismo una constitución democrática. Es en esta última vertiente que se localiza la posición del propio Habermas quien con ello se sitúa en una línea ya desarrollada con anterioridad a esta obra —piénsese, por ejemplo, en su reformulación del concepto de *Verfassungspatriotismus*— inscrita en un rechazo a toda suerte de interpretación metafísica o sustancialista de la razón, de las normas o, en este caso, de la nación para ofrecer, en cambio, una redefinición formal, procedimental, de estas categorías. Sin embargo, ello no parece poner punto final a estas discusiones que en otras latitudes no parecen estar cargadas del lastre de la historia alemana de este siglo. Estos son precisamente los problemas abordados en la cuarta parte (*Derechos Humanos -A escala Global y Nacional)* donde Habermas se ocupará de las formas de articulación de los Derechos Humanos tanto a escala global como al interior de los diversos Estados nacionales. La reflexión toma aquí como punto de partida ya no a Husserl ni a Heidegger, sino a Kant, y más precisamente a la concepción kantiana de un Derecho civil cosmopolita [*Weltbürgerrecht*] esbozada por el filósofo de Königsberg en *Zum Ewigen Frieden* (1795).

En el caso de Bernhard Waldenfels, sus reflexiones sobre la alteridad y la extrañeza tienen una raíz de clara procedencia fenomenológica, inspirada,

[20] Así, como señala H. Lübbe: "El pueblo [...] adquiere su identidad no a partir de la constitución que se da a sí mismo. Esta identidad es más bien un *factum* preconstitucional, histórico: absolutamente contingente..." . Cfr., Lübbe, 1994: 38 y ss. De acuerdo a Habermas, algunos pensadores como Carl Schmitt habrían desempeñado un papel significativo en la recepción, desarrollo e influencia de una comprensión semejante (Schmitt, C. *Verfassungslehre* (1928), Berlin, 1983, p. 231.

además, por motivos procedentes del pensamiento judío[21]. En efecto, en su ensayo *Bewährungsproben der Phänomenologie,* Waldenfels recuerda como el problema de la experiencia de lo extraño [*Fremderfahrung*] constituye uno de los motivos centrales de la fenomenología. Con ello no se designa tan sólo el problema de la extrañeza del otro sino, en forma aun más radical, el del extrañamiento de la propia experiencia que nos toca, sea en el plano de la propia conciencia, del propio cuerpo, del propio lenguaje (cfr., Waldenfels, 2010 b). La extrañeza, sin embargo, no se comprende por parte de Waldenfels como un vacío a ser colmado, como un déficit a ser superado o como algo negativo que debiera ser suprimido. Ella expresa más bien una experiencia de algo que se sustrae indefectiblemente a nuestro pensar, hacer y decir, y que no puede ser en modo alguna reducida al orden de la identidad, del pensamiento, de la acción y del orden establecidos. Así comprendida, esta experiencia de la extrañeza aparece tanto en la experiencia que se tiene del otro —sea un individuo u otra cultura— como en la que se posee de sí mismo. Es por esto que ella no puede identificarse sin más con la particularidad de opiniones, creencias y deseos individuales que podrían eventualmente ser universalizables y asumidas por cualquier otro individuo. Es por ello que, además, esta extrañeza no puede ser atendida correctamente, en opinión de Waldenfels, ni por las éticas de orientación aristotélica —que destacan siempre el horizonte particular del *ethos* vivido— ni tampoco por las de inspiración kantiana que subrayan la universalizabilidad de las máximas de acción y la irreductibilidad de las leyes e imperativos de la razón práctica a la contingencia y singularidad de una época o una cultura determinadas. Es justamente ello lo que exige la que Waldenfels denomina una ética *responsiva* —y, podríamos agregar nosotros, de una política también *responsiva*— que parta de las pretensiones planteadas por la extrañeza entendida en el sentido anteriormente señalado, a saber: pretensiones que se sustraen en forma irreductible a metas compartidas en común y a pretensiones susceptibles de ser universalizadas. En forma análoga, la extrañeza de las culturas aparece como un *faktum* insuperable. Esta extrañeza no se puede entender sólo a partir de su irreductible pluralidad —como parece sugerirse en ciertas variantes del multiculturalismo contemporáneo— ni tampoco sólo en el marco de una pretendida oposición entre lo global y lo local. Se trata más bien, en forma análoga a lo que acontece entre la lengua materna y una lengua extraña, de una diferencia que delinea un "entre [*Zwischen*]"

[21] Pienso aquí especialmente en Lévinas, especialmente en su magna obra de 1961: *Totalité et Infini.*

imposible de ser reducido a una relación pretendidamente "dialéctica" entre la cultura propia y la extraña (cfr., Waldenfels, 2010 b)[22].

La ética y la política responsivas por las que aboga Waldenfels no se proponen sustituir sin más las diversas propuestas en curso en estos dos ámbitos —sean de corte aristotélico, kantiano, utilitarista o comunicativo. Más bien en virtud de ellas se desplazan el acento y la mirada hacia problemas insuficientemente atendidos por las propuestas mencionadas y se dirige la atención en cambio a la posible *respuesta* a una *pretensión extraña* (cfr., Waldenfels, 2010 c). esta respuesta no puede ser comprendida sólo como una respuesta articulada lingüísticamente o susceptible de llegar a serlo; se trata más bien de una respuesta —que puede ser incluso de carácter corporal— capaz de extenderse a todos los registros de la experiencia: al pensamiento lo mismo que a la sensibilidad, a la memoria lo mismo que a nuestra acción en el presente y a nuestras expectativas futuras (cfr., a este respecto: Waldenfels, 1994). Esta respuesta puede expresarse en el lenguaje lo mismo que en el silencio, en la acción al igual que en la omisión: "En forma análoga a la orientación en dirección a un sentido, a la persecución de una meta o al seguimiento de reglas, el responder es un rasgo fundamental que caracteriza nuestro comportamiento con relación al mundo, a nosotros mismos y a los otros. A este rasgo fundamental lo llamo *responsividad* [*Responsivität*]" (Waldenfels, 2010 c, 77)[23]. Esta respuesta, señala Waldenfels, como ya se ha dicho, no precisa estar articulada en el orden del lenguaje. Puede ser expresada en palabras, en acciones o, como ya se ha dicho, en silencios. Lo importante es que esta respuesta comienza no en ni desde nosotros, sino siempre desde lo extraño —otra persona, otra cultura, otro

[22] Es en este sentido que Waldenfels remite a *La pensée sauvage* de Claude Lévi-Strauss (1962) recordando —ello como un testimonio del cruce entre la fenomenología de la que proviene el propio Waldenfels y la etnología en la que se inscribe la reflexión del pensador francés— que esta obra está dedicada a la memoria de Maurice Merleau-Ponty. Fenomenología y etnología aparecen así caracterizadas por un rasgo que comparten en común, a saber: el de ser ambas una *Xenología*, una reflexión sobre lo extraño. Sobre el término "*Xenología*", véase la obra seminal del pensador camerunés Léopold-Joseph Bonny Duala-M'bedy *Die Wissenschaft vom Fremden und die Verdrängung der Humanität in der Anthropologie* (1977).

[23] Waldenfels apunta que en el término "responsividad" se enlazan y condensan tanto la expresión rusa *otvetnost'*, a la que Michael Bachtin asignó un lugar central en su teoría de la literatura orientada polilógicamente, como la caracterización que Kurt Goldstein —precisamente de quien Waldenfels toma este concepto— hiciera de las expresiones de la vida del organismo que surgen a partir de las exigencias que en cada momento va planteando a éste el entorno (cfr., Waldenfels, 2010 c, 77, Nota de pie núm. 11).

lugar, otro tiempo: una mirada extraña, una palabra a primera vista incomprensible que nos sorprende, una obra de arte a primera vista inextricable, un extranjero que nos interroga, y, a la vez, nos desafía e incita a la comprensión. "Siempre entra en juego", apunta Waldenfels, "un *heteron* que imprime a toda *aisthesis*, a todo *logos*, a toda praxis, a todo nomos, los rasgos de una heteroestesis, de una heterología, de una heteropraxis, de una heteronomía" (Waldenfels, 2010 c, 72). Algo o alguien irrumpe en nuestro ámbito de pensamiento, lenguaje o acción sea en la forma de una petición, de una pregunta, de una promesa, de una exigencia o, también, ciertamente, de una amenaza. En cualquier caso, lo que Waldenfels llama una ética *responsiva* parte siempre de pretensiones que se dirigen desde la extrañeza [*fremde Ansprüche*] hacia nosotros y nos obligan a cuestionar nuestro hacer y decir, nuestro pensar y sentir —sea en el plano individual o en el colectivo— y, de ese modo, a redefinirlo y ampliarlo. En forma análoga, podría hablarse de una política *responsiva* o, como Waldenfels gusta de decir, una política de lo extraño [*Politik des Fremden*] de la extrañeza, que se articula desde las demandas y exigencias que se plantean tanto al Estado como a la sociedad en su conjunto, sea por quienes, dentro de uno y otra, han sido marginados sistemáticamente y no han podido ser integrados en ellos —pienso aquí en asilados, inmigrantes, extranjeros y, en general, en quienes han sido excluidos económica, social, política y culturalmente de un orden social y político específico. El resultado de la respuesta a las pretensiones que vienen desde la extrañeza debe consistir en una redefinición y, de ese modo, en una ampliación y un enriquecimiento de la cultura a la que se dirigen esas pretensiones, del orden económico, social y político que intenta responder a ellas, de la propia identidad de quien busca hacerse cargo de una respuesta así comprendida. Es en el horizonte de la respuesta que se transforma la libertad del sujeto en una libertad *responsiva* capaz de redefinir y ampliar a la libertad y, de este modo, al propio sujeto en el horizonte del encuentro con la respuesta que se dirige a él. En forma análoga, podría hablarse también de una suerte de democracia *responsiva* siempre atenta y receptiva ante los desafíos planteados por las peticiones y exigencias por la presencia de lo extraño —de los otros que se encuentran como excluidos dentro del orden sea por razones económicas, sociales, de género, o bien por causas vinculadas a la adscripción religiosa, cultural, étnica o nacional. No obstante, y ello es central en la comprensión de Waldenfels, ni en el ámbito de la ética ni en el de la política será jamás posible algo así como una superación dialéctica de la distancia entre lo propio y lo extraño sólo en cuya diferencia, en cuya cesura

se puede delinear la respuesta en el sentido que Waldenfels da a este último término. No hay aquí lugar —ni podrá haberlo— para una suerte de mediación dialéctica que integre —y a la vez reconcilie— identidad y diferencia, mismidad y extrañeza[24]. Más bien hay actos de equilibrio entre uno y otro que son los que constituyen el soporte tanto de la ética como de la política y la democracia responsivas. Semejantes actos de equilibrio —*Balanceakte* los llama Waldenfels— permiten un amplio espacio para

[24] En este punto el eco de Adorno parece resonar en el pensamiento de Waldenfels. En efecto, especialmente en *Negative Dialektik* (1966), Adorno plantea una oposición en contra del concepto de identidad propio de la «Metafísica» o de la «Filosofía primera» desde una rehabilitación de lo «no-idéntico (*Nicht-Identische*)» convirtiendo a éste en una suerte de categoría central del pensamiento y, a la vez, en una suerte de punto de fuga al que aspira toda filosofía, toda ética y toda experiencia estética. La dialéctica hegeliana se comprende así como parte de un sistema cerrado en sí mismo apoyado sobre la primacía del concepto de identidad:

> «La dialéctica en Hegel deviene sofística allí donde fracasa. Lo que convierte a lo particular en impulso dialéctico, su indisolubilidad en un concepto superior, es lo que ella trata como estado de cosas universal, como si lo particular mismo fuera su propio concepto superior y por ello mismo indisoluble. Justamente con ello la dialéctica de No-Identidad e Identidad se convierte en algo aparente: Victoria de la Identidad sobre lo Idéntico. La deficiencia del conocimiento que no puede asegurarse nada particular sin el concepto que, a su vez, no es de ninguna manera lo particular, redunda, como resultado de una prestidigitación en beneficio del espíritu que se eleva por encima de lo particular y se purifica de lo que se opone al concepto" (Adorno, 1966:175).

Así, de acuerdo a Adorno, una dialéctica "negativa" tenía que cuestionar radicalmente su orientación hacia las nociones de totalidad, de universalidad y de identidad; aún más, debía realizar una crítica de su orientación al y por el concepto. Es así que Adorno señala la necesidad de dirigir la atención hacia lo no-conceptual, hacia aquello que no puede ni debe ser subsumido en el movimiento de lo idéntico. La lógica de esta "dialéctica negativa" es por ello más bien una «Lógica del desmoronamiento» (*Loc. cit.*, p. 148) y su contenido le viene dado por la "resistencia de lo otro en contra de la identidad" (*Loc. cit.*, p. 63). Ella tiene, pues, que destruir la figura dominante del conocimiento conceptual, asumir y reflexionar sobre su propia fragilidad para, de este modo, poder ser capaz de acceder a la experiencia de lo no-idéntico. Así, Adorno le atribuye a la realización de lo «no-idéntico» una fuerza subversiva ante la compulsión a la identidad bajo la que se encuentran sometidos los hombres en las sociedades modernas. Lo «no-idéntico» plantea de este modo una pretensión de crítica ante lo existente que aparece y a la vez atraviesa tanto a los fenómenos cognitivos como a los morales, tanto a los estéticos como a los sociales e históricos.

diversas posibilidades de configuración del sujeto, del mundo y del orden compartido con los demás (cfr., Waldenfels, 2010 c, 80-81). Es aquí que Waldenfels habla de una "política de la extrañeza [*Politik des Fremden*]" en la que lo extraño no se encuentra ahí como algo a ser suprimido, eliminado o integrado en una suerte de mediación dialéctica con lo propio, sino más bien como una suerte de estímulo, de "aguijón [*Stachel*]" apunta Waldenfels, que nos despierta constantemente del orden de lo normal y, al hacerlo, nos obliga a cuestionarlo y, de ese modo, a redefinirlo a él y, con ello, a nosotros mismos, a la manera en que nos comprendemos y actuamos, a la manera en que articulamos nuestro lenguaje y organizamos nuestra vida en común con los demás.

Quisiera concluir con algunas reflexiones sobre los puntos en los que los tres pensadores anteriormente tratados parecen estar de acuerdo o, por lo menos, mantener posiciones bastante próximas. En primer lugar, los tres son altamente sensibles a los problemas planteados por la existencia de etnias y grupos culturalmente diferenciados entre sí y a sus demandas de reconocimiento. No obstante, dos de ellos —a saber, Villoro y Habermas— buscan ofrecer, a la vez, una alternativa política ante la desconfianza frente a toda suerte de universalismo, mostrando el modo en que éste puede atender en forma adecuada a la estructura relacional entre la identidad, la otredad y la diferencia que se caracterice por su sensibilidad y respeto ante el otro pero que, al mismo tiempo, evite caer en un relativismo y/o particularismo insostenibles. En estos dos casos se trata, pues, de propuestas que buscan delinear un universalismo altamente sensible con respecto a las diferencias e inscrito en una tendencia siempre inacabada a la inclusión del otro, de los otros, en el orden del Estado de Derecho democrático moderno, para decirlo en palabras de Habermas. Esto aparece expresado en el caso de Villoro en su insistencia en favor de un reconocimiento de los pueblos indígenas, de mantener tradiciones y creencias que están a la base de su identidad, desarrollando diseños políticos e institucionales dentro del Estado y asumiendo un núcleo de valores que, al modo de una suerte de "coto vedado", marcaría los límites del reconocimiento del otro en el marco unificado de un Estado-Nación concebido a partir de la idea de derechos y deberes universales en el sentido en que lo ha planteado la tradición liberal moderna de Occidente. Es en el marco unificado del Estado-nación moderno, de sus dispositivos jurídicos e institucionales en forma de derechos individuales, donde se determinan facultades, competencias y ámbitos en los que se

podrían ejercer los derechos propios –es aquí donde Villoro encuentra el núcleo de la "autonomía" indígena que establezca su derecho a pactar con el Estado las condiciones que permitan su sobrevivencia y desarrollo como pueblos, dentro de un Estado multicultural[25].

Quizá sea justamente aquí que pueda introducirse y comprenderse cabalmente la "política de lo extraño [*Politik des Fremden*]" por la que aboga Waldenfels. En efecto, en virtud de ella el orden democrático se comprende como aquel que se encuentra siempre atravesado —y por ello abierto— a las pretensiones que se dirigen a él desde la extrañeza y lo obligan de ese modo a cuestionarse a sí mismo, a interrogar las formas habituales del hacer, del pensar, del decir y aun del sentir tanto individual como colectivo y, de ese modo, a redefinir y ampliar a éstos. Ello implica oír, abrirse y atender las pretensiones de quienes han sido marginados y no han podido ser integrados en el orden vigente —asilados, inmigrantes, extranjeros, etnias secularmente silenciadas en países como México y, en general, quienes han sido excluidos económica, social, política y culturalmente de un orden social y político específico. La responsividad ante las pretensiones que vienen desde la extrañeza conduce así a una redefinición y, de ese modo, a una ampliación y a un enriquecimiento del orden y la cultura existentes que no aspiran jamás a una suerte de superación dialéctica de la distancia entre lo propio y lo extraño, sino que se delinean justamente en la hendidura de la diferencia entre uno y otro como aquel lugar —o no-lugar— desde el que se alimenta e impulsa el orden político democrático y se abre a múltiples configuraciones posibles que en cada caso expresan otras tantas posibilidades de instituir y reconstituir la organización de la vida en común con los demás.

De este modo, tanto Habermas como, quizá en forma más clara, Villoro y, de modo aun más enfático, Waldenfels, han subrayado la posibilidad de desplegar un cuestionamiento de los presupuestos del propio orden político, de la propia cultura a la que se pertenece, en el marco del encuentro con el otro y, de ese modo, de desarrollar procesos de aprendizaje del otro y, a la vez, de redefinición y ampliación de lo propio. Así, en el caso de Villoro, al referirse a Sahagún, él subraya el modo en que en éste se desarrolla un proceso de cuestionamiento de la propia cultura que, sin embargo, se detiene en un punto: la verdad y presencia de la religión cristiana y de la cultura que se ha erigido a partir de ella[26]. No obstante, ello no impide percatarse de que

[25] Cfr., "*El derecho de los pueblos indios a la autonomía*",en: Villoro, 2008: 210-211 y 227-228.

[26] Cfr., "*Estadios en el reconocimiento del otro*", en loc. cit., p. 254 y 260.

el reconocimiento cabal del otro apunta –aunque sea en forma tendencial– a algo así como una experiencia lograda de traducción de una lengua o de una cultura a otra, de un modo tal que la cultura extraña permita a la vez una ampliación del horizonte de la propia a través de un cuestionamiento de sus presuposiciones y límites contribuyendo así a su autocrítica y a su ensanchamiento. Waldenfels es en este punto tal vez más enfático: una traducción lograda quizá sea una suerte de punto de fuga que jamás podrá alcanzarse plenamente; es más bien de la diferencia y alteridad irreductibles entre las diversas lenguas particulares de donde parte la experiencia de la traducción, sin poder superarlas nunca por completo. Es más bien ahí de donde el movimiento de la traducción adquiere la fuerza que lo pone en marcha sin pretender petrificar a ésta en un resultado coagulado e inamovible —una suerte de traducción última en la que se habrían reconciliado las diversas lenguas particulares y suprimido para siempre sus diferencias.

En tercer lugar, y con ello querría concluir, tanto Villoro como Habermas lo mismo que Waldenfels nos ofrecen, finalmente, una comprensión de la identidad como un proceso altamente complejo, no tanto como un hecho ya dado e inmutable sino más bien como un proceso que debe ser siempre renovado y que por ello es en algún sentido inacabado. El individuo y los diversos colectivos o figuraciones sociales aparecen reafirmándose y, a la vez, rehaciéndose y reformándose en forma continua: en ambos planos se tienen que unificar pensamientos, sentimientos, recuerdos, acciones, creencias, deseos, reintegrándolos continuamente, unificándolos en la memoria, proyectándolos en expectativas orientadas al futuro y convirtiéndolos en orientaciones para la acción y la crítica en el presente. La identidad no está pues jamás cerrada ni concluida de una vez por todas, sino que se halla puesta continuamente en cuestión, tiene que ser reafirmada, reestablecida, revisada, reformada, (auto)criticada, a lo largo de toda la vida en el marco de un encuentro incesante con el otro, con los otros. Y ello vale tanto para los individuos como para las diversas figuraciones y constelaciones sociales en las que ellos aparecen. Es en este sentido que podríamos decir que la identidad no puede ser considerada en modo alguno como un dato previo ni tampoco como una entidad oculta e inmutable a ser descubierta y preservada a cualquier precio. Se trata más bien de un proyecto o, mejor aún, de una propuesta de vida individual y colectiva en donde puedan integrarse —en el horizonte de un juego incesante entre la continuidad y la ruptura, la unidad y la diversidad, la identidad y la diferencia— percepciones y deseos, creencias y voliciones, necesidades y sentimientos, recuerdos y esperanzas de modo que

permitan garantizar la persistencia de nuestra condición humana, de nuestro estar en el mundo y orientar a la acción —y, con ella, a la propia vida— en el presente. En todo ello lo extraño, lo otro, los otros, se muestran como una suerte de aguijón que nos incita a interrogarnos y, en esa interrogación, a abrirnos y a redefinirnos y, de ese modo, a enriquecernos constantemente en un movimiento sin fin que no presupone una unidad previa ni tampoco aspira a una unidad última.

Bibliografía

Adorno, Theodor W. (1966): *Negative Dialektik*, en: Th. W. Adorno, *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1973.

Böhme, Hartmut / Böhme: Gernot (1983): *Das Andere der Vernunft: Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants*. Frankfurt am Main : Suhrkamp.

Cooley, Charles, H. (1902): *Human Nature and the Social Order*, New York. Se cita según la versión publicada con una introducción de Philip Rieff y un prólogo de George Herbert Mead (Schocken, New York, 1964).

Duala-M'bedy, Munasu (1977): *Xenologie – Die Wissenschaft vom Fremden und die Verdrängung der Humanität in der Anthropologie*". Freiburg / München: Karl Alber.

Garzón Valdés, Ernesto / Salmerón, Fernando (1993): *Epistemología y Cultura. En torno a la obra de Luis Villoro*. México, UNAM.

Habermas, Jürgen (1968): *Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.

---(1996): *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.

Husserl, Edmund (1931, 1950) *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Hrsg. und eingeleitet von Stephan Strasser. Nachdruck der 2. verb. Auflage. 1991. En: *Husserliana: Edmund Husserl Gesammelte Werke (Kritische Edition*). Auf Grund des Nachlasses veröffentlicht vom Husserl-Archiv Leuven. Nijhoff, Den Haag 1950 ff., jetzt: Springer, Berlin 2008: 42 Bände. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*: Bd. I.

James, William (1890): *Principles of Psychology*. Vol. I., New York.

Lévi-Strauss, Claude (1962) : *La pensée sauvage*. Paris: Plon.

Levinas, Emmanuel (1961): *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*. La Haye, M. Nijhoff.

Lübbe, Hermann (1994): *Abschied vom Superstaat: Vereinte Staaten von Europa wird es nicht geben*. Berlin : Siedler

Mead, George Herbert (1934): *Mind, Self and Society from the standpoint of a social behaviorist*. Edited, with introduction, by Charles W. Morris. The University of Chicago Press, Chicago.

Platón: *Sofista*. Se cita según la edición inglesa de Harold North Fouler, Harvard University Press, Cambridge, Mass./London, 1921.

Taylor, Charles (1994): *The Politics of Recognition* en A. Gutmann (ed.) *Examining the Politics of Recognition*, Princeton U. Press, 1994.

Villoro, Luis (1982): *Creer, saber, conocer*. México: Siglo XXI.

---(1994): «Sobre la identidad de los pueblos», en: Olivé, León/Salmerón Fernando (Eds.) (1994): *La Identidad Personal y la Colectiva. Actas del Coloquio de México del Institut International de Philosophie Septiembre de 1991*, UNAM, México, pp. 85-100.

---(1997): *El Poder y el Valor. Fundamentos de una Ética Política*. México: Fondo de Cultura Económica - El Colegio Nacional.

---(2008): *La Significación del silencio y otros ensayos*. México: UAM.

Waldenfels, Bernhard (1994): *Antwortregister*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

---(1997): *Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden*, Bd. 1, Frankfurt/M.: Suhrkamp, ²1999.

---(2001): *Verfremdung der Moderne*, Göttingen: Wallstein.

---(2005): *Fremdheit, Gastfreundschaft und Feindschaft*, en: *links* (Pisa, Rom) V (2005), pp. 31-40.

---(2006): *Schattenrisse der Moral*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.

--- (2010 a): *Alttagsmoral. Fragen mit und an Alfred Schütz*, en: M. Staudigl (Hg.), *Alfred Schütz und die Hermeneutik*, Konstanz: UVK.
---(2010 b): *Bewährungsproben der Phänomenologie*, en: *Phil. Rundschau* 57 (2010), pp. 154-178
---(2010 c): *Responsive Ethik zwischen Antwort und Verantwortung*, en: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 58 (2010), pp. 71-81.

Etica & Politica / Ethics & Politics, XIII, 2011, 1, pp. 196-205

Staunen – ein "sehr philosophisches Gefühl"

Käte Meyer-Drawe
Ruhr-Universität Bochum
Institut für Erziehungswissenschaft
kaete.meyer-drawe@rub.de

ABSTRACT
In the words of the German Philosopher Arthur Schopenhauer, astonishment is a "valde philosophicus affectus". In everyday life astonishment is usually not viewed as a philosophical act, but it denotes any kind of amazement. The following contribution examines to what extent astonishment means more than being bewildered. It is a specific not reproducible incidence, an occurrence comparable to the beginning of a new learning experience. Such an event takes place suddenly and cannot be repeated in the same way and under the same circumstances. In the course of being astonished something that was taken for granted is lost, without being replaced by something new.
Therefore, both, astonishment and the beginning of a new learning experience cannot be initiated or controlled, because they can neither be taught nor learned. Both are similar to the process of awakening: One is present, but one cannot cause the act, which is, however, not possible without oneself. The only thing one can do is to pay attention to the unexpected in what is familiar.

KEYWORDS
Astonishment, alienness, learning, pedagogy

> "Zum Staunen muß der Mensch – […] – aufwachen. Die Wissenschaft ist ein Mittel um ihn wieder einzuschläfern." (Wittgenstein 1994: 28)

> "Das philosophische Erstaunen ist […] im Grunde ein bestürztes und betrübtes: die Philosophie hebt wie die Ouvertüre zum ‚Don Juan' mit einem Mollakkord an." (Schopenhauer 1993b: 222)

Es ist heute schwierig, Staunen als "heiliges Erschrecken" verständlich zu machen und ihm philosophischen Glanz zu verleihen. Das gründet nicht nur darin, dass die Komplizenschaft der Götter einer anderen Zeit angehört. Vielmehr ist zum einen der gewöhnliche Wortgebrauch diffus und zum anderen der philosophische bisweilen farblos. So kann mit dem alltäglichen

Ausruf "erstaunlich" ein Mensch gemeint sein, der aus dem Rahmen des Üblichen fällt und über den man in geschlossenen Kreisen die Nase rümpft. Manch einem kann derzeit nicht genug gestaunt werden. Der Charme des kindlichen Staunens soll auch Erwachsene verzaubern. (Vgl. Goldt 2010: 24ff.) Der gesuchten Naivität, welche ihren Ausdruck in aufgerissenen Augen und aufgesperrtem Mund als Einfallstore der Überraschung findet, fehlt indessen der "Mollakkord", das Tongeschlecht des heiligen Erschreckens. Gleichzeitig werden jedoch die Gründungstexte von Platon und Aristoteles zu diesem "sehr philosophischen Gefühl" (Platon nach Schopenhauer 1993a: 68) mitunter mit Überdruss zitiert, als gehörten sie zum längst vertrauten, langweiligen sowie ausgedienten Inventar und bedürften keiner weiteren Aufmerksamkeit. Beide Male kommt man der Brisanz des Staunens nicht nahe. Es meint nämlich nicht bloße Verblüffung, Verwirrung oder Neugierde, wenngleich es mit ihnen verwandt ist, sondern einen Anfang besonderer Art. "Die Arché als emphatische Gestalt des Ersten steht für eine Fülle von Möglichkeiten, sie leidet aber auch unter einer Unwiederbringlichkeit, während umgekehrt das Telos als emphatische Form des Letzten Vollendung verspricht, aber auch die Schatten des Unwiderruflichen heraufbeschwört." (Waldenfels 2009b: 175) In der Unwiederbringlichkeit klingt ein Erleiden nach, denn Staunen und Anfangen sind uneinholbare Widerfahrnisse, welche unsere Empfänglichkeit aktivieren. Nicht ich fange etwas an, sondern mit mir wird ein Anfang gemacht. Philosophieren und Lernen verbindet an dieser Stelle eine bestechende Familienähnlichkeit. "Ich könnte nicht lernen, wenn der Anfang nicht schon in mir gemacht wäre." (Waldenfels 2009a: 26) Anfangen ist dabei kaum weniger rätselhaft als das Staunen selbst, meint es doch eher ein "Fangen" als ein "Machen". Betrachten wir den Anfang des Lernens in dieser Perspektive, dann geht es nicht um die Frage, *womit* das Lernen anfangen kann oder soll, sondern vielmehr darum, *wie* Lernen anfängt.

Man kann zum Beispiel einen Anfang *machen*. Diese Bedeutung kennen wir auch beim Lernen. Denn wir ergreifen die Initiative, indem wir Bücher aufschlagen, im Internet suchen, Filme anschauen oder jemandem zuhören. Irgendetwas werden wir dabei lernen, wenn vielleicht auch nicht immer das Beabsichtigte. Einen Anfang mit dem Lernen zu machen, bezieht sich meistens auf einen Vorgang, in dem ein bereits etablierter Erfahrungshorizont erweitert oder auch in seinem Bestand gesichert wird. Anfangen bezieht sich dabei auch auf einen Willensakt. Wenngleich diese Formulierung belanglos klingen mag, dass am Anfang eines Wissens- und Erkenntnisprozesses ein Entschluss steht, so ist sie doch nicht selbstverständlich. Vielmehr weist dieser Akt auf eine typisch neuzeitliche Signatur, welche wir von Descartes kennen. In seiner Suche nach absolut gewissen Gründen menschlichen Erkennens geht er resolut zur Sache, indem

er sich entschließt (*je me résolus*), "wie ein Mensch, der sich allein und in der Dunkelheit bewegt, so langsam zu gehen und in allem so umsichtig zu sein, daß ich, sollte ich auch nicht weit kommen, mich doch wenigstens davor hütete, zu fallen." (Descartes 1969: 27) Konkret besagt dies, dass er eine "feste und unabänderliche Resolution" fasste, sein Erkennen strikt an die Regeln der Methode zu binden (vgl. ebd.: 30 f.), um zur Wahrheit zu gelangen. Descartes beurteilt das Staunen daher auch nicht als einen Beginn des Philosophierens, sondern im Gegenteil als Behinderung der Erkenntnis, als ein "lähmendes Entsetzen" (Waldenfels 2004: 20). Dieses exzessive und unkontrollierbare Ereignis führe nämlich dazu, dass die Lebensgeister ihren Weg nicht zu den Muskeln finden und der Mensch in dieser Abart der Verwunderung erstarrt. (Vgl. Descartes 1984: 113ff.)

An diesem Anfang steht also kein Staunen, kein Verwundern wie etwa bei Platon (Theaitetos: 155d) und Aristoteles (Metaphysik: I,2,982b12), sondern ein fester Wille, in welchem sich die Initiative eines erkennenden Subjekts kundgibt, das keine Überraschungen liebt. Der Anfang als eine Art Resolution ist jedoch nur eine, im Hinblick auf menschliches Lernen vielleicht nicht einmal entscheidende Variante, selbst wenn sie als dominierende Möglichkeit normalisiert wurde, weil man ihr vermeintlich mit methodischen und didaktischen Interventionen beikommt. Viel häufiger ist wohl ein Anfangen, das sich als solches erst im Rückblick erweist und das sich nur schwer inszenieren lässt. Es reagiert nicht auf einen Mangel an Erkenntnis, sondern nistet in einem Überschuss an Welterfahrung. "Das Unerwartbare im Erwarteten ist genau das, was uns aufhorchen oder aufschrecken läßt." (Waldenfels 2004: 92) Einer Überflutung gleich werden wir dabei ergriffen. Es handelt sich um ein erstes Mal, das ohne Zeugen bleibt, weil es um die Eröffnung eines neuen Verständnishorizontes geht, wenn etwa im schulischen Lernen die spezifische wissenschaftliche Blickweise gegen das lebensweltliche Meinen gesetzt wird. Eine neue Perspektive wird eröffnet, eine neue Bewegung in das Repertoire des Körpers aufgenommen. Wer kann schon genau sagen, wann er zum ersten Mal begriffen hat, dass man auf einer mathematischen Geraden nicht balancieren kann? Wer kann präzis von sich angeben, ab wann er Fahrradfahren konnte, diese Kunst in das eigene Körperschema integriert wurde und fortan zuverlässig fungierte? Wer kann datieren, wann das selbstständige Autofahrenkönnen exakt begonnen hat? Wer weiß, wann er mit vollem Bewusstsein das erste Mal "ich" und wann "nein" gesagt hat? Fragen nach dieser Art von Anfang haben einen Hang zum Iterativen, weil wir auf immer weitere Voraussetzungen stoßen. Die Zäsuren sind Ereignisse, die hinter uns liegen, wenn wir sie bemerken. Kaum dass sie passierten, wurden sie zu unserer Geschichte. Ein Vergessen breitet sich über die Sache und uns aus, darüber, wie sie und wir waren, bevor wir lernten.

Sowohl beim Staunen als auch beim Anfangen handelt es sich um einen Akt, den ich nicht auslöse, bei dem ich aber gleichwohl dabei bin wie beim Erwachen, das ohne mich auch nicht möglich ist, das sich dennoch nicht meiner Initiative verdankt. Etwas fällt uns auf, bildet Beweggründe, verursacht "Bruchlinien der Erfahrung". Es entfaltet seine "aus Erstaunlichem und Erschreckendem gemischte Zugkraft" (Waldenfels 2008: 96). Erstaunen meint ein Aufmerken, ein produktives Erstarren, ein Zögern, dem man ausgesetzt ist, in dem sich etwas einbrennt, das entflammt. "Ein unerwarteter Anfang kann nicht mit offenen Armen empfangen werden." (Husserl 2001: 37) Lernen beginnt in diesem Sinne daher nicht mit einem Entschluss, einer Resolution so wie der Zweifelsgang der Erkenntnis, in dem es um letzte Sicherheit geht. Der Zweifel ist der "pessimistische Zwillingsbruder des Staunens" (Waldenfels 1961: 45). Lernen, das sich dem Neuen öffnet, hebt mit einer Art Verwunderung an, zu der man sich nicht entschließen kann, die einem widerfährt, weil man von etwas wie von einem Blitz getroffen wird und unerwartet betroffen ist, etwa wenn man ein Wort immer wiederholt, so dass es plötzlich unangenehm fremd wird oder man sich dem Wasser in beobachtender und nicht in praktischer Hinsicht immer weiter nähert, bis man nicht mehr weiß, was es heißt, dass es über meine Hände *fließt*. Die längst vertraute Gegebenheit wird widersprüchlich und bodenlos. (Vgl. ebd.: 140)

Beim Staunen handelt sich um ein "Ver-nehmen", das ein "Leiden im Sinne der zugleich arbeitsamsten und innigsten Leidenschaft" bedeutet (Heidegger 1984: 177), also um eine eigentümlich aktive Passivität. Das Staunen steht nicht in unserer Verfügungsgewalt. Es kann nicht gelernt oder gelehrt werden. Als Unlernbares gehört es allerdings unerlässlich zum Lernen dazu. "Das Widerfahrnis oder das Pathos, […], das derart unsere Antworten provoziert, ist im strengen Sinne *unlernbar*, und zwar deswegen, weil es noch gar kein wiederholbares, sinnhaftes, geregeltes Etwas ist, das Gegenstand eines Lernvorgangs oder Inhalt eines Lernprogramms sein könnte." (Waldenfels 2009a: 31; vgl. auch 2008: 96) Man kann für das Staunen zwar empfänglich, aber nicht auf es gefasst sein. Daraus den Schluss zu ziehen, dass weder auf der Seite der Lernenden noch auf jener der Lehrenden Anstrengungen erforderlich seien und man sich dem Schicksal ergeben müsse, ist falsch. "Man muß einiges wissen, um auf produktive Weise staunen zu können, so wie man einiges gelernt haben muß, um auf produktive Weise umzulernen. Nur unter diesen Voraussetzungen wird aus dem Zufall ein glücklicher." (Waldenfels 2004: 178)

Die Vorbereitung auf die Empfänglichkeit für das Erstaunliche meint, dem Befremdlichen im Vertrauten, dem Rebellischen in der Ordnung Aufmerksamkeit zu schenken. Die "merkwürdigsten, lehrreichsten und entscheidenden Erfahrungen und Erlebnisse [sind] die alltäglichen […], daß

aber gerade das, was als ungeheures Räthsel vor Aller Augen liegt, von den Wenigsten als Räthsel verstanden wird, und daß für die wenigen rechten Philosophen eben diese Probleme unberührt, mitten auf der Fahrstraße und gleichsam unter den Füßen der Menge, liegen bleiben, um von ihnen dann sorgsam aufgehoben zu werden und von nun an als Edelsteine der Erkenntniß leuchten." (Nietzsche 1988: 737) Hier winkt eine Möglichkeit zum gemeinsamen Staunen von Lernenden und Lehrenden. Vielleicht verhält es sich sogar so, dass wir als Erwachsene nichts so genau kennen, dass wir nicht doch noch selbst stutzen, stocken und nochmals fragend auf die Sache zurückkommen können. "Lehrende und Lernende, die sich dem Anspruch der ‚Sachen selbst' aussetzen, werden mitunter gemeinsam an ihre Grenzen kommen." (Waldenfels 2008: 96) Die Dialoge, welche Sokrates führt, sind dafür in jeder Hinsicht exemplarisch. Sokrates deutet sich nicht nur als Pferdebremse und Hebamme (vgl. Theaitetos: 150b ff.), sondern auch als Zitterrochen, als narkotisierender Fisch, der in der Berührung den anderen betäubt und selbst erstarrt. (Vgl. Menon: 84b) Die Betäubung wird durch eine Verwirrung verursacht, welche auf einen Schlag alle Selbstverständlichkeiten außer Kraft setzt, nämlich zu wissen meinen und auf sich selbst als Wissenden vertrauen zu können. Sokrates versetzt als Sporn in Bewegung. Er hilft, unter Schmerzen Neues hervorzubringen. Er zittert mit in dem Augenblick, in dem das Alte zerbricht und das Neue noch verborgen ist. Das alles hat sehr wenig mit dem einfühlsamen Dialog zu tun, nach dem sich Pädagogen sehnen, gerade weil sie die Qual von Erziehung und Bildung ahnen oder gar von ihr wissen. Unter diesem Blickwinkel ist das Erstaunen verwandt mit der *anamnesis* im Sinne Platons. Es gleicht dem Geblendetwerden vom Licht am Ende der Höhle und der Desorientierung, die daraus folgt. (Vgl. Arendt 2002: 456)[1] "Die Freude des Wiedererkennens ist […] die, daß *mehr* erkannt wird als nur das Bekannte. In der Wiedererkenntnis tritt das, was wir kennen, gleichsam wie durch eine Erleuchtung aus aller Zufälligkeit und Variabilität der Umstände, die es bedingen, heraus und wird in seinem Wesen erfaßt. Es wird als etwas erkannt." (Gadamer 1972: 109) Das bedeutet, dass das, was erkannt wird, als solches nicht der Erinnerung substantiell vorausgeht, sondern als etwas

[1] Arendts eigene Einschätzung des Staunens unterscheidet sich erheblich von der Analyse seiner responsiven Strukturen durch Waldenfels. Nach ihr folgt aus der Einsicht, dass Staunen der Anfang des Denkens ist, dass *"der Denker immer der Zuschauer"* sei. *"Das Schauspiel der Welt bestaunen bedeutet: Ich ziehe mich von der Welt zurück, um sie wie ein Schauspiel zu betrachten – bei den Griechen, als ob ich göttlich wäre; bei Kant: als wäre ich der Richter; […]. Ich urteile nun, als wenn ich nicht teilnähme."* (Arendt 2002: 797) Waldenfels unterscheidet Bestaunen und Erstaunen, um den pathischen Grundzug des Staunens zu betonen, welcher den Grund dafür liefert, dass wir im Staunen gerade nicht als Kosmotheoros fungieren.

allererst in der Wiedererinnerung entsteht, indem das Besondere im Lichte des Allgemeinen erscheint. Damit erhält es eine festigende Bindung und versinkt nicht länger im "Meer der Unähnlichkeiten" (Waldenfels 2001: 13). Das, worüber ich staune, geht dem Staunen nicht voraus. "Überrascht zu werden heißt, zu reproduzieren, ohne produziert zu haben; – wiederzusehen, ohne gesehen zu haben; erst nach dem Wiedergesehenhaben tatsächlich zu sehen." (Valéry 1990: 52) Wir finden hier gleichsam die "Frucht vor der Blüte, das Ereignis vor Anpassung und Montage" (ebd.: 106). In einer Ordnung der Intentionalitäten stoßen wir auf eine ‚verkehrte Welt'. "Was uns widerfährt, kommt der Frage nach seiner Möglichkeit zuvor." (Waldenfels 2006: 111) Das Befremdliche entsteht allererst im Ereignis des Erstaunens. Dieses bedeutet mehr als Faszination, bei welcher wir den Halt nicht verlieren, die uns nur vom Boden ablenkt und ihn uns nicht wegzieht. Es meint weniger als das Verstehen, das es ermöglicht. "Das Staunen geht über in Bewunderung, die spontane Hingabe eilt dem Verständnis voraus." (Waldenfels 1961: 142) Staunen und Hingabe wurzeln zwar in unseren Erfahrungen, bedürfen aber der Gunst des Augenblicks, um angestoßen zu werden.

"Die Grundstimmung des θαυμάζειν nötigt in die reine Anerkennung der Ungewöhnlichkeit des Gewöhnlichen." (Heidegger 1984: 171) Ein Rezept, Staunen hervorzubringen, existiert nicht. Es lässt sich auch nicht in einer Kompetenz festschreiben. (Vgl. Waldenfels 2008: 96) Dies wäre vielmehr ein Erfolg versprechender Weg, Staunen zu verhindern, indem nämlich die erlebte Verwunderung als Vorbild für weitere genommen, sozusagen standardisiert wird. "Das Erstaunliche, Überraschende, Fremde wohnt im Herzen der Ordnung. Mit Leibniz zu reden gibt es ein ‚Wunder der Vernunft'. Der Spalt oder Riß, der Überraschendes und Erstaunliches von Vertrautem und Bewährtem trennt, geht mitten durch unsere Erfahrung hindurch; er hält sie lebendig und entzieht sich dem Wechselspiel von Enteignung und Aneignung, das stets um das Eigene kreist. Überraschend ist nicht einfach etwas, auf das wir unsere Erwartungen richten, vielmehr gibt es Unerwartetes im Erwarten und über alle gezielte Erwartung und Enttäuschung hinaus." (Waldenfels 2010: 297f.)

"Die Überraschung ist das Erwachen im Wachen." (Valéry 1989: 37) Das Wachen selbst rückt aus seiner Unauffälligkeit in die Aufmerksamkeit. Es wird befremdlich. Nicht nur das Träumen stellt uns vor Probleme, auch das Wachen ist Anlass zum Wundern.

Aus dem Dargelegten folgt, dass es sich lohnt, insbesondere Platons Gründungsdokument des Staunens als eines philosophischen Gefühls seiner Vertrautheit zu berauben. Das Staunen ist das Pathos des Philosophen. Es "gibt ja keinen andern Anfang der Philosophie als diesen, und wer gesagt hat, Iris sei die Tochter des Thaumas, scheint die Abstammung nicht übel

getroffen zu haben." (Theaitetos: 155d) Nicht nur die Anspielung auf einen etymologischen Zusammenhang zwischen Thaumas und θαυμάζειν ist hier aufschlussreich, sondern auch die Bedeutung der Iris als Göttin des Regenbogens, der als Brücke zwischen Himmel und Erde betrachtet wird, wobei sein Anfang und sein Ende bei jeder Näherung ins Unendliche zurückweichen. "Die Herkunft der Philosophie aus dem Staunen, die man häufig wie einen Lehrsatz behandelt, bedeutet so viel wie die Herkunft des Logos aus dem Pathos." (Waldenfels 2006: 269) Das Staunen ist darin dem Eros verwandt, einer "Wirklichkeit und Wirksamkeit, die jeder Ermöglichung vorausgeht." (Waldenfels 1982: 92)

Es zahlt sich aus, dem Erstaunen jede Entschlusskraft abzusprechen. Wenn dies gelingt, sind wir vielleicht erfolgreich auf der Suche nach den responsiven Tönungen aller vermeintlichen Initiativen, so dass die pathischen Dimensionen unseres Zur-Welt-seins hinter dem Rücken des resoluten Subjekts der Neuzeit zum Vorschein kommen. "Harmlos ist dieser Zustand nicht. Und er verbindet sich, wie Theaitet gesteht, mit Schwindelgefühlen, die immer dann eintreten, wenn der Boden schwankt und die Orientierungsachsen aus dem Lot geraten." (Waldenfels 2010: 278) Harmlos ist auch der Anfang des Lernens nicht. Lernen in einem strengen Sinn beginnt dort, wo das Vertraute brüchig und das Neue noch nicht vertraut ist, mit einer Benommenheit in einem Zwischenreich, auf einer Schwelle, die zwar einen Übergang markiert, aber keine Synthese von vorher und nachher ermöglicht. (Vgl. Waldenfels 1987: 28ff.) Niemals werde ich wieder so sein, wie ich war, bevor ich diese Schwelle betrat. Der Unwiederbringlichkeit des eigenen Anfangens entspricht die Ohnmacht des Lehrenden; denn er "legt das Gelingen des eigenen Tuns in fremde Hand." (Waldenfels 2009a: 32) In diesem Moment des Unlehrbaren in jedem Lehren gründet die schwer zu ertragende Hilflosigkeit von Lehrenden, eine geteilte Bodenlosigkeit mit dem Lernenden, aus der sich sämtliche Versprechen im Hinblick auf technische Bewältigung speisen.

Literatur

Arendt, Hanna (2002): *Denktagebuch. Erster und Zweiter Band 1950-1973*. Hrsg. von Ursula Ludz und Ingeborg Nordmann in Zusammenarbeit mit dem Hannah-Arendt-Institut Dresden. München/Zürich: Piper.

Aristoteles ([3]1989): *Metaphysik. Erster Halbband: Bücher I (A) – VI (E)*. Neubearbeitung der Übersetzung von Hermann Bonitz. Mit Einleitung und Kommentar hrsg. von Horst Seidl. Griechischer Text in der Edition von Wilhelm Christ. Hamburg: Felix Meiner.

Descartes, René (1969): *Discours de la Méthode. Von der Methode des richtigen Vernunftgebrauchs und der wissenschaftlichen Forschung (1637)*. Übers. und hrsg. von Lüder Gäbe. Hamburg: Felix Meiner.

Descartes, René (1984): *Die Leidenschaften der Seele (1649)*. Hrsg. und übersetzt von Klaus Hammacher. Hamburg: Felix Meiner.

Gadamer, Hans-Georg (1972): *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. 3., erweiterte Auflage. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).

Goldt, Max ([3]2010): *QQ*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.

Heidegger, Martin (1984): *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte "Probleme" der "Logik"*. Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944. Band 45. Hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Klostermann.

Husserl, Edmund (2001): *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917/18)*. Hrsg. von Rudolf Bernet und Dietmar Lohmar. Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers.

Nietzsche, Friedrich ([2]1988): *Über die Zukunft unserer Bildungsanstalten. Sechs öffentliche Vorträge (1872)*, in: Colli, Giorgio/Montinari, Mazzino (Hrsg.): Kritische Studienausgabe. Band 1. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.

Platon ([2]1990): *Menon*, in: Ders.: Werke in acht Bänden. Band 2. Übers. von Friedrich Schleiermacher. Bearbeitet von Heinz Hofmann. Griechischer Text von Alfred Croiset, Louis Bodin, Maurice Croiset, Louis Méridier. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Platon ([2]1990): *Theaitetos*, in: Ders.: Werke in acht Bänden. Band 6. Übers. von Friedrich Schleiermacher. Bearbeitet von Peter Staudacher. Griechischer Text von Auguste Diès. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Schopenhauer, Arthur ([4]1993a): *Die Welt als Wille und Vorstellung. Sämtliche Werke*. Textkritisch bearbeitet und hrsg. von Wolfgang Frhr. von Löhneysen. Band 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Schopenhauer, Arthur ([3]1993b): *Die Welt als Wille und Vorstellung. Sämtliche Werke*. Textkritisch bearbeitet und hrsg. von Wolfgang Frhr. von Löhneysen. Band 2. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Valéry, Paul (1984): *Cahiers/Hefte*. Auf der Grundlage der von Judith Robinson besorgten französischen Ausgabe hrsg. von Hartmut Köhler und Jürgen Schmidt-Radefeldt. Band 3. Übers. von Hartmut Köhler, Christine Mäder-Viragh und Jürgen Schmidt-Radefeldt. Frankfurt am Main: S. Fischer [Paris 1973/1974].

Valéry, Paul (1990): *Cahiers/Hefte*. Auf der Grundlage der von Judith Robinson besorgten französischen Ausgabe hrsg. von Hartmut Köhler und Jürgen Schmidt-Radefeldt. Band 4. Übers. von Hartmut Köhler, Max Looser, Jürgen Schmidt-Radefeldt, Karin Wais. Frankfurt am Main: S. Fischer [Paris 1973/1974].

Waldenfels, Bernhard (1961): *Das Sokratische Fragen. Aporie, Elenchos, Anamnesis*. Meisenheim am Glan: Anton Hain KG.

Waldenfels, Bernhard (1982): *Das Zwischenreich des Dialogs. Sozialphilosophische Untersuchungen in Anschluss an Edmund Husserl*. Den Haag: Marinus Nijhoff.

Waldenfels, Bernhard (1987): *Ordnung im Zwielicht*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Waldenfels, Bernhard (2001): *Die verändernde Kraft der Wiederholung*, in: Ästhetik und Allgemeine Kommunikationswissenschaft 46/1, 5-17, hier: 13.

Waldenfels, Bernhard (2004): *Phänomenologie der Aufmerksamkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Waldenfels, Bernhard (2006): *Schattenrisse der Moral*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Waldenfels, Bernhard (2008): *Staunend lehren, lernend Staunen*, in: Busse, Klaus-Peter/Pazzini, Karl-Josef (Hrsg.): *(Un)vorhersehbares Lernen: Kunst – Kultur – Bild*. Norderstedt: Books on Demand GmbH, 93-97.

Waldenfels, Bernhard (2009a): *Lehren und Lernen im Wirkungsfeld der Aufmerksamkeit*, in: Ricken, Norbert/Röhr, Henning/Ruhloff, Jörg/Schaller,

Klaus: *Umlernen. Festschrift für Käte Meyer-Drawe*. München: Wilhelm Fink, 23-33.

Waldenfels, Bernhard (2009b): *Ortsverschiebungen, Zeitverschiebungen. Modi leibhaftiger Erfahrung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Waldenfels, Bernhard (2010): *Sinne und Künste im Wechselspiel. Modi ästhetischer Erfahrung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Wittgenstein, Ludwig (1994): *Vermischte Bemerkungen. Eine Auswahl aus dem Nachlaß*. Hrsg. von Georg Henrik von Wright unter Mitarbeit von Heikki Nyman. Neubearbeitung des Textes durch Alois Pichler. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Etica & Politica / Ethics & Politics, XIII, 2011, 1, pp. 206-216

La atención: una mirada desde la fenomenología responsiva

María del Carmen Paredes-Martín
Universidad de Salamanca
Departamento de Filosofía, Lógica y Estética
paredes@usal.es

ABSTRACT
Waldenfels responsive phenomenology contributes to break new ground in phenomenological themes. The notion of responsiveness opens the way to a different view on some philosophical problems, such as intersubjectivity and self-awareness. Firstly, the sense of reciprocity involved in responsiveness makes manifest that intersubjectivity must be thought in terms of the development of multi-relational bonds with others. Secondly, each and every action of the Self, as well as the concept of self-awareness is built up by some aspects of otherness. Within this perspective, every genuine experience is a process by which otherness appropriates to someone his/her existence in order to appropriate him/her to itself. More precisely, experience becomes a lived event penetrated by pathos. The phenomenon of attention reveals the pathetic dimension of experience and the fact that we are affected by what happens before being able to respond to it. Therefore, in the experience of attention we are confronted with a particular kind of event, which means that paying attention to what happens is not primarily an action of a particular subject. Rather, attention is the coming-to-be of an event which connotes the horizon of *inter*twined experiences, where time and different degrees of nearness and remoteness play a determining role.

KEYWORDS
Attention, intersubjectivity, self-awareness, experience.

1. *Responsividad y emergencia de sentido*

La tradición fenomenológica se inauguró en un contexto intelectual en el que se hacía necesario para la filosofía ganar una nueva comprensión de sí misma y de sus tareas,[1] necesidad y exigencia que a mi modo de ver forma asimismo parte del desarrollo de la fenomenología a lo largo del siglo XX. Bajo este respecto, entiendo que la obra de B. Waldenfels responde a esta exigencia, articulada en la doble faceta de entroncar, por un lado, con una tradición que encuentra en Husserl su punto de referencia central y, por otro lado, ampliar, renovar y en última instancia pensar de nuevo el sentido y la orientación de los temas sobre los que se ha ido elaborando la fenomenología contemporánea.

[1] Sobre este tema, cf. Mª. del C. Paredes-Martin, "Las raíces del conocimiento y la crítica del primer Husserl": *La Ciudad de Dios*, (1999) vol CCXII, 2, 341-368, 341.

En la tarea de pensar de nuevo los problemas filosóficos se produce un movimiento de lo conocido a lo desconocido, que es lo que pone de manifiesto el carácter genuino del pensar. Ciertamente que en Waldenfels, como en todo buen filósofo, convergen –de modos diversos- influencias y conocimientos de problemas ya pensados, lo que no impide que su obra esté recorrida por el despliegue de ese movimiento que nos conduce hacia los límites mismos del pensar. Así por ejemplo, el monólogo casi constante que, según Lauer,[2] caracterizó a la fenomenología en un primer momento es desplazado a un ámbito de diálogo, cuyos intersticios permiten ampliar constitutivamente la tarea del pensamiento.

Dentro del espacio abierto por ese ámbito de diálogo, destacan las elaboraciones de Waldenfels sobre la fenomenología responsiva. La responsividad abarca no solamente la esfera de la acción, sino también la del decir y de lo dicho. Asimismo, implica al pensamiento como acción y al "decir sin lo dicho", que apunta y eventualmente nos sitúa ante un "decir sin-con (with-out) lo dicho."[3] Penetrando en estas dimensiones: la acción, el decir y el pensar, la responsividad opera, por así decirlo, en los márgenes de la razón comunicativa, haciendo brotar de ella un proceso de disgregación que incide sobre sus propios supuestos .[4] Pues no es la comunicatividad racional el suelo desde el que opera la responsividad, sino más bien una intercorporalidad con múltiples pliegues y fisuras, con interferencias y superposiciones no siempre previsibles. La respuesta que disloca su lugar en cuanto es ejecutada, o incluso en la anticipación de su proyecto, es el inicio de la marginalidad y se desplaza por sus orillas.

Esto indica que la responsividad no nos remite ante todo a la intencionalidad, como direccionalidad de los actos de conciencia, sino a un ámbito de apelación en el que la respuesta rompe la neutralidad intencional, precisamente en cuanto desenfoca el punto de origen y su pretendido término. Ya la alusión a una dislocación del lugar en el que la respuesta se lleva a cabo sugiere que no estamos ante una acción que pueda ser puntualmente predelineada, ni tampoco encuadrada en una correlación que de algún modo se apoye en una mención intencional subyacente. Y lo mismo cabe afirmar de las fases que anticipan o preparan la respuesta. Por ello, la respuesta se hace presente desde otro lugar con respecto al que se ejecuta, puesto que ella es la dislocación misma, y el entrelazamiento entre la interpelación y la respuesta

---

[2] Q. Lauer, *Phénoménologie de Husserl. Essai sur la genèse de l'intentionnalité*, Paris, 1955, ix. A nuestro modo de ver, esta afirmación de Lauer tiene que ser matizada.

[3] B. Waldenfels, "El decir y lo dicho en Emmanuel Lévinas": *Revista de Filosofía* (Univ. Chile, 2005), vol. LXI, 153-167, 153.

[4] B. Waldenfels, *Vielstimmigkeit der Rede. Studien zur Phänomenologie des Fremden 4*, Frankfurt 1999, 93s, cf. 164.

deja al descubierto una situación que, lejos de componer un ensamblaje armonioso y satisfactorio, provoca y proyecta el desasosiego de lo ajeno, a la vez que permite la penetración de la extrañeza en los términos de la respuesta.[5] Esto supuesto, el carácter ajeno de la interpelación y el carácter propio o mío de la respuesta no representan funciones estables, en la medida en que la esfera de la propiedad y la esfera de la ajenidad están incorporadas en un entrelazamiento que altera sus respectivas fisonomías.

Cabe decir, pues, que la interpelación y la respuesta no pueden componen un ensamblaje armonioso y satisfactorio porque remiten a un espacio de juego que se encuentra impregnado por la extrañeza, de la que en cierta manera emergen. La extrañeza, en sus diversas dimensiones de lo ajeno (lo que pertenece a otro), lo foráneo (lo que es de otro ámbito, de fuera) y lo extraño (lo que es de un modo de ser completamente distinto, desconocido),[6] es un fenómeno que se muestra sustrayéndose a nuestra comprensión. Lo que atribuimos a la extrañeza se hace notar inicialmente sobre un trasfondo de relación que muy pronto se vuelve problemático, ya que sólo es el comienzo de la experiencia de lo otro. Pero tan pronto como ese comienzo aspira a transformarse en una verdadera experiencia, desaparece aquella presunta relación nuestra con lo extraño, como si se cortaran los hilos que anudan la continuidad de nuestra experiencia. Afirma Waldenfels que lo radicalmente extraño aparece como una *irrupción* y como un *exceso*[7] que sobrepasa toda tentativa de asimilación. Esas irrupciones producen experiencias que se presentan bajo el modo de *escenas originarias*, por cuanto el carácter genuino de tales experiencias no se puede derivar de otra parte, ni comprender a partir de un contexto vivencial propio o compartido.

Entendemos que la articulación de la fenomenología responsiva y la fenomenología de lo extraño representa por sí misma no sólo una aportación fundamental a una nueva comprensión de la fenomenología y sus tareas, sino también un ámbito o marco general desde el que se pueden abordar otros temas de la obra de Waldenfels publicada hasta ahora. En lo que sigue vamos a ocuparnos más concretamente de la fenomenología de la atención, expuesta en su monografía de 2004: *Phänomenologie der Aufmerksamkeit*.

---

[5] Cf. B. Waldenfels, "Réponse à l'autre. Éléments d'une phenomenologie responsive": E. Escoubas y B. Waldenfels, (eds.), *Phénoménologie française et phenomenologie allemande*, Paris, 2000, 357-374.

[6] B. Waldenfels, "Respuesta a lo extraño. Rasgos fundamentales de una fenomenología responsiva": *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 14 (1997), 17-26, p. 19.

[7] B. Waldenfels, "Escenas originarias de lo extraño": *La filosofía en el fin de siglo: balance y perspectivas*, Mª del C. Paredes Martín (ed.), Salamanca, 2001, 333-349, 340.

2. *Planteamiento husserliano de la atención*

Dentro de la perspectiva fenomenológica, el tema tiene desde luego importantes antecedentes, puesto que ya Husserl incluyó la atención en su primera gran obra, dedicó asimismo buena parte de sus lecciones del curso 1904-1905 a la relación entre percepción y atención y siguió teniendo en cuenta este tema en sus escritos posteriores.

En las *Investigaciones Lógicas*, buena parte de las observaciones husserlianas sobre la atención están contextualizadas en la discusión con las teorías empiristas de la abstracción que recoge la Investigación II y por lo tanto se refieren a los propios términos de la discusión. Frente al empirismo, Husserl rechaza que los objetos de la atención sean necesariamente contenidos psíquicos o acontecimientos reales de la conciencia y sostiene que la atención se dirige a los objetos, no a las sensaciones o cualesquiera contenidos psíquicos.[8] Un segundo desacuerdo de Husserl es el que se refiere a la consideración de la atención como un tipo de abstracción. En la base de los empirismos que sostienen esta posición se encuentra una interpretación sensualista de la conciencia, que no podría referirse más que a sensaciones y a cualidades particulares de la percepción sensible. Lejos de este sensualismo, la atención no se limita a la intuición sensible, sino que abarca toda la esfera del pensar, ya sea el pensamiento intuitivamente fundado o el simbólico. Por consiguiente, la atención no recae ni sobre la intuición individual, ni sobre los caracteres de acto que forman la intuición o se cumplen intuitivamente en la intuición formada, sino en los objetos del pensamiento (*im gedanklichen Objekte*), que por así decirlo adquieren evidencia intelectual en la ejecución de los actos correspondientes.

Además, puesto que la conciencia no se reduce a lo particular sino que hay conciencia de lo universal, la atención se puede dirigir también a situaciones objetivas o estados de cosas universales (*universelle Sachverhalte*). Anticipando desarrollos fenomenológicos que se encuentran tratados con más detalle en escritos posteriores, Husserl puntualiza que los objetos que nos llegan a ser conscientes "no están en la conciencia simplemente como en un cajón, de tal modo que pudieran ser hallados y tomados de ella, sino que se constituyen en diferentes formas de intención objetiva como lo que son y valen para nosotros."[9] Por consiguiente, el significado pleno de la atención sólo puede ser apreciado desde esta compleja relación entre la conciencia y sus objetos, donde

[8] E. Husserl, *Logische Untersuchungen. Zweiter Band*, Den Haag, 1984, Hua. XIX/1, Inv. II, §22, 164s.
[9] Hua. XIX/1, Inv. II, §23, 169.

el ser y el valor de los mismos convergen en una diversidad de formas de intención. El alcance de la atención no está por lo demás restringido a la esfera de la perceptualidad, puesto que "en definitiva alcanza hasta donde llegue el concepto de *conciencia de algo*. El término distintivo de atender –afirma Husserl- se refiere a cierta diferencia, que es independiente de la especie de conciencia (del modo de conciencia)."[10]

Dentro de este amplio marco de la "conciencia de algo", Husserl considera la atención como una función selectiva de las vivencias intencionales[11] por la cual se pone de manifiesto tanto el interés y la preferencia hacia determinados aspectos de un objeto –o más exactamente, de aquello que se convierte en objeto de una mención intencional- como la capacidad que tiene la atención en la configuración de los actos intencionales.

En las Lecciones de 1904-1905, Husserl desarrolla su fenomenología de la atención en relación con la percepción, siguiendo dos líneas de consideración principales: la que conecta la atención con la mención y la que destaca la dimensión del interés. Esto supone una elaboración más pormenorizada de la atención con respecto a las *Investigaciones Lógicas*, si bien el germen de la misma se encuentra en ellas. Según Husserl, el término "mención" es ambiguo, porque a veces es sinónimo de creencia, sobre todo de creencia no examinada, dóxica, pero también a veces se designa con ese término el objeto que aparece por medio de una aprehensión, el objeto que es intencionado, o mentado de otra manera. Y también el término "mención" tiene que ver con la atención y es aquello a lo que prestamos atención y es mentado de una manera especial, por contraste con lo aquello a lo que no se presta atención.[12]

Con todo, la atención es un factor de la mención, puesto que la favorece y además la modela, en tanto que contribuye a cohesionar la unidad del objeto de la percepción, esto es, la captación global del mismo. En esta captación global hay una elección que permite poner de relieve los aspectos que dan unidad objetiva a una percepción estructurada, ya que las partes de un objeto de percepción no son un simple conjunto, ni un agregado, sino que se copertenecen. En esta dimensión de la copertenencia la atención juega un papel determinante a la hora de plasmar el contenido de la percepción.

Ya en esta consideración de la atención en su función modeladora de la mención aparece el interés, puesto que en los actos de percepción, como indican los ejemplos de Husserl, la atención puede estar guiada por un interés, que sin embargo no hace que la mención suponga tomar algo por verdadero

[10] Hua. XIX/1, Inv. II, §23, 169.
[11] Hua. XIX/1, Inv. V, §19, 423, 424.
[12] Cf. E. Husserl, *Wahrnehmung und Aufmerksamkeit. Texte aus dem Nachlass (1893-1912)*, Hua. XXXVIII, Dordrecht 2004, §18, 73.

(Wahrnehmen) ni tampoco como falso *(Falschnehmen)*.[13] De modo que el interés forma parte de algún modo de la mención, si bien es necesario destacar que para Husserl se trata de un interés vinculado a la percepción y por lo tanto "teórico", es decir, distinto del tipo de interés que puede suscitar un acontecimiento extraordinario. Por ello, la atención como interés adquiere su orientación según la dirección del desarrollo perceptivo.[14] La perspectiva de la mención y la del interés son sin embargo diferentes, puesto que el interés admite diferentes grados de la intensidad y además tiene su cumplimiento en la satisfacción. En cambio, la mención no admite grados y su cumplimiento consiste en que sea confirmada por el objeto mentado.

Husserl se ocupa asimismo de la atención en el intenso §92 de *Ideas I*, con un lenguaje que está en consonancia con el marco trascendental de la reducción. Más concretamente, su referencia a la atención está ligada al análisis de las estructuras noético-noemáticas de la conciencia pura, dentro de la sección titulada: "Noésis y nóema" y se limitan a este contexto. Lo destacable, a nuestro juicio, es la relación esencial que Husserl establece entre la atención y la intencionalidad, en contraste con las interpretaciones meramente empíricas, que contribuyen a psicologizar este tema.

3. *El acontecer de la experiencia atencional*

Las observaciones anteriores pueden bastan para situar el marco genérico de las importantes consideraciones husserlianas sobre la atención, sin que desde luego se pretenda con ello hacer justicia al pensamiento de Husserl en este punto, mucho más completo y complejo de lo que hemos indicado. Sin embargo, a pesar de su brevedad, permiten trazar la línea general de la interpretación de Husserl, y su orientación hacia los actos intencionales, como todavía se puede apreciar en *Experiencia y juicio*, donde Husserl considera también la atención como una estructura esencial de los actos y como estrechamente vinculada a una tendencia del yo al objeto intencional.[15]

El tratamiento de la atención en Waldenfels difiere en aspectos importantes del planteamiento general de Husserl, incluso teniendo en cuenta notables indicaciones y detalles que no hemos podido mencionar en el apartado anterior. Pero sobre todo, amplía y enriquece notablemente los planteamientos fenomenológicos más recientes.

Para empezar, la exigencia de retroceder a un ámbito situable más acá de toda objetivación –ya sea una objetivación subjetiva o de una objetivación

[13] Cf. Hua. XXXVIII, §19, 83.
[14] Cf. Hua. XXXVIII, §25, 107.
[15] *Erfahrung und Urteil. Untersuchunger zur Genealogie der Logik*, Hamburg, 1985, §18, 85.

objetiva- nos previene de abordar sin más el fenómeno de la atención exclusivamente en términos de intencionalidad. Dicho más precisamente, no se trata tanto de desvincular a la atención de la intencionalidad, sino de no considerarlas aisladamente, puesto que una y otra muestran su efectividad en el decurso del comportamiento.

Sin embargo, situar la atención en el horizonte del comportamiento no puede consistir tan sólo en un cambio de significado, o en una ampliación del contexto del devenir intencional. Es preciso, por así decirlo, plantear de entrada la cuestión de lo que implica convertir la atención en "tema" de una indagación fenomenológica, entrever los interrogantes que pretende satisfacer, advertir de antemano la insatisfacción y un cierto incumplimiento de las preguntas en relación con las respuestas.

Además, referirse a la atención como "tema" es una forma convencional de denominar un fenómeno cuyo sentido no se nos brinda ya tematizado, en tanto que el atender requiere, por así decirlo, que se abra el contexto de su propia tematización. El ámbito desde el que se ofrece la apertura a la atención resulta delimitado desde el principio en el seno de unos aconteceres que tienen lugar en un espacio intermedio de relación y de transición. Es un espacio de juego que transita hacia otros espacios, relaciones y aconteceres. Un espacio que no es un lugar todavía, sino el entrelazamiento de espacios que no están totalmente trazados. Como ocurre en la experiencia del diálogo, donde la interacción entre los sujetos deja paso al acontecer de la situación compartida, así también la atención apunta en cierto modo a una génesis que no depende totalmente de nosotros, puesto que más bien viene hacia nosotros.

Simplificando la complejidad del tema en todo lo que tratamos a continuación, destacaremos en primer lugar que la pregunta por lo que llama nuestra atención presupone la pregunta por lo que significa que algo ocurra y esto a su vez provoca una movimiento de preguntas[16] que no se atiene ni a un preguntar por el tipo de suceso que se puede observar por varios sujetos ni a un preguntar hermeneútico. Esta pregunta incluye también lo que ocurre entre llamar la atención y atender, y tiene que ver con el carácter escénico de nuestro comportamiento. Dicho de otro modo, el preguntar es una referencia indirecta a un entramado de relaciones, que conforma su propio espacio y su propio tiempo. Porque el campo de la atención es una escena que no tiene lugar en cualquier parte ni en cualquier momento. La concepción de la atención como escenificación apunta a un escenario en el que algo ocurre, a un lugar de ver y de confrontación, así pues, también a un lugar de diálogo. El campo de la atención se abre ante acontecimientos que no son meros sucesos observables. Como tales aconteceres, en ellos están implicadas experiencias en las que

[16] Cf. B. Waldenfels, *Phänomenologie der Aufmerksamkeit*, Frankfurt 2004, 32, 30.

asimismo se introduce la extrañeza, por cuanto la referencia del yo a sí mismo se hace dependiente de la referencia a lo otro.

Si nos detenemos un poco en este último punto, empezamos a comprender que la atención comparte con otras experiencias la característica de poner de manifiesto un cierto descentramiento del yo en su supuesta autorreferencialidad. Sin embargo, no se trata únicamente de que el yo que atiende a algo es más referencia a lo otro que referencia a sí mismo; ésta será sin duda una característica más general, que abarcaría todo el ámbito de la experiencia humana. Aquí ocurre además que la posibilidad de que algo (nos) llame la atención se dirige a una instancia que aparece en forma *dativa*,[17] aunque no necesariamente en forma impersonal. Precisamente, la estructura dativa con la que algo nos llama la atención es la que establece la distancia entre el llamar la atención y el atender y la que apunta a otras distinciones: entre lo propio y lo extraño, entre la acción y la pasión. Consiguientemente, hablar de estos acontecimientos supone que lo que ocurre no es una acción mía, ni tampoco la acción de un agente ajeno sobre mí, sino que algo me hace notar algo de otro antes de captar el significado y el uso de lo que habitualmente importa en nuestro mundo.[18]

En segundo lugar, importa mencionar el "trasfondo pático" del atender, en tanto que se da una situación que no significa aún darse cuenta de algo aprehensible.[19] Esta nota establece una distinción entre las experiencias que se consolidan en algún tipo de saber, es decir, experiencias que se desarrollan linealmente hacia la obtención de contenidos de conocimiento, y otras experiencias que surgen del *pathos* y afectan *a alguien* ineludiblemente. El fenómeno de la atención requiere tener en cuenta este aspecto, así como entender que el nexo entre que ocurra algo que nos llame la atención y atender a ello expone un doble movimiento, cuyas fuerzas no se pueden sumar ni restar.[20] Ahora podemos volver de nuevo a la posibilidad de que algo nos llame la atención como muestra de lo que se designa como acontecimiento. No es un tipo de acontecimiento cualquiera, ni una explicación más de lo que nos pasa, sino un tipo de acontecimiento fronterizo, intermedio *(Zwischenereigniss)*. Por lo tanto, un acontecimiento que señala la esfera del "entre" y sus diferencias.

El estatuto del "entre" se caracteriza por la movilidad y nos enfrenta a movimientos de una clase especial, que surgen del ámbito intermedio de la experiencia, esto es, de un ámbito que no se puede adscribir ni a las cosas ni al sujeto. Así, el fenómeno de la atención, como experiencia unitaria, requiere desarrollar la idea de un desplazamiento espacio-temporal donde cobra

[17] B. Waldenfels, o. c., 40.
[18] Cf. B. Waldenfels, o. c., 67.
[19] o. c., 66.
[20] Cf. o. c., 70-72.

vigencia la dimensión de "otro escenario", ajeno a los movimientos discretos y a esquemas espaciales determinados. Porque, si en la experiencia lo que ocurre tiene algo semejante a una entrada y una salida sobre un escenario, los desplazamientos espacio-temporales que se inscriben en el fenómeno de la atención adquieren unos significados fluidos en relación con la verticalidad y la horizontalidad, que no son meramente el arriba y el abajo, la derecha y la izquierda. Son relaciones espaciales de otro orden, que implican asimismo temporalidad.

Más concretamente, la verticalidad y la horizontalidad recorren de distintas maneras nuestra experiencia. La verticalidad alude por lo pronto a la posición erguida de la existencia corpórea, así como a la espacialidad de nuestro cuerpo que se organiza a partir ella. En esa organización espacial el punto de origen es el aquí corporal, como punto cero que –en este caso- permite señalar el anclaje concreto de la estructura dativa de la experiencia. Asimismo, experiencia y estructura exponen una configuración de la verticalidad en términos de "emerger" y "sumergirse"[21] que, como el surgir y el pasar, no remiten a una base firme, sino más bien a un elemento dúctil. Otros desplazamientos implicados en la atención se refieren a la elevación y a la profundidad, que también han de considerarse en una diversidad de movimientos. De este modo, el arraigo del espacio en la existencia adquiere una marcada característica en la profundidad. Como lo expresó Merleau-Ponty, la profundidad es lo que da dimensionalidad a nuestra experiencia del mundo.[22] La profundidad permite penetrar de otro modo en el despliegue de las experiencias donde el "entre" es una cualificación específica. No es exactamente la resistencia física propia de la solidez de los cuerpos, sino un espesor de facticidad así como una cierta impenetrabilidad al conocimiento, a la categorización exhaustiva.

En términos semejantes se muestra la horizontalidad, que permite el doble movimiento del acercarse y el alejarse. Definidos estos movimientos en términos de "ir" y "venir", como desplazamientos locales, quedan estereotipados. No se trata de movimientos contrapuestos, recíprocos o complementarios, sino de lo que hace posible los acontecimientos intermedios de encontrarse, salir al encuentro, llegar a un punto medio de acuerdo, salir a recibir a alguien o ver llegar algo inesperado. En este peculiar ir y venir no hay un espacio de partes externas entre sí y yuxtapuestas, sino una orientación de encuentros y desencuentros. Incluso este venir hacia aquí puede ser la vuelta a

[21] Cf. o. c.,73.

[22] Como afirma Merleau-Ponty: "Sin ella no habría un mundo o el Ser, tan solo habría una zona de nitidez que no podría traerse aquí sin abandonar el resto.." M. MERLEAU-PONTY, *Le Visible et l'Invisible*, París, 1964, 272.

la propia interioridad, hasta llegar a lo que en español llamamos "ensimismamiento".

En el ir a recibir, en el acercarse y alejarse, siempre hay algo o alguien a quien recibir, a quien acercarse o de quien alejarse. Y así como la verticalidad organiza el espacio vivido en función de la posición de nuestro cuerpo, así también la horizontalidad se organiza en referencias corporales (abrir los brazos, extender las manos, avanzar o retroceder...). En este sentido, cabe decir que la atención es un encuentro de algo o de alguien, acaso inesperado, acaso insólito o desconcertante. Por ello, la atención no es una facultad[23] de encontrar algo, de posibilitar una experiencia, sino el encuentro mismo, la atención en acto.

Por lo demás, en la atención, como en toda experiencia, no sólo interviene la espacialidad orientada corpóreamente, sino también la temporalidad. Cuando atendemos a algo que nos llama la atención, nunca captamos todo a la vez, hay retrasos y fisuras temporales. Hay una temporalidad del notar, el darse cuenta y el atender, como la hay también de la espera, el acercarse o el alejarse. Temporalidad que se refiere no solamente a la procesualidad de la aprehensión, o al tiempo del sentido interno, como destacó Kant, sino a una posible aceleración, o retraso, o incluso a una distorsión temporal, es decir, una temporalidad en situación.[24] Cuando algo nos llama la atención y eso no estaba en el horizonte de nuestra expectativa, se produce un retraso que no es cronológico, sino que atañe al yo mismo.[25] Hay un autoextrañamiento temporal, que no proviene de nosotros y que penetra en la linealidad del tiempo, rompiendo la primacía del presente.

Esto ocurre porque lo inesperado y lo inesperable hace saltar los límites de la expectativa. Ahora bien, lo inesperable puede surgir en cualquier situación y lo imprevisible es lo que nos hace percatarnos, en definitiva, darnos cuenta del alcance de nuestras expectativas. La sacudida del tiempo en estos casos y la descentralización del presente camina también hacia el recuerdo y hacia el olvido. Los conocidos versos de Borges:

Un libro y en sus páginas la ajada
Violeta, monumento de una tarde
Sin duda inolvidable y ya olvidada...[26]

---

[23] B. Wandelfels, o. c., 86.

[24] Cf. Mª del C. Paredes Martín, "Temporalidad y sentido en Merleau-Ponty": *La Ética, aliento de lo eterno*, Salamanca-Madrid, 2003, 305-317, 316s.

[25] B. Wandelfels, *Phénoménologie der Aufmerksamkeit*, 89s.

[26] J. L. Borges, "Las cosas", *Elogio de la sombra* (1964), en *Obras Completas*, Barcelona, 1989, II, 370.

ilustran el olvido de lo vivido conscientemente, algo olvidado pero también recordable. En cambio, lo irrecordable nunca fue presente en nosotros y por lo tanto tampoco ha sido en realidad olvidado. La cuestión aquí es que en el entorno de la atención hay también componentes irrecordables, aspectos que escaparon en su momento de nuestra experiencia, experiencias abismales, desórdenes del pasado, de la expectativa y del futuro esperable.

La temporalidad tiene así ritmos diferentes que afectan a lo que entendemos por acontecimientos y al espacio de juego intermedio que ellos mismos producen. Consiguientemente, las fuerzas de la atención, desde el despertar que contrarresta la laxitud de todo tipo de monotonía hasta la máxima concentración son recorridas por estos desplazamientos espacio-temporales que se superponen, extienden y aglutinan de diversos modos en el decurso de la experiencia. Estos factores intervienen a su vez de distinta manera en las dos formas de atención principales: la atención creativa, originaria, posibilitadora y fundante de una experiencia nueva, por contraste con la atención repetitiva cuya efectividad es más bien auxiliar, instrumental incluso, pero de cuya utilidad no podemos dispensarnos. Como afirma Merleau-Ponty, "la atención como actividad general y formal no existe." De ahí que sea preciso concebir la atención sobre el modelo de los actos originales. "Prestar atención no es sólo aclarar unos datos preexistentes, es realizar en ellos una articulación nueva considerándolos *como figuras*."[27] Waldenfels aporta a la fenomenología de la atención un análisis sutil y pormenorizado de las diferentes situaciones en las que la atención introduce experiencias nuevas, ligadas al despliegue de formas de vida que continuamente ponen de relieve nuestra condición de ser fronterizo, cuya reciprocidad en el otro y con lo otro mantiene la asimetría y la diferencia.

[27] M. Merleau-Ponty, *Phénomenologie de la Perception*, 38.

Etica & Politica / Ethics & Politics, XIII, 2011, 1, pp. 217-229

Übergang, Übergangszeit, Übertragung: Eine Hommage an Bernhard Waldenfels

Mauro Ponzi
Università di Roma "La Sapienza"
Dipartimento di Studi Europei, Americani e Interculturali
mauro.ponzi@uniroma1.it

ABSTRACT
The "own" (das Eigene) and the "alien" (das Fremde) have always been conceived as completely separate entities. And the "extraneous" has been painted as absolute "other". The deconstruction of these categories is today not only a "political", but also a historical necessity. The presence of the extraneous has put in crisis the presumed homogeneity of the "own" and deconstructed the monocultural society. The transit of the stranger is the presupposition for bringing in the own foreign languages, ideas and even foreign commodities, and this opens the space for an intercultural communication. However, a topography of the "alien" aims at building a typology of the stranger and the forms of the reactions to the meeting with him. Waldenfels means that "alien" has to be perceived as an "Elsewhere", an exceptional one, who is beyond the existing order. Crossing, transition period, transmission are the forms for the meeting, perceiving and describing of it. When the cultural dislocation happens inside of us in the figure of the heterotopy and in the in-between, we find a special trans-position which brings us to a new form of communication and trans-cultural project.

KEYWORDS
Alterity, Alienness, Topography, Orders.

1. *Übergang*

Das Eigene und das Fremde wurden immer als vollkommen getrennte, von unüberschreitbaren Grenzen abgegrenzte Wesen begriffen. Der Fremde wurde als absoluter "Andere", als unverständlich und unzugänglich dargestellt. Diese rigiden Denkkategorien zu dekonstruieren ist heutzutage nicht nur ein "politisches" Bedürfnis, sondern auch eine von den geschichtlichen Phänomenen geforderte Notwendigkeit.

Der Globalisierung gegenüber – die eigentlich kein neues geschichtliches Phänomenen ist, sondern nur neue technologische und kommunikative Züge angenommen hat – hat sich als Reaktion eine neue Welle von Lokalismus entwickelt. Diese lokalistische Auffassung gewinnt den alten romantischen Mythos der Homogeneität nicht nur der Kultur, sondern auch sogar der Rasse und des Boden zurück, der das Volk als eine organische Einheit

versteht, die man von dem "Fremden" und dessen Kontamination unterscheiden und auf jeden Preis verteidigen muss. Diese vermeintliche Homogeneität ist ein politischer Mythos: sie existierte nie und existiert auch nicht; es handelt sich um einen Propaganda-Trick, um eine politisch einheitliche Meinung, um vor allem eine Homogeneität in dem Verhalten der Bevölkerung und der Wähler zu erreichen. Der radikalisierte Lokalismus ist nicht harmlos – zumal er eine Verfälschung ist. Er kann die lächerlichen Formen des Lokalpatriotismus aber auch die fragwürdigeren der "ethnischen Säuberung" annehmen.

Schon Nietzsche hatte geahnt, dass "auch in unserem geschwinden Europa [...] dumpfe zögernde Rassen halbe Jahrhunderte nötig hätten, um solche atavistischen Anfälle von Vaterländerei und Schollenkleberei zu überwinden"[1]. Er hat sich im Grunde als ein Optimist erwiesen, da ein halbes Jahrhundert nicht genug war und die Vertreter des Lokalismus "'wieder zur Vernunft, will sagen zum 'guten Europäertum'" noch nicht "zurückgekehrt sind".[2] Und gerade die Überwindung jener "atavistischen Anfälle von Vaterländerei" der Auffassung des Blut und Boden, welche das Individuum mit Territorialgebiet und Einzelnen mit Volk identifizieren wollen, ist die Vorbedingung dafür, ein europäisches Bewusstsein zu gründen. Nietzsche rührt " [...] bereits an seinem Ernst, an das 'europäische Problem'" als "die Züchtung einer neuen über Europa regierenden Kaste",[3] und schlägt vor, "die unzweideutigsten Anzeichen nicht zu übersehen oder willkürlich und lügenhaft umzudeuten, in denen sich ausspricht, dass Europa Eins werden will"[4], nicht zu unterschätzen, trotz "der krankhaften Entfremdung, welche der Nationalitäts-Wahnsinn zwischen die Völker Europas gelegt hat und noch legt".[5.]

Die Auffassung des Volks als eine organische kulturell homogene Einheit gerät durch zwei wiederkehrenden Figuren in eine Krise: die erste ist die Figur des Reisenden, die in der deutschen Literatur ihre künstlerische Entsprechung in der Figur des Wanderers findet. Der Übergang des Fremden in die "eigene" Gemeinschaft bewirkt eine Reihe von Kontakten mit dem Außen: erstens stellt sich mit der Sprache das kommunikative Problem – die Sprache des Fremden zu verstehen; zweitens, stellt sich das Problem, seine Weltauffassung zu verstehen, drittens, stellt sich das Problem der Interferenz

[1] Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe*, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin-New York 1977, Bd. 5, S. 180.
[2] Ebd.
[3] Ebd., S. 195.
[4] Ebd., S. 201.
[5] Ebd., S. 201.

zwischen beiden Sprachen, zwischen beiden Weltanschauungen, zwischen zwei verschiedenen Arten und Weisen, die Gegenstände vorzubringen – und eventuell das Problem, Handelsbeziehungen zu stiften, die das Eigene für die fremden Gegenstände zugänglich machen.

Hier verbirgt sich die Falle des Exotischen: die geschlossene Gesellschaft, die dazu tendiert, den Fremden zu verteufeln, ihn nur in der Form der Exotik zu tolerieren, nimmt ihn als eine Besonderheit an, in der sein fremder Charakter als solcher unverändert bleibt, obwohl er in der Folge seine bedrohenden Züge verliert und zur Dekoration reduziert wird. Dennoch war auch die Exotik phänomenologisch eine Übergangsform von dem Fremden zum Eigene. Es genügt hier die "Orientalismen" der europäischen Kultur und die Exotik zu erwähnen, die den Übergang der chinesischen Kultur (und deren Gegenstände) in den europäischen Markt begleitet. Es genügt die Exotik der italienischen Küche zu erwähnen, die den Übergang der *made in Italy*-Kultur in Europa und in Amerika begleitet hat. Die Exotik funktioniert aber nur bis zu einem gewissen Punkt, solange sie in die Besonderheit verbannt bleibt, die sie abgrenzt und von dem "Eigenen" unterscheidet. Dennoch erleichtert der Übergang die Übertragung von "fremden" Verhalten und "fremden" Eigenschaften in die Lebenswelt des Eigenen.

Der Übergang des Fremden hat immer die vermeintliche Homogenität des Eigenen in eine Krise geraten lassen, hat die monokulturelle Gesellschaft dekonstruiert, und hat die Voraussetzungen gestiftet, um in das Eigene fremde Sprachen, Ideen und Gegenstände einzubringen, die den Raum für eine interkulturelle Kommunikation eröffnen. Die Einwanderungswellen, die im Lauf der Zeit sich ereigneten, haben diesen Übergangsprozess beschleunigt – und ich meine hiermit nicht nur die letzten Jahrzehnte, sondern auch den Einbruch der Barbaren, den Fall des römischen Reichs – der jede Hypothese einer monokulturellen Gesellschaft vollkommen beseitigt hat. Dieser Übergang hat aber nicht nur einen räumlichen, sondern auch einen zeitlichen Charakter. "Die neuen Zeitalter beginnen nicht auf einmal" – schreibt Brecht. [6] Wir leben in einer Übergangszeit nicht nur in dem von Brecht geschilderten Sinn, sondern in einem viel radikaleren. Mit dem Fall der Berliner Mauer begann eine ganz neue Epoche, deren Charakteristik noch nicht genau bestimmt ist, und die von zahlreichen Widersprüchen und kontrastierenden Tendenzen gekennzeichnet ist, und von großen Übergängen von Menschen und Ideen charakterisiert ist, welche die Identität des Eigenen und des Fremden immer wieder neu bestimmen. Die Lage der Emigration

[6] "Die neuen Zeitalter beginnen nicht auf einmal / Mein Großvater lebte schon in der neuen Zeit / Mein Enkel wird wohl noch in der alten leben" (Bertolt Brecht, *Gesammelte Werke*, Frankfurt a. M 1967, Bd. 10, S. 856).

und des Exils, die unsere Epoche kennzeichnet, erinnert einige "Übergangsfiguren" der Exilliteratur – wie Bertolt Brecht oder Heinrich Mann – deren "Übergang" in fremden Kulturen nicht ohne Probleme stattfand. Sie sind tatsächlich "Fremde" und manchmal wurden sie kulturell verbannt, sogar von der "eigenen" Kultur im Exil abgegrenzt.

2. *Atopie*

Bernhard Waldenfels behauptet, dass es unmöglich ist, den Fremden zu begreifen, ohne ihn in einer räumlichen Dimension darzustellen, ohne ihn zu "lokalisieren" – auch nur ihn außerhalb des Ich zu setzen, um eine Differenz im Vorhinein festzustellen. "Es gehört zur Eigenart des Fremden, dass es mit dem Eigenen nicht synchronisiert ist, und wenn, dann nur auf sehr unzugängliche Weise - schreibt Waldenfels.[7] Wenn man auf den Topos, nämlich auf den topographisch begriffenen Raum (d.h. die Lokalisierung des Raums) zurückgreift, geht man das Risiko ein, das Fremde wiederum zu "territorialisieren" – was eigentlich die vormoderne Art und Weise ist, das Problem zu behandeln. Eine Topographie des Fremden hat hingegen zum Ziel, eine Typologie des Fremden und der Formen der Reaktionen auf die Begegnung mit ihm zu schildern. Nach Waldenfels muss man den Fremden aufgrund der fremden Orte, als ein "Anderswo", als ein Außerordentliches, jenseits der bestehenden Ordnung begreifen. Die Bestimmung der Alterität wird durch den Einschließung/Ausschließungs-Mechanismus, durch eine Ausgrenzung des Eigenen realisiert. Eine Topographie des Fremden erfolgt durch eine Bestimmung der Grenzen, die das Ich von dem Anderssein unterscheiden. Seit der Antike war die Hauptgrenze die Sprache: οἱ βάρβαροι, die Barbaren waren diejenigen, die griechisch nicht sprechen konnten. Man setzte also eine Grenze zwischen der "Zivilisation" und der als "wilde" begriffener "Fremdheit". Das Eigene, die "zivilisierte" Welt hat sich sofort als Logos konfiguriert: die Barbaren sind diejenigen, die die Sprache der "höheren Kultur" nicht kennen und weder die Denkkategorien noch die Kommunikationsformen der "Zivilisation" annehmen. Die Hauptschwierigkeit, einen Kontakt mit dem Fremden aufzunehmen, besteht darin, dass man von vornherein einen gemeinsamen und von beiden Seiten angenommenen Logos finden muss. Mit den "Barbaren" zu verhandeln ist fast unmöglich, wenn man keine gemeinsame Sprache findet. Mit Sprache sind hier sowohl die sprachliche Kommunikation als auch die gemeinsamen

[7] Bernhard Waldenfels, *Topographie des Fremden*, Frankfurt a.M. 1997, p. 9.

Grundwerte gemeint. Es fehlt eigentlich an einem Logos als gemeinsame und von beiden Seiten anerkannte "Begriffe" und "Werte". Solange die "Barbaren" den Andere als Eroberungsgebiet oder als exterminierenden "Ungläubigen" verstehen, kommt keine Kommunikation zustande. *Quid facerem?*[8] Man kann keine ewigen Krieg durchführen. Mann muss diese Zwangslage irgendwie überwinden. Mann muss das *ein/aus-schließen* beiseite legen und die starke Identifikation jeweils dekonstruieren. Die Suche nach einer starken Identität des Eigenen als Obsession erweist sich nämlich oft als ein unüberwindbares Hindernis für die Kommunkation mit dem "Anderen".

Schon Sigmund Freud hat bewiesen, dass diese Demarkation zwischen Zivilisation und Barbarei eine reine Konvention ist. Der "andere", der Wilde ist in uns in Form des ursprünglichen Triebs. Wenn Kristeva den Satz von Rimbaud "Je est l'autre" mit seiner ganzen grammatikalischen Transgression weiter verwendet, weist sie darauf hin, was Freud das "innere Afrika" nennt, auf jenen "Wilden", auf dem jedes Individuum der sogenannten "bürgerlichen" Gesellschaft basiert.[9] Auch wenn Freud dies Phänomen auf den in die Menschennatur eingeborenen Trieb zum Tode – wie er schon in *Totem und Tabu* behauptet hatte – zurückführt, betont er, dass der Unterschied zwischen "Zivilisierten" und "Wilden" eine reine Konvention ist, und dass, die "wilde" Komponente der inneren Triebe des "zivilisierten" Menschen in Kriegszeit wiederauftaucht, um Massenmord und Hass gegen den Feind zu legitimieren. Freud entkräftet dadurch die Argumente der Vertreter des Reichs und der deutschen Nation als "Kulturnation" und entzieht jede logische Grundlage der angeblichen Überlegenheit einer Kultur oder einer Rasse.[10]

[8] "Quid facerem? blando patriae retinebar amore" (Ovidio, *Tristia*, I, 3).

[9] Freud selbst bemerkt diese Verteufelung des Fremden und verurteilt sie verurteilt sie in seinem 1915 veröffentlichten Aufsatz mit dem Titel *Zeitgemäßes über Krieg und Tod*: "Von dem Wirbel dieser Kriegszeit gepackt, einseitig unterrichtet, ohne Distanz von den großen Veränderungen, die sich bereits vollzogen haben oder zu vollziehen beginnen, und ohne Witterung der sich gestaltenden Zukunft, werden wir selbst irre an der Bedeutung der Eindrücke, die sich auf uns aufdrängen, und an der Werte der Urteile, die wir bilden. Es will uns scheinen, als hätte noch niemals ein Ereignis so viel kostbares Gemeingut der Menschheit zerstört, so viele der klarsten Intelligenzen verwirrt, so gründlich das Hohe erniedrigt. Selbst die Wissenschaft hat ihre leidenschaftslose Unparteilichkeit verloren; ihre aufs tiefste erbitterten Diener suchen ihr Waffen zu entnehmen, um einen Beitrag zur Bekämpfung des Feindes zu leisten. Der Anthropologe muss den Gegner für minderwertig und degeneriert erklären, der Psychiater die Diagnose seiner Geistes- oder Seelenstörung verkünden" (Sigmund Freud, *Gesammelte Werke*, London 1946, Bd. X, S. 324).

[10] Der Einzelne, der nicht selbst ein Kämpfer und somit ein Partikelchen der riesigen Kriegsmaschinerie geworden ist, fühlt sich in seiner Orientierung verwirrt und in seiner Leistungsfähigkeit gehemmt. Ich meine, ihm wird jeder kleine Wink willkommen sein, der

Aber über Freuds Überlegungen hinaus, taucht das Wilde nicht nur in der Kriegszeit und nicht nur auf der Ebene des Unbewussten und des Traums auf. Es gibt eine eingeborene Barbarei in der "bürgerlichen" Gesellschaft, welche die Kehrseite der Zivilisation darstellt, und uns "homolog" den "Barbaren" und den "Fremden" macht. Nicht nur Freud, sondern auch Nietzsche betont diesen Aspekt der "zivilisierten" Gesellschaft: "Tatsächlich bringt jedes große Wachstum auch ein ungeheures Abbröckeln und Vergehen mit sich: das Leiden, die Symptome des Niedergangs gehören in die Zeiten ungeheuren Vorwährtsgehens; jede fruchtbare und mächtige Bewegung der Menschheit hat zugleich eine nihilistische Bewegung mitgeschaffen".[11] Diese "Barbarei" wird in der Peripherie der Großstadt, am Rand der modernen Zivilisation verortet. Aber es ist durchaus möglich, eine Reihe von barbarischen Grausamkeiten (von der Ausbeutung der Minderjährigen bis zur Quälerei der alten Menschen) hier und jetzt festzustellen, die ihren "Ort" in der Peripherie der Metropole, der Nation, der bürgerlichen Gesellschaft finden, die aber dazu gehören, deren konstitutive strukturelle Aspekte sind. Dann "ist der Andere in uns" nicht nur in Form des Urtriebs, wir sind der Fremde auch in Form der vergewaltigten Kindheit, der verlassenen und vergessenen alten Leuten usw. Der Wilde ist nicht nur in Brasilien oder in Afrika, es ist hier am Vorort der westlichen Großstädten, mit allen seinen Grausamkeiten. Zivilisation und Barbarei sind nicht nur in zeitlichem Sinn komplementär – wie Nietzsche schrieb – sie zeigen auch eine räumliche Kontiguität: die Orte der Zivilisation und der Barbarei laufen zusammen, überlappen sich, sind zwei komplementären Seiten der gleichen Wirklichkeit.

Waldenfels spricht von "Erfahrung" des Fremden, weil er den Fremden als "Überschuss", als "Außerordentliches" sieht. Heutzutage wurde aber ein Marginalisierungsprozess in Gang gesetzt, der gewissermaßen als "Produktion der Fremdheit" bezeichnet werden kann. Die Obdachlosen, die Arbeitslosen, die Bettler, die Vagabunden, die Geisteskranken sind Fremde nicht aufgrund einer "Wahl" und nicht einmal von Natur her. Das Anderssein ist weder ein ontologisches Datum noch eine Form der Zugehörigkeit zu einer "anderen" Kultur, sondern eine Form der

es ihm erleichtert, sich wenigstens in seinem eigenen Innern zurechtzufinden. Unter den Momenten, welche das seelische Elend der Geheimgebliebenen verschuldet haben, und deren Bewältigung ihnen so schwierige Aufgaben stellt, möchte ich zwei hervorheben und an dieser Stelle behandeln: die Enttäuschung, die dieser Krieg hervorgerufen hat, und die veränderte Einstellung zum Tode, zu der er uns – wie alle andere Kriege – nötigt" (Sigmund Freud, *Gesammelte Werke*, London 1946, Bd. X, S. 325).

[11] Friedrich Nietzsche, *Werke*, *Kritische Gesamtausgabe*, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin-New York 1977, Bd.VIII/2, (Nachgelassene Fragmente), S. 134.

"Ausschließung", die immer mehr die Form einer "Ausgrenzung" annimmt. Sie ist die einzige Form der topographischen Verortung, die fast nichts mehr Territoriales an sich hat, sie ist hingegen tatsächlich die Stiftung eines Ausgrenzungsraums, aus dem man nicht mehr "hinausgehen" kann.

"Das Fremde ist nicht einfach anderswo, es ist das Anderswo und zwar eine 'originäre Form des Anderswo'".[12] – schreibt Waldenfels. Diese klassische Begriffsbestimmung des Fremden, der mit dem Prinzip der Ausschließung mit dem Anderswo identifiziert wird, gilt in Kriegszeit, vor einem "sichtbaren" Feind, sie funktioniert auch bei den neuen Kreuzzügen, die den "Kampf zwischen Zivilisationen" predigen, aber sie funktioniert nicht mehr nach der Entdeckung des *inneren Afrika*, wie Freud diese in uns anwesende Fremdheit nennt. Es geht im Grunde darum, eine topographische Kollokation des Fremden zu definieren. Wo stellt sich der Fremde? Das heißt zugleich, sich zu fragen, wo man die Welt des "Eigenen" ansetzen muss. Hier tauchen die semantischen Valenzen des Terminus "Fremd" wieder auf. Der Terminus ξένον (externum, extraneum, étranger, foreign) bezeichnet einen Aspekt des Fremdlings mit einer Personifizierung des Fremden. Der Terminus ἀλλότριον (alienum) bezeichnet hingegen die Alterität, jenes Anderswo, von dem früher die Rede war. Fremd ist etwas, das außerhalb eines Gebietes scheint, das den Anderen zugehört, das von einer anderen Gattung ist. Es existiert ein Raum der Fremdheit, der eine Topographie erfordert, damit eine räumliche Setzung des Fremden möglich sei, um ihn mit dem "Eigenen" verbinden zu können. Diese *place-identity* bedeutet, dass das Leben (zusammen mit der Lebenswelt) als Lebens-Zeit-und-Raum erscheint. Man befindet sich nicht einfach in einem Raum, man besitzt einen Raum, eignet sich ihn an. In der Begriffsbestimmung des Fremden ist eine Lokalisierung implizit, nämlich eine Form der Eroberung dieses Raums und ein Hinweis, wie diese Eroberung verwirklicht wird.[13] Der Fremde druckt gleichzeitig eine Anwesenheit und eine Abwesenheit aus. Er ist "eine Abwesenheit in Fleisch und Blut", die ein Gefühl des Unheimlichen bewirkt. Als die Zusammensetzung der bürgerlichen Gesellschaft homogener war, war es auch leichter, das Fremde und das Eigene festzustellen. Aber mit der multikulturellen Gesellschaft wird diese "Lokalisierung" fast unmöglich, weil die Räume des Fremden mit denen des Eigenen – und mit der Figur des Hybriden – sich verschmelzen und auch die körperliche Sphäre betreffen. Das von Waldenfels betonte Paradox der Fremdenwissenschaft besteht darin, dass je mehr sie ihr Objekt reduziert – d.h. die Fremdheit zwischen den Kulturen reduziert –, desto sie sich selbst vernichtet, wenn der Logos der

[12] Bernhard Waldenfels, *Topographie des Fremden*, Frankfurt a.M. 1997, S. 26.
[13] Vgl. Bernhard Waldenfels, *Topographie des Fremden*, Frankfurt a.M. 1997, S. 20f.

Wissenschaft derart sich verändert, dass er den Raum des Fremden garantieren kann, ohne seine Fremdheit vollkommen zu vernichten. Dieser Konflikt *mit* dem Fremden *für* den Fremden – schreibt Waldenfels – hat noch keine Losung gefunden. Das gleiche Thema kann mit dem Terminus der Grenzüberschreitung und der Transgression ausgedrückt werden. Es ist das Problem der Aneignung der kulturellen Identität, das mit der Globalisierung deutlich zu Tage gekommen ist.

Der Globalisierungsprozess ist ein Tatbestand, der durch eine Reihe von wirtschaftlichen Bedürfnissen bewirkt wird und von einer zeit-räumlichen Relativierung gekennzeichnet wird. Die Vernetzung ermöglicht, die Präsenz an einem bestimmten Ort in ein nur von der technischen Vernetzungsmöglicheit bedingten Überall zu verorten. Die Verdichtung der Zeit und des Raums (der Vernetzung) tendiert dazu, Bilder, Produkte, Sprachen zu verbreiten und schließlich die Denkungsart in einer Gegensatz *in/out* zu vereinfachen, der das Verhältnis zwischen Realem und Virtuellem teilweise umkippt. Das Netz kann aber für das Subjekt keineswegs ein Ort der Identifizierung sein, sondern nur ein Ort des Austausches (von Nachrichten, von Waren, von Bildern) ein Kommunikationsmittel. Das Problem besteht darin, dass das Lebens- und Zivilisationsmodell, das das Netz verbreitet, nicht pluralistisch ist – wie man am Anfang zu glauben pflegte – sondern strak eindeutig. Es kann eine strake Diskrasie zwischen der Menge von Nachrichten und Gegenständen, die das Netz bevölkern, und der konkreten Wirklichkeit entstehen. Die *dream factory*, die bisher sich in dem Film konkretisiert hat, hat sich im Netz deutlich verstärkt, indem das Subjekt in der Lage ist, virtuelle Bilder für sich selbst aufzubauen, die fast als Konkretisierung seiner eigenen Träume erscheinen, die aber immer noch virtuell belieben. Die Abnahme des Unterschieds zwischen Bildraum und Traumraum hat einen noch bedeutenderen Abstand zum Realitätsprinzip bewirkt. Das Kommunikationsmittel hat einen Bildraum als Spiegel eines Lebens hervorgebracht, der als einzige Form der Zivilisation gemeint wird. Der Gegensatz *in/out* wird fast automatisch zu einem Gegensatz modern/verhaltet, zivilisiert/noch-nicht-zivilisiert, indem man davon ausgeht, dass nur ein einziger Weg zur Modernität und zur Zivilisation existiert.

Der Demokratisierungsprozess der Information – dessen Allegorie sich als eine Netzverbindung konfiguriert – impliziert eine Homologisierung der Sprache und der Verhalten, die – wie Nietzsche schrieb – in "eine unfreiwillige Veranstaltung zur Züchtung von Tyrannen"[14] mündet. Der

[14] Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke*, Bd.5. S. 183.

"geistige Tyrann" konfiguriert sich heute als eine Mediendiktatur eines einzigen Denkens, so wie jene "Absperrung des Universums der Rede", wovon Herbert Marcuse spricht, die dann zu einer "Abriegelung des Politischen"[15] wird, so dass es einigen politischen Kräften gelingt, den Lokalpatriotismus der Verteidigung der wirtschaftlichen Interessen und dem *de facto* existierende Monopol unterzuordnen und zu funktionalisieren. Die Suche nach einer europäischen Identität und nach einem vereinigenden Element steht jener Homogenisierung eines einzigen Denkens diametral gegenüber und zieht es vor, die Alterität als konstitutiven Bestandteil jeder Bestimmtheit anzuerkennen.

3. *Heterotopie*

Die zweite Figur, die das monokulturelle Modell in Krise bringt, ist die Heterotopie. Sie erscheint nicht nur wenn das Fremde, das in uns ist, mit den Kultur- und Verhaltensmodellen des Eigenen in Konflikt tritt, sondern vielmehr wenn die Identität des Subjekts sich in die Zwischenräume stellt. Zwischen dem Raum des Eigenen und dem des Fremden entsteht ein Zwischenraum, in dem die interkulturelle Kommunikation stattfindet, genau in diesem Dazwischen, das zugleich der Raum der *cultural studies* ist. Die Charakteristik der bereits behandelten Figuren – der Emigrant, der Hybride, die Heterotopie – ist genau die, sich in die Mitte, "zwischen" die Kulturen zu stellen, sich nicht zu diesem und jenem reduzieren zu lassen, sondern "zwischen" diesem und jenem zu sein.

Die Suche nach einer kulturellen Identität greift immer auf die Tradition zurück und sie gründet auf dem Prinzip der Ausschließung: Die Begriffsbestimmung des Eigenen braucht die Darstellung einer entgegengesetzten Alterität so wie die Bestimmung einer Identität ein äußeres, ausgeschlossenes Fremdes voraussetzt, das als eine Bedrohung empfunden wird, das durch eine Demarkation, durch eine ständige Setzung von Grenzen, von unüberschreitbaren Grenzlinien, bestimmt wird. Aber in dem gleichen Moment, in dem man Demarkationslinien festsetzt, entstehen – wie Derrida schreibt – Grenzgebiete, welche sich immer wieder dieser strengen Unterscheidung entziehen. Grenzgebiete können nicht leicht unter den festen Kategorien des "Entweder-Oder" eingeordnet werden, sie

[15] Michel Foucault, *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*, Frankfurt a. M. 1971, S. 22f.

überschreiten immer wieder diese Demarkationslinien.[16] Die monokulturelle Obsession setzt der Vielfältigkeit der Zwischenräume immer neue Demarkationen gegenüber. Aber jede neue Demarkation bringt immer wieder neue Dekonstruktionen mit sich.

Es ist das, was Foucault Heterotopie nennt, einen Ort, der von anderen Topoi, von Grenzgebieten durchquert wird, nämlich Zwischenräumen, in denen heterogene Gegenstände nebeneinander bestehen, und die als solche feste Überzeugungen in Frage stellen und uns fordern, präexistente Kategorien neu zu denken, sie umzubilden. "Die fundamentalen Codes einer Kultur," – schreibt Foucault – "die ihre Sprache, ihre Wahrnehmungsschemata, ihren Austausch, ihre Techniken, ihre Werte, die Hierarchie ihrer Praktiken beherrschen, fixieren gleich zu Anfang für jeden Menschen die empirischen Ordnungen, mit denen er zu tun haben und in denen er sich wiederfinden wird. Am entgegengesetzten Ende des Denkens erklären wissenschaftliche Theorien oder die Erklärungen der Philosophen, warum es im allgemeinen eine Ordnung gibt, welchem allgemeinen Gesetz sie gehorcht, [...]. Aber zwischen diesen beiden so weit auseinanderliegenden Gebiete herrscht ein Gebiet, das, obwohl es eher eine Zwischenrolle hat, nichtsdestoweniger fundamental ist. Es ist konfuser, dunkler und wahrscheinlich schwieriger zu analysieren. Dort läßt eine Zivilisation, indem sie sich unmerklich von der empirischen Ordnungen abhebt, die ihr von ihren primären Codes vorgeschrieben sind, und indem sie eine erste Distanz in Beziehung zu ihnen herstellt, sie ihre ursprüngliche Transparenz verlieren, hört auf, sich von ihnen passiv durchqueren zu lassen, ergreift ihre unmittelbaren und unsichtbaren Kräfte, befreit sich genug, um festzustellen, daß diese Ordnungen vielleicht nicht die einzig möglichen oder die besten sind […] Darin erscheint die Ordnung nach den Kulturen und nach den Epochen kontinuierlich abgestuft oder gestückelt und diskontinuierlich, mit dem Raum verbunden oder in jedem Augenblick durch den Schub der Zeit konstituiert".

Die Suche nach einer neuen Identität muss jene Selbstbestimmung, die man durch die ständige Auseinandersetzung mit dem Fremden und dessen daraus resultierender Vertreibung erreicht, verlassen, um neue Räume, in denen immergleichbleibende Werte durch das ewige Fließen ersetzt werden, zu finden. Ikonen von Stahl und Felsen werden dadurch von den Ikonen des Flusses oder des Sees oder der Lagune ersetzt. Sie sind Zwischenräume, die von uns verlangen, Denkbilder und Begriffe, die wir für immer geltende hielten, umzubilden, jene Grenze zwischen Meer und Erde, zwischen

[16] Vgl. Herbert Marcuse, *Der eindimensionale Mensch*, Neuwied-Berlin 1967.

schmutzig und rein, zwischen neu und alt, zwischen flüssig und fest, zu verrücken. Man versteht dadurch, dass das durchsichtige Wasser das Resultat einer Reinigung von jener Alterität ist, welche im See oder im Fluss massiv anwesend ist. Filtrieren, klären, reinigen. Man könnte auch "verdrängen" sagen.

Sigmund Freud betont in dem schon erwähnten Aufsatz *Zeitgemäßes über Krieg und Tod*, dass die Gegenüberstellung zwischen Zivilisation und Primitivem zwischen Kultur und Wildheit in Grunde eine Konvention ist, und zwar als Folge einer Stratifikation von Verhaltensregeln, als eine Selbstdarstellung des westlichen Menschen. Die Urtriebe, welche den Urmenschen charakterisieren und von der zivilisierten Welt verurteilt und als "fremde" vertrieben werden, werden in Wirklichkeit nur verdrängt, sie bleiben aber in unserem Inneren als Impulse und als Unbewusstes erhalten, das unser Handeln und die Entstehung unserer Meinungen und Gedanken bestimmt. Das Fremde, das man von der Identitätsbestimmung ausschließen wollte, ist eigentlich in uns; es kennzeichnet uns in einer Reihe von Interferenzen, die in diesen Heterotopien paradigmatisch auftauchen. "Die Heterotopien" – behauptet Foucault – "beunruhigen wahrscheinlich, weil sie heimlich die Sprache unterminieren, weil sie verhindern, daß dies *und* das benannt wird, weil sie die gemeinsamen Namen zerbrechen oder sie verzahnen, weil sie im Voraus die 'Syntax' zerstören, und nicht nur die, die die Sätze konstruiert, sondern die weniger manifeste, die die Wörter und Sache (die einen vor und neben den anderen (*les mots et les choses*) 'zusammenhlten' läßt"[17]. Ohne den Logozentrismus[18] und ohne den Autoritarismus einer Kultur, die sich als überlegende oder als *die* einzige versteht, hält das Denk- und Verhaltenssystem "nicht mehr zusammen".

[17] Ebd., S. 20.

[18] "Das Ganze, das in 'Mitteilung' und 'Teilhabe' anklingt, ist darauf angewiesen, daß es – außer in mythischen und quasi- mythischen Vorstellungen – stets jemanden gibt, der für das Ganze spricht, sei es der aristotelische φρὸνιμος oder der *native speaker,* in denen sich eine gelebte Sitte oder eine gesprochene Sprache verkörpert, sei es das um das allgemeine Seelenheil besorgte Oberhaupt einer Kirche, der auf das Gemeinwohl bedachte Regierungschef, sei es die massenwirksame Stimme der Öffentlichkeit, der selbsternannte Interpret des Zeitgeistes - oder schließlich der Philosoph als "Funktionär der Menschheit". Solche Fürsprecher, Sprachrohre und Sprachverstärker des "Gemeingeistes" verfallen einem Logozentrismus, sobald sie den Ort, von *dem aus jemand für ein Ganzes* spricht, unterschlagen und so tun, als spräche aus ihnen das Ganze selbst" (Bernhard Waldenfels, *Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden 1*, Frankfurt a. M. 1997, S. 88).

4. *Übertragung*

Waldenfels schlägt im Grunde vor, die Demarkationen zu überwinden, und gleichzeitig die eigene Identität zu behalten, um die Abschaffung jeder kulturellen Identität zu vermeiden. Aber, um die gegenseitige Anerkennung, die Annahme der Differenz zu erreichen, ist es absolut notwendig, dass alle Fremden ein gemeinsames Element annehmen und erkennen, d.h. dass sie die Unterscheidung annehmen. Dieser gemeinsame Nenner – fern von der Aneignug des Fremden, von der Kolonisierung, von dem Logozentrismus, und von der Globalisierung – ist dennoch nur "guter Wille" (wie Kant gesagt hätte), da wir in der Tat einerseits einen technologischen und wirtschaftlichen Globalisierungsprozess und andererseits einen "heiligen Krieg", der den Fremden einfach vernichten will, feststellen können.

Das Problem besteht: wenn man die Grenzen der Demarkation überschreitet, geht man Das Risiko ein, zur Homogenisierung zu tendieren. Der Zorn der Revolte in den Pariser Vororten entspricht weniger der Bestätigung einer kulturellen Identität, als vielmehr dem Wunsch der Ausgeschlossenen, jene von der Wohlstandgesellschaft versprochenen materiellen Güter zugänglich zu machen. Wenn man hingegen dazu tendiert, die Differenz aufrecht zu erhalten, bleibt das Hauptproblem, eine gemeinsame Sprache zu finden, um mit dem Fremden kommunizieren zu können. Die neue Form des *melting pot*, der multikulturellen Gesellschaft hat zunächst versucht, eine Assimilierung, ein drittes Stadium, ein Novum als eine neue multikulturelle Identität hervorzubringen. Diese Integration in das Unbestimmte hat nicht funktioniert. Die Formen der Integration, die man versucht hat, in den Vereinigten Staaten, in Holland und dann in Frankreich durchzusetzen, sind alle gescheitert. Es kam keine Integration in einem neuen und "anderen" Kulturmodell zustande, die in der Lage gewesen wäre, die Differenzen zu überwinden und zu vereinigen. Hingegen entstand ein deutlicher Konflikt mit der islamischen Welt, geschahen politische Morde (Holland), kam es zu Kravallen und Revolten in der Peripherie der Großstädte in Frankreich. In den Vereinigten Staaten wurde der *melting pot* zu einem manchmal friedlichen manchmal kriegerischen Zusammenleben von nie wirklich integrierten Menschengruppen und Kulturmodellen. Vielleicht besteht das einzige Beispiel einer vollkommenen hybriden Gesellschaft in Brasilien. Und vielleicht können gerade die postkolonialen Länder als interkulturelles Modell dienen, um die Demarkationen tatsächlich zu überwinden. Es scheint aber heute schwer oder mindestens fragwürdig, dies als Modell für Europa zu bezeichnen. So spricht man heute von einer

"transkulturellen" Gesellschaft, in der Kulturbestandteile der verschiedenen Gruppen in die anderen Gruppen „transponiert" und übertragen werden.

Hier und jetzt brauch man die Anerkennung des Anderen und die Schaffung einer tatsächlich pluralistische Gesellschaft, die in der Lage sein kann, Bedürfnisse verschiedener Menschengruppe und Kulturen zu legitimieren und kompatibel zu machen.

Etica & Politica / Ethics & Politics, XIII, 2011, 1, pp. 230-247

Das Bild als Anderer und der Andere als Bild? Zum Anspruch des Anderen als Bild seiner selbst und zum Bild als Anspruch des Anderen

Philipp Stoellger
Universität Rostock
Institut für Bildtheorie
philipp.stoellger@uni-rostock.de

ABSTRACT
My paper will deal with a topic which interests both hermeneutics and phenomenology, as well as ethics and theory of image. This topic is the request of the Other. Speaking and thinking starting from the request of the Other implies a thinking which conceives of ethics as a "prima philosophia", as Levinas has shown. On its turn, speaking and thinking starting from the image's request implies a thinking which attempts to speak about an image, by responding to its calling. Both these two registers of response are not absolute and solely ethically conceived, as ethos without pathos would be lifeless, and pathos without ethos would probably be dubious. Furthermore, both of them cannot do without logos when it comes to making ourselves understandable to others. Of course, it makes a huge difference whether we speak and think starting from one and not the other kind of request. However, Other and image converge on the fact that they both share the character of request, and this to the point that image, indeed, affects us, hits us in a pathic way and even compels us to answer. Hence, one may ask: is the image event a version of the "request of the Other", a modality of encountering the alien? Or, rather, is the request of the Other a modality *between* image and the other human being, so that this same modality allows us to think the character of phenomenality that image and Other share? To a "humanist of the Other" this proximity to image would appear dangerous, as the Other could run the risk of being taken "only as an image". In other words, the risk here is that we might end up dealing only with images instead of dealing with the actual request of the Other. Yet we may ask: does the image event actually hit less than the request of the Other? Of course, there are deep differences between the theory of image and ethics. However, they have one point in common: they both share the pathic and ethical character of event, starting from which one can speak and think. Then: image and Other, image as Other, or Other as image?

KEYWORDS
Other, image, request, ethics

1. *Der Anspruch – auf den die Phänomenologie des Fremden antwortet*

Der Fremde (xenos) und das Geschenk (xenium) sind zwei Figuren, die gründlich zu denken geben. Nicht allein der Theologie sind beide vertraut, sondern sie teilt sie mit anderen Disziplinen, die mit kulturellen Phänomenen

und deren Interpretation zu tun haben, wie der Philosophie. Es geht darin um Themen, die quer zu Disziplinen stehen und denen voraus liegen und ihnen gemeinsam sind. Nun könnte man es für unterbestimmt oder problematisch generalisiert halten, von 'dem Fremden' und 'dem Geschenk' zu sprechen, als könnten diese Figuren 'im Allgemeinen' verhandelt werden. Aber der Einwand ist so möglich wie nicht notwendig. Denn es geht mit solchen Figuren um reflexive Metonymien: je um ein 'abstractum pro concreto', um Denkfiguren, in denen nach Reflexionsbegriffen gesucht wird, um konkrete Phänomene bearbeiten zu können. Der Fremde wie der Andere und das Geschenk wie die Gabe sind *Metonymien im theoretischen Text* – die keineswegs gleich 'mythologie blanche' sind. Auch wenn diese Figuren schon durch viele Hände gegangen sind, sind sie noch längst nicht abgegriffen, sondern stets so prägnant, wie sie vom jeweiligen Text geprägt werden. Bernhard Waldenfels' Prägungen derselben jedenfalls sind so valabel wie frisch – und fälschungsunverdächtig.

Seine Topographien des Fremden sind seine Version der 'Arbeit am Anderen', an *dem* Anderen, der nicht nur eine Analogie des Eigenen ist, sondern sich dem Zugriff ebenso entzieht, wie er sich zeigt und unverkennbar wird. Levinas' Anderer, Derridas Gabe, Ricoeurs ipse, vielleicht sogar Heideggers Ereignis, Rosenzweigs Name oder auch Deleuzes und Foucaults Bartleby sind Verwandte dessen.

Die Frage nach der Erkenntnis 'des Anderen', verschärft: 'des Fremden', ist eine fast schon *zu* vertraute theoretische Meisterfrage der kantischen wie idealistischen Tradition, noch in der Phänomenologie. Denn Fremderfahrung ist entweder unmöglich oder im Grunde nur Selbsterfahrung, in der eine Analogie gebildet wird. Dann geht es um die Möglichkeitsbedingungen einer Expansion der Selbsterfahrung. So gefasst, wird ein Problem der transzendentaltheroetischen Reflexionslogik bearbeitet – ein theorieinduziertes Problem also. Die Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung resp. Erkenntnis ist bekanntlich stets auch eine Bedingung von Unmöglichkeiten. Es wird exkludiert, was nach Maßgabe des 'Ich denke' unmöglich bleibt. Das ominöse 'Ding an sich' war der hoch aufgeladene Topos für jedes 'je ne sais quoi', das leider 'draußen' bleiben muss, wenn denn die kritischen Grenzen möglicher Erkenntnis nicht sollen überschritten und damit verletzt werden. Husserls ausgedehnte Reflexionen über die Intersubjektivität und das Problem des Fremdpsychischen und Blumenbergs Arbeit am 'Anderen' (in Lebenszeit und Weltzeit) werden umgetrieben von der Frage der 'Zugänglichkeit des original Unzugänglichen', maßgeblich der des anderen Menschen.

Wenn hingegen die Religionsphilosophie jüdischer Tradition die Frage nach dem Fremden aufnimmt, klingt der 'Fremdling' mit – was Israel selber war und ist und sein wird. Darin geht es auch darum, wie 'man' mit den Fremden umgeht, verschärft in der Lage des 20. Jahrhunderts, nicht zuletzt

angesichts der Verhältnisse in und um Israel. Die Frage weitet sich aus in Zeiten extensiver Migration, mit der gleichzeitigen Eskalation von 'Differenzen' von eigen und fremd. Das ist keine nur theorieinduzierte Problemstellung, sondern ein Cluster von ethischen, rechtlichen und politischen Problemen – auf das Theologie und Philosophie nicht nicht antworten können.

Wenn in der protestantischen Tradition die Frage des Fremden aufgegriffen wird, geht es nicht nur um ein metaphysisches oder kantisches oder phänomenologisches Problem – sondern um die Frage der Fremdheit in Gott, im Selbstverhältnis des Menschen und in dessen Fremdverhältnissen (analog zu Levinas). Gott so rein wie möglich als Liebe zu bestimmen, ist im Horizont der alltäglichen 'Kämpfe ums Dasein' bereits eine Befremdung. Aber ist die Fremdheit Gottes im Begriff der Liebe allein zu begreifen? Luther kann einen da zweifeln lassen. Dass Luther selber metaphysikanfällig wird in dieser Frage, ist bekannt. Nur – einerseits sind die riskanten Andeutungen zum absconditus und sub contrario nicht spekulativ, sondern erfahrungsgesättigt. Andererseits kann die Theologie hier nicht schweigen, auch wenn der Übergang von Erfahrungsartikulationen zu deren theologischer Bearbeitung als 'metabasis' erscheint – als würden aus praktischen Erkenntnissen plötzlich theoretische (i.S. J. Fischers). Vergleichbar wiederholt sich das Problem der Fremdheit im Selbstverhältnis, das wir sind. Den Menschen als Subjekt in möglichst begriffener Selbstdurchsichtigkeit zu verstehen, verkennt einiges – das dann im Verhältnis zu Fremden (Religionen, Kulturen, Staaten, Personen) ebenso übersehen wird: die Unzugänglichkeit und Undurchsichtigkeit, die nicht einfach irrational oder nur ordnungswidrig ist. 'Gemischte Gefühle' sind ein Anzeichen für Unklarheiten und Undeutlichkeiten, die nicht nur provisorisch zu nennen sind. Daher greift eine Xenophobie ebenso zu kurz wie eine Xenophilie.

Die Widerfahrung des Fremden – eine metaphysikanfällige Formulierung, ohne darum naiv oder unkritisch verstanden werden zu *müssen* – benennt eine Situation, eine Gegebenheit oder Szene (am Ort der Theorie eine 'Urimpression'), in der die Bedingungen der Möglichkeit des Erkenntnissubjekts herausgefordert werden, über sich heraus oder über dessen Möglichkeiten hinaus. Wer hier ein Subjekt unterstellen würde, das immer schon homo capax (infiniti) sei, hätte seinerseits mehr unterstellt, als apriorisch oder aposteriorisch erwiesen und kritischerweise behauptet werden kann. Denn nicht nur Unglück und Traumata überschreiten die Fassungsvermögen dessen, auch Glück und manche Träume. Es ist daher die kritischere, zurückhaltendere Voraussetzung, vom homo non capax auszugehen – dessen Kapazitäten sich im gelingenden Fall bilden angesichts der Widerfahrung des Fremden.

Hier setzt Bernhard Waldenfels 'Topographie des Fremden' ein, seine Xenologie, in der sich seine Phänomenologie und die theologische Frage nach

dem Verhältnis zum Nächsten wie zu Gott berühren. Denn wenn der Mensch nicht per se capax Dei ist, gar capax salutis, geht es im Gottesverhältnis, verschärft in der 'Rechtfertigung', um eine Fremderfahrung, zu der der Mensch nicht per se 'fähig' ist, sondern erst fähig *wird* angesichts der (dann besser so zu nennenden) *Wider*fahrung des Fremden. Andernfalls bliebe der Fremde reduziert auf die vorgängige Kapazität des 'Subjekts'. Das ist theologisch wie phänomenologisch zu eng, um beschreiben, bestimmen und verstehen zu können, wie Fremderfahrung soll möglich sein können, ohne nur zur Expansion der Selbsterfahrung zu werden.

Hier von Widerfahrung zu sprechen, deutet etwas an und darauf hin: auf ein (nicht auratisch zu überhöhendes) Ereignis, das dem Verstehen, Erkennen, Anerkennen und Einordnen vorausgeht. Die vieldimensionalen Passivitäten bzw. Affektionen zeigen das an. In philosophischer Tradition würde hier sc. auf das 'Staunen' verwiesen, das jedoch zu schnell in das Register des Logos, der Erkenntnis, führt. Regt sich Begehren oder Attraktion oder Aversion, spielt dieses Ereignis eher im Register von Ethos und Pathos. Meist werden sicher alle drei zugleich berührt werden.

Dabei ist völlig offen, ob dieses widerfahrende Ereignis eine Figur des Mangels oder der Fülle, des Entzugs oder der Präsenz ist, bzw. inwiefern je beides zugleich in welchem Verhältnis gegeben ist. Ein abgründiger Entzug wie der Tod des Anderen oder aber dessen Geburt werden in grundverschiedene Affektionen und Antworten führen. Eben so mehrdimensional ist in liminaler Weise auch das Gottesverhältnis. Wer hier stets eineindeutig von Gott als Liebe ausginge, hätte deren Mitbestimmungen und Kehrseiten invisibilisiert. Luthers theologische Arbeit am Gottesverständnis war hier (in gelegentlich vielleicht übertreibender Weise) vielfältiger, bis in die Abgründe des Zorns und der Verborgenheit hinein.

Wie auch immer man hier bestimmt, eins ist darin unhintergehbar: die Vorgängigkeit der Widerfahrung, die stets vorausgeht und dergegenüber man immer verspätet Logos, Ethos und Pathos bemührt – um darauf zu antworten. Kierkegaards Selbst, das sich zu sich selbst verhält, wäre in dem Sinne zu erweitern: das Selbst ist ein Verhältnis, das sich ursprünglich zu seinen Widerfahrungen verhält und darin erst selbst wird. Es ist ein Verhältnis von Verhältnissen, in denen das 'emergiert', was ex post 'ein Selbst' genannt werden mag. Nur wer im Anfang stets schon die Ordnung unterstellte – etwa einer Schöpfung oder der Natur oder des Kosmos oder die einer 'reinen Vernunft', des Logos oder der Allwissenheit – hätte hier leichtes Spiel, weil im Grunde immer schon klar wäre, wie was geordnet ist, zu ordnen wäre und was die passende Antwort (i.S. einer answer) wäre. Fremdes erscheint nicht nur 'in einer Ordnung', ist daher nicht immer schon 'in Ordnung', ohne dass es darum stets wider die Ordnung oder gar deren Gefährdung wäre. In einer Ordnung, außer ihr, zwischen Ordnungen, wider die eine oder quer zu der an-

deren – die möglichen Verhältnisbestimmungen einer Widerfahrung des Fremden sind so mehrsinnig, dass nicht ex ante zu postulieren ist, wie es einzuordnen wäre.

2. *Apophatik des Fremden*

Aber, so meldet sich der kritische Einwand, erscheint das Fremde 'als solches' oder der Fremde 'als solcher'? Da stockt man schon. Sollte man meinen: *Erscheint* der Fremde, erscheint, ach, der *Fremde* nicht mehr? Als wäre der Fremde wie einst die Seele ein 'je ne sais quoi', das alle Formen sprengt, so wie Schleiermachers Gott der 'Reden über Religion'? Bliebe einem dann letztlich nur das Schweigen, worüber man nicht sprechen kann? Verwandt der befremdlichen *Rede* erscheint der Fremde in der Störung des Gewohnten, Vertrauten und Eigenen. Die Störung der Normalstimmigkeit ist das noch nicht einmal *apophatisches* Phänomen, weil es vor der 'phasis' liegt. 'Was soll man dazu sagen?'

Jedenfalls macht sich hier eine apophatische Störung bemerkbar, eine liminale Aphasie. Wer die gleich übersprünge, hinein in die vielen Worte der Tradition, des Gesagten, der hätte sich vielleicht gerettet, ermächtigt und erleichtert durch Gewohntes. Aber er hätte auch die liminale Störung schon überwältigt, sei es entmächtigt oder übermächtigt, um der möglichst fugenlosen Sagbarkeit willen.

Nur, was sollte es heißen, 'erscheint der Fremde'? Er erscheint im eigenen Wahrnehmungshorizont, auch wenn er ihn überschreitet. Er zeigt sich und wird dabei exponiert dem Blick der Anderen. Denn *der* Fremde (auf den ich mich synekdochisch beschränke) erscheint sc. nicht 'an sich'. Erscheint er, ist er schon 'für uns' gegeben – ohne dass man bereits wüsste, was hier 'für uns' und 'gegeben' bedeuten mag. Darin bleibt auch die Abendmahlsgabe stets der Deutung fähig und bedürftig.

Das Erscheinen des Fremden ist initial die Störung des '*als* dies oder das'. Die Synthesis des 'Als' ist nicht mehr problemlos zuhanden. Insofern ist die Widerfahrung des Fremden eine phänomenologisch formulierte 'Entselbstverständlichung'. Nur ist dies nicht allein eine phänomenologische Methode, sondern eine Urimpression der Phänomenologie, die der Methodisierung vorausgesetzt wird (als ein Ereignis, das nicht gesetzt wird, sondern allenfalls am Ort der Theorie 'als nicht gesetzt vorausgesetzt'). Metaphysisch oder naiv ist auch das nicht zu nennen, denn es bleibt ausgewiesen, was hier warum vorausgesetzt wird: ein Ereignis, das nicht 'gemacht', 'gewollt' oder 'gewusst' wird, bevor oder wenn es einem widerfährt. Wissen, Wollen und Fühlen sind *Antworten* darauf. Darin liegt die Pointe von Bernhard Waldenfels 'Responsorik'. Das Selbst, das sich als Verhältnis verhält,

antwortet, indem es sich verhält zu dem, was ihm widerfährt. Nur ist es nicht immer schon 'es selbst', sondern *wird*, was es geworden sein wird, in diesem Verhalten. Es ist ein 'Selbst im Werden'.

Damit ist allerdings die so vertraute wie geliebte 'Autonomie' prekärer, als in kritischer Tradition gedacht. Auch Autonomie ist allenfalls 'im Werden', eine bestimmte Selbstbestimmung in Antwort auf die Widerfahrnisse, die uns zufallen. Dass wir 'stets mehr unsere Zufälle als unsere Wahl' seien, wie Odo Marquard meinte, kann man als saloppe Formel abtun. Sie ist auch seltsam ungestört von dem Ernst der Fremdheiten, die hier 'nur' in der Formel der Zufälle anklingen. Wenn man indes daran erinnert, dass das 'Zufallen' in der Tradition der deutschen Mystik die Gegebenheitsweise Gottes benannte, wird es schon weniger salopp. Gott kommt einem, wenn er denn käme, stets dazwischen und nicht stets wie gewünscht oder gewollt und gewusst. Dass das nicht nur für Gott gilt – aber im Verhältnis zu ihm darin reflektiert wurde – sondern auch für Glück und Leid, versteht sich, wenn auch nicht leicht.

Das Widerfahren des Fremden kann man einen 'Riss' der Synthesis nennen, in extremis angesichts des 'Todes des Anderen', im Normalfall als Störung des Normalen. Die 'Kohärenz' von Sinn und Synthesis wird hier unterbrochen (weswegen vielleicht Schleiermachers wie Jüngels Metapher für das gelingende Predigtereignis die 'Unterbrechung' war). Daher hilft auch zum Verstehen dessen nicht eine Kohärenzunterstellung oder eine entsprechende semantische Theorie allein. Denn damit würde eine Ordnung unterstellt, die gerade gestört, unterbrochen oder befremdet würde. Allerdings – ist solch eine Störung nicht merklich und schon gar nicht (potentiell) sinnvoll, wenn sie sich nicht an mitlaufender Kohärenz bemerkbar machte. Es geht daher mit der Widerfahrung des Fremden nicht um ein opakes Absolutum, das nicht nur 'legibus solutus' wäre, sondern 'sensis solutus'. Nur müsste die Suche nach Kohärenz (und eine entsprechende Kohärenztheorie) in der Lage sein, solch potentiell signifikanten und relevanten Inkohärenzen noch als in, außer, wider oder zwischen Kohärenzen rekonstruieren und verstehen zu können. Kohärenz ist nicht alles was (sinnvoll) ist, aber alles was ist, wird nur sinnvoll im Zusammenhang mit anderem, in Kohärenzen also? Das vermag über die Semantik hinaus Bernhard Waldenfels Phänomenologie der Ordnungen zu klären: sofern Fremdes widerfährt, gerät es in Spannung mit den Ordnungen, in denen wir leben. Normalerweise wird es dazu ins Verhältnis gesetzt und so ein- oder ausgeordnet, in- oder exkludiert.

'Es gibt' aber möglicherweise auch den Grenzfall, dass ein Ereignis nicht in der vorgängigen Ordnung zu fassen ist, partout nicht, und daher entweder definitiv exkludiert wird – oder aber eine neue Ordnung inauguriert. Der Gekreuzigte zum Beispiel. Dass auch der, diese extreme Befremdung, ex post in alte Ordnungen integriert werden kann oder zumindest von denen her verstanden, ist bekannt. Aber wenn er nicht ein Fall eines falschen oder geschei-

terten Messias, eines bekannten Sühnopfers oder einer längst verheißenen Stellvertretung sein sollte, wären alle diese Rückgriffe auf die Tradition allenfalls Hinweise und Andeutungen dessen, der in diesen 'alten Schläuchen' eben *nicht* in seiner Pointe zu begreifen wäre.

Üblicherweise widerfährt einem nichts Fremdes, ohne das nicht ein Dritter mitpräsent wäre, sei es sozial, synchron oder diachron, sei es in theoreticis in Form von Positionen und Methoden, die eine Figur des Dritten eröffnen, von der aus und auf die hin man sich orientieren kann. Der Dritte gilt sozialphilosophisch als Ausweg aus den Problemen der Fremderfahrung und der Intersubjektivität. Denn durch ihn werde und sei doch immer schon vermittelt oder zumindest vermittelbar, was zwischen ego und alter sich ereigne. Die Sprache ist sc. auch solch eine Figur des Dritten, die in der Tat Vermittlungshorizonte eröffnet, die bei aller Apophatik unvergesslich und gelegentlich glücklicherweise zuhanden sind. Im theoretischen Horizont sind darüber hinaus mehr als genug Dialektik und Triadik vertraut, die bis zur Semiotik und Systemtheorie starke und belastbare Theorien bieten, um das exponierte Problem der Widerfahrung des Fremden zu 'bewältigen'. Würde man bei einer 'one to one' oder gar 'face to face' Konstellation bleiben, zöge man sich schnell den Vorwurf zu, dialogistisch und unterkomplex zu denken. Das so zu sehen und zu sagen, ist sicher möglich. Und wird die Position des Dritten nicht ohnehin bereits in Anspruch genommen, wenn man 'den Fremden' *thematisiert*, also auf reflexive Distanz bringt?

Nur – hätte man damit eine Vermittlungsordnung vorausgesetzt, die alles immer schon und künftig auch zu vermitteln erlaubt. Die prekäre Urimpression träte damit nur als bewältigte in den theoretischen Horizont. Befremden könnte einen dann nichts mehr – und der Horizont der entsprechenden Großtheorie wäre zwar groß und weit, aber doch so distanziert, dass die konkreten Widerfahrungen nur als unterschwelliges Meeresrauschen wahrgenommen werden könnten. Der Preis des Blicks von der Warte einer Großheorie ist daher nicht gering. Denn die Distanz ermangelt des Sinns für die Endlichkeit, die wir sind und die sich zeigt angesichts des Fremden. Das genannte 'Zufallen' vom 'Zufall' an wäre nur noch eine doppelte (oder klüger: multiple) Kontingenz, die funktional die Kommunikation befördert – Brennstoff für die Autopoiese. Anschlussfähigkeit ist alles, Störung, disfunktionale gar, wäre nichts und wäre theoretisch nicht von Belang.

Genau das sieht eine elementar ethisch verfasste Phänomenologie wie die von Levinas ebenso anders wie eine pathisch verfasste, wie die von Waldenfels. Beide Positionen mögen im Lichte von Hegel, Peirce und Luhmann etwas inferior wirken – aber wenn der ethische Ernst, die phänomenologische Genauigkeit und die hermeneutische Arbeit am Verstehen in Anspruch genommen sind, helfen Großtheorien wenig. Ein Denken der Ordnung, dem alles immer schon in Ordnung geht oder aber als wider die Ordnung exkludiert

wird, wäre ein Denken des Ordnungshüters, der den Fremden nur zur Ordnung rufen kann.

3. *Verdopplungen des Anderen: etwas als etwas*

Die Erscheinung des Anderen – ist eine *Verdopplung* dessen. Es ist nicht 'er selbst', an oder für sich. Insofern ist weder 'Gott selbst' noch 'der Andere selbst', wen oder was wir gewärtigen, wenn wir den Anderen wahrnehmen. Erscheint der Andere, so nehmen wir seine Erscheinung wahr, gewärtigen seine Gegebenheit und deren Gegebenheitsweise. So ist die 'xenologische' Grundmetapher des 'Antlitzes' ein Ausdruck für dessen Gegebenheitsweise für die sinnliche Wahrnehmung. Der sinnliche Sinn für den Anderen ist nicht die 'intelektuale Anschauung' oder der 'innere Sinn', sondern die mehrdimensionale Sinnlichkeit.

Die *Medialität* seiner Erscheinung ist in dem Sinne unhintergehbar und manifestiert sich noch in der metaphorischen Ausdruckgestalt des 'Antlitzes'. Dafür gibt es sc. mannigfaltige Alternativen: die fremde Stimme oder das Sichzeigen, die Unterbrechung wie die Gewärtigung. Allen scheint gemeinsam ein besonderer Sinn für die Sinnlichkeit dieses Ereignisses und seines Anspruchscharakters. Der *muss* nicht a limine ethisch verfasst sein, zumal wenn man in Traditionen evangelischer Theologie denkt. Er kann passender liminal pathisch aufgefasst werden, wie es Bernhard Waldenfels mit seiner Auslotung der 'Bruchlinien der Erfahrung' einsichtig macht. Aber ob Pathos, Ethos oder Logos, all diese Antwortregister sind Tönungen und Färbungen der Antwort auf den An-, Zu- oder Einspruch des Anderen, die als Antwort bereits so oder so verfasst sind.

Die hermeneutische Bemerkung bleibt für alle drei Wege der Antwort basal: erscheint der Andere, so erscheint der Andere durchaus – aber in der Verdopplung *als Bild* seiner selbst. *Das* ist anstößig, wenn man strikt metaethisch denkt, wie Levinas. Aber in hermeneutischer, medien- oder bildtheoretischer Perspektive ist diese Differenzierung unvermeidlich – und wirft diverse Folgefragen auf. Ist dann der wahrgenommene Andere nur noch die eigene Wahrnehmung, die Imagination des Anderen nur noch eigene Imagination – kurzum: wird der Andere damit nicht supplementiert durch mediale Wiedergänger? Die Kritik der kritischen Tradition, den Anderen nur nach Maßgabe der Kapazität des Eigenen in den Blick nehmen zu können, wiederholte sich dann.

Daher ist zunächst zu klären, was es heißen kann, dass *etwas als etwas* erscheint. Die Problematik der Verdopplung des Anderen gründet in der Mehrdeutigkeit des 'Als': etwas[1] erscheint als etwas[2] – aber *wie*? Die Differenz der beiden 'etwas' fasst Bernhard Waldenfels als Was und Wie: das etwas[1] er-

scheint auf bestimmte Weise, so oder so. Daher ist das Wie (also das etwas^{2}) noch einmal zu differenzieren in das 'Wie des Gemeintseins' (von ihm 'intentional' genannt) und das 'Wie der Gegebenheit (von ihm 'intuitiv' genannt).

Etwas^{1} als etwas^{2} differenziert sich in etwas^{2a} und etwas ^{2b}: gemeint und gegeben, wie intentional und intuitiv. Etwas^{1} als etwas^{2} provoziert so eine Differenzierung des 'als'. Denn diese Reflexionsformel 'etwas als etwas' (die semiotisch sc. noch zu erweitern und differenzieren wäre in 'für wen' etc.) ist so generell, dass in dem 'Als' diverse und sehr unterschiedliche Weisen der Synthesis zusammengefasst werden. Vertraut ist, dass dieses Als im Sinne der bestimmenden oder des reflektierenden Urteils (der Kritik der Urteilskraft) unterschieden werden kann. Im Sinne von Peirce kann man weiter das Als in ein deduktives, induktives oder abduktives unterscheiden.

Signifikativ ist das Differenzverhältnis von etwas^{1} und etwas^{2}, wenn es unter dem Aspekt des 'Wie des Gemeintseins' begriffen wird, so Waldenfels.[1] Ob indes das 'Gemeintsein' passend ist für die 'intentionale Wie', erscheint fraglich. Denn damit scheint eine vorkritische Intentionalhermeneutik vorausgesetzt zu sein, als könnte oder wollte man herausfinden, was 'eigentlich gemeint' war'. Und dieses Modell ist bei Waldenfels sc. *nicht* unterstellt. Es reicht und ist unmissverständlicher von einem *intentionalen* Wie zu sprechen, sofern hier die Intentionalität des 'Bewusstseins von x' fokussiert wird. Dann allerdings würde das intentionale Bewusstsein als Voraussetzung unterstellt, was im Blick auf die Erscheinung von etwas^{1} als etwas^{2} unselbstverständlich ist. Diese basale Formel für Phänomenalität an die transzendentaltheoretische Kondition intentionalen Bewusstseins zu binden, wäre eine Engführung, die bei Waldenfels sonst auch nicht vorliegt und daher auch hier nicht passen kann.

Daher ist es ratsamer, weil sparsamer, schlicht von einem *signifikativen* Wie zu sprechen und sich damit auf das zu beschränken, was dann fokussiert wird: die (selbst zu verdoppelnde) Frage nach Sinn und Bedeutung des etwas^{1}. Das wäre die klassische Frage im Register des 'Logos', des Wissens und Bedeutens. Die hermeneutische Version dessen ist die schlichte Frage angesichts von etwas^{1}, was 'soll' das bedeuten, schlichter noch: was kann das bedeuten oder was bedeutet das? Die Frage nach der Bedeutung provoziert responsorische Deutung. Geht man durch die Berge und sieht überall Steine herumliegen, aber einer ist zwischen allen auffällig, bleibt das Auge daran hängen. Bei näherem Hinsehen zeigt sich, dass der 'aufrecht' steht, wie hingestellt. Wenn er auch noch etwas befestigt wirkt durch darum herum gruppierte Steine, bildet sich die Überzeugung, der sei bewusst so gestellt und damit eine Markierung – warum und wofür auch immer. 'War da wer' oder liegt

[1] B. Waldenfels, Sinne und Künste im Wechselspiel. Modi ästhetischer Erfahrung, Frankfurt a.M: 2010, 42.

da gar jemand begraben? Ist das eine elementar ästhetische Markierung oder eine gar kultische? Das bleibt unklar, aber man fragt sich nach der Bedeutung dessen.

Die Antwort kann verschiedene Wege der Deutung gehen, die sich als differente Formen des 'Als' bestimmen lassen, d.h. als differente Synthesisformen. Nächstliegend ist es, etwas[1] unter einen *Begriff* zu subsumieren oder unter eine Regel. Das wäre ein *bestimmendes* Urteil, das in der Identifizierung und Bestimmung durch einen Begriff zu bestimmen ist. Das Als wäre ein *begriffliches Als*. Auf dem Tisch des Markthändlers erscheinen runde Dinger, die bei näherem Hinsehen aussehen wie Äpfel und daher als Äpfel bestimmt werden. Diese porphyrianische Synthesis kommt bekanntlich am Individuum oder Exemplar an ihre Grenze. Wer einen ganz bestimmten Apfel will, muss daher (sofern die keine Namen tragen) auf den gewünschten zeigen. Das wäre eine deiktische Synthesis, um das einzelne zu bestimmen. Dieses Grenzphänomen wird auch in ästhetischen Kontexten wiederkehren, wenn auch gewandelt.

Dem begrifflichen Als korrespondiert ein anderes, das *metaphorische Als*. Wer zum Beispiel auf der Patene beim Austeilen des Abendmahls unter den vielen 'essbaren Bildern' eine zerbrochene Hostie liegen sieht, die aussieht 'wie ein Halbmond' – könnte irritiert sein. Sie 'ist' sc. kein Halbmond, schon gar nicht in symbolischer Prägnanz, sondern könnte dem Blick so erscheinen. Dann wird nicht etwas unter etwas subsumiert, sondern es entsteht eine Spannung. Der übliche Fall dieser Spannung, Ricoeurs 'twist' oder 'Diskordanz', ist auch noch ein Bedeutungsphänomen, im Register der Semantik also. Etwas 'durch etwas anderes' zu bestimmen oder darzustellen, etwa den Papst als Fuchs.

Beiden 'Als', dem begrifflichen wie dem metaphorischen, ist gemeinsam, im Horizont des großen *hermeneutischen Als* verständlich zu sein. Wir finden uns immer schon in Bedeutungszusammenhängen vor, ausgelegt auslegend und in Vor- wie Selbstverständnisse verstrickt. Cassirers Begriff dafür wäre die immer schon vorfindliche Kultur der Synthesis von Sinnlichkeit und Sinn. Ricoeur spräche von der Präfiguration und der Erzählbarkeit des Handelns, in dem wir leben. 'In den Netzen der Lebenswelt' ist immer schon Zusammenhang präsent und wirksam, so das eines im Zusammenhang mit anderem erscheint und dadurch ein Netz, Gewebe, Geflecht von Bedeutung vorhanden ist, das dem Verstehen zuhanden sein kann. Das ist glücklicherweise oft 'der Fall' und daher sind wir nicht nur in Geschichten verstrückt, sondern auch in Netzen aufgefangen, auch wenn das manchmal als 'gefangen' erscheinen mag. Das hermeneutische Als ist daher ambivalent: ein Bild hält uns gefangen oder aber geborgen, es kann uns führen wie verführen, verstocken oder befreien. Diese Ambivalenz der Ausgelegheit unseres 'Daseins' oder unserer Lebenswelt trägt und verstellt möglicherweise zugleich.

4. *Chiasmus: der Andere als Bild – das Bild als Anderer*

Von dem begrifflichen, dem metaphorischen und dem hermeneutischen Als ist zu unterscheiden, was im Anschluss an Bernhard Waldenfels *visuelles, bildliches und piktoriales Als* zu nennen wäre.[2] Etwas erscheint oder zeigt sich als etwas *visuell*. Die Visualität, näher bestimmt in der *bildlichen* Visualität (und noch näher in der des ästhetisch anspruchsvollen Bildes der pictura), lässt etwas als etwas *visuell* erscheinen – *in* etwas: im Bild als Bild. Hier meldet sich ein Differenzierungsbedarf, dem nicht weniger differenziert nachzukommen wäre als im Blick auf Wort, Satz und Text, Rede und Schrift: als was etwas *worin* etwas erscheint, ist in den Registern der Visualität (und deren Kreuzungen mit Schrift und Sprache in Schrift- und Sprachbildlichkeit) von einer Komplexität – die ganz erheblich reduziert wird, wenn man sich auf ein (dreigliedriges) Als in den visuellen Registern beschränkt. Visualität, Bildichkeit und ästhetisch anspruchsvolle Bildgestalt sind drei Formen des (inklusiv verstandenen) *ikonischen Als*, die von eigener Prägnanz und Sinnlichkeit des Sinns sind. Wenn etwas als etwas ikonisch erscheint – zeigt es sich z.B. schlicht visuell: vor Augen.

Wird Gott *sichtbar*, sei es in Rauch und Feuer, strittig im goldenen Kalb oder im brennenden Dornbusch, in seiner Schöpfung oder doch allein in Christus, vielleicht in seiner 'vera icon' oder dem Kruzifix bis zur Hostie – tritt er in visueller Verdopplung auf, bis zur infiniten Pluralisierung möglicher Sichtbarkeiten. 'Alles voller Götter' hätte Thales eingewandt, und eben so ist die Visualität Gottes sicher nicht zu begreifen. Wenn, dann wird die Sinnlichkeit sinnvoll markiert werden, um bei aller semantischen Fülle der visuellen Präsenz noch Unterschiede zu machen und wahrnehmbar werden zu lassen.

Dem Anderen (in seiner Präzisierung als Fremdem) ergeht es nicht anders als Gott. Auch der Andere erscheint, wenn er erscheint, in der Differenz des visuellen Als. Levinas Alterologie ist zwar so anikonisch, wie es in jüdischer Tradition zu erwarten ist. Kein Bild Gottes, kein Bild des Anderen soll die 'immediate' Inanspruchnahme spannen und weiten – und fallibel werden lassen. Wenn der Andere sichtbar wird (oder wahrnehmbar), kurz, wenn er auch noch so entzogen gegeben ist, *zeigt* er sich, und sei es im Entzug. So ist es stets das *Bild* des Andren, das uns in Anspruch nimmt, wie unbedingt auch immer.

[2] In dem Sinne wäre auch von einem auditiven, taktilen, haptischen, olfaktorischen oder degustatorischen Als zu sprechen, nicht nur im Blick auf Gott, der ingustabiliter gustatur, wie Cusanus meinte. Der Sinn der Sinnlichkeit entfaltet je seinen Eigensinn und ist darin präprädikativ synthetisch.

Die ominöse 'Geiselschaft' heißt: ein Bild hält uns gefangen, nimmt uns in Anspruch und bindet uns in der Verantwortung vor ihm. Levinas', der im Blick auf Bilder ja in jüdischer Tradition recht zurückhaltend war, wurde von der Urimpression geleitet, angesichts des Anderen unbedingt in Verantwortung genommen zu sein. Die anstößige Metapher der 'Geisel' hält das unvergesslich und befremdlich in Erinnerung. Wir *sind* stets schon Gefangene des Anspruchs des Anderen.

Sollte das etwa auch für Bilder gelten? Geht die Deutungsmacht eines Bildes soweit, dass wir von ihm in Anspruch genommen werden, ohne es gewählt und gewollt zu haben? Im Herrscherbild wie im Totenporträt, auch in Ikonen und Heiligenbildern, im 'wahren Porträt Christi' trifft der frontale, achsensymmetrische Blick trifft den , ohne dass er das gewählt oder gewollt hätte (nimmt ihn in Anspruch, auch gefangen?). Und der Blick ruht auf mir, wohin auch immer ich gehe oder ausweiche. Er fordert – auf zur Verehrung? Nimmt gefangen? Hält geborgen? Oder er macht den Betrachter zum Teil des Bildgeschehens (zieht ihn an und hinein)?

Levinas Pointe ändert dann ihren Sinn und ihre Sinnlichkeit: es geht um ein *anderes Bild des Anderen*. Denn die Exposition in der Sichtbarkeit, exemplarisch die des Bildes als Bild, ist auch ein Ausgesetztsein an das Missverstehen, den Hohn und Spott bis zur Zerstörung des Bildes bzw. Bildkörpers. Insofern ist die Deutungsmacht des Bildes eine schwache Macht – die nicht übermächtigt, sondern angreifbar und verletzbar bleibt. Ein Bild kann sich nicht wehren gegen den Blick, die Hand oder den Gang der Zeit. Nur – umgekehrt wird ein gesehenes Bild immer gesehen worden sein. Was prägnant ins Auge fällt, bleibt dort unvergesslich präsent. Der Anspruch des Bildes ist darin unbedingt: es beansprucht Aufmerksamkeit, Hinsehen und darin die Öffnung der Augen – mit der Folge, 'vor einem Bild' in der Verantwortung des Blicks zu stehen und nicht nicht antworten zu können, wie auch immer. Der Anspruch des Bildes kreuzt sich so mit dem Anspruch des Anderen, der in der Sichtbarkeit sichtbar erscheint, unvermeidlich in der Verdopplung des ikonischen Als.

Diese mediale, ästhetische oder ikonische Verfassung des Anderen wird von Bernhard Waldenfels Xenologie bedacht und weitergeführt – auf dem Umweg der bildtheoretischen Reflexion. Dafür ist der Band 'Sinne und Künste im Wechselspiel. Modi ästhetischer Erfahrung' einschlägig: "Dreh und Angelpunkt dieser Bildkonzeption ist das winzige Als, das weder dem intentionalen Akte des Bildherstellers oder Bildbetrachters noch dem Bildgehalt zugerechnet werden kann. Das Als markiert den Auftritt des Bildes als Bild; ohne dieses Als gäbe es weder Bildgehalte noch Bildintentionen, noch gäbe es ein spezifisches Bildverstehen, das dem Verstehen des Bildes als einem bildhaften Zeichen vorausgeht … Das phänomenologische und hermeneutische Als, das uns bei Husserl und Heidegger im Rahmen der Intentionalität und

des praktischen Verstehens begegnet, ist also zu ergänzen durch ein spezifisch ikonisches bzw. pikturales Als, sobald wir die Bildsphäre betreten“[3]

Diese bildtheoretische Differenz Waldenfels' ist in analoger Weise im Blick auf den Anderen als Anderen gültig. *Zeigt* sich der Andere, wird er wahrnehmbar in einer Differenz, die ihn verdoppelt: *der Andere erscheint als Anderer in seiner Sichtbarkeit*. Das kann auch weiter gefasst werden: der Andere erscheint in seiner Wahrnehmbarkeit, in seiner Präsenz oder noch in seinem Entzug. Damit wird die Metaphorik des Antlitzes komplizierter, als es gelegentlich erscheint, wenn an die unmittelbare (nicht notwendigerweise visuelle) Gegebenheit des Anderen appelliert wird, an die Urimpression einer Unmittelbarkeit. Denn noch die ist nicht ohne diese Verdopplung 'gegeben'. Soll das nicht im Spuk von Doppelgängern enden oder aber in der Beschwörung einer unmittelbaren Präsenz – ist die Brechung und der Entzug in dieser visuellen Verdoppelung zu notieren.

So ist noch Levinas' Gott in einer merklichen Verdopplung präsent in seinem *Entzug*: "Gott, der sein Antlitz verhüllt“[4] – ist ein subtil sublimiert präsenter und wahrnehmbarer Gott. In aller Apophatik bleibt ein merklicher Rest, in der sich eine Differenz des Als manifestiert: "Unbekannter Gott, der nicht Fleisch annimmt und sich keiner Leugnung durch den Atheismus aussetzt!“[5] Selbstredend wird Levinas die Bildlichkeit dieser Präsenz im Entzug für 'konvenient' halten, auch nicht die Visualität in aller sublimierung. Dafür ist symptomatisch sein Verweis auf die Form des Rechts: "daß … die Menschenrechte einen Schnittpunkt bilden, an dem Gott ins Denken einfällt, an dem die Vorstellung der Transzendenz auf einmal nicht mehr rein negativ zu verstehen ist und wo das in unseren Unterhaltungen so inflationär gebrauchte Wort 'Jenseits' anhand des Antlitzes des Anderen positiv gedacht werden kann …“[6]. Wollte man das aufnehmen – würde man doch wieder in einer Bildfrage (am Ort des Rechts) enden: in der Frage des Menschenbildes.

5. *Chiasmus im Menschenbild*

Der Mensch lebt nolens volens *zwischen* Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit. *Je mehr Sichtbarkeit, desto mehr Sein,* ist die eine Intuition. Aber wem die Sichtbarkeit unbehaglich wird, der wird die *Unsichtbarkeit als menschlichen Rückzugsraum* wahrnehmen. Die Höhlen des Daseins sind so behaglich, weil man nicht ständig dem Blick der Anderen exponiert ist. "Wenn man einander von

[3] Waldenfels, Sinne und Künste im Wechselspiel, 44f.
[4] E. Levinas, Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum, Frankfurt a.M. 1992, 110.
[5] Levinas, Zwischen Uns. Versuche über das Denken an den Anderen, München 1991, 190, vgl. 213f.
[6] Levinas, Zwischen uns, 256.

Angesicht zu Angesicht sieht, so ist man Sehender und Gesehener in einem. Insofern hat dabei das Moment der Passivität den Vorrang, als in diesem Falle das Sehen vom Gesehenwerden oder aber auch vom Nichtgesehenwerden bestimmt ist. Das Hinüberspielen von der Aktivität der Handlung in die Passivität des Widerfahrnisses wird auch an dem Ineinander von Aussehen und Ansehen deutlich“ [7], bemerkte Gerhard Ebeling. Diese Passivität des *Gesehenwerdens* – ist ambivalent. Vor den Augen Gottes, ist gesehen zu werden im Zweifel tröstlich. Im Auge des Gesetzes kann das schon anders sein. Und vor den Augen aller Welt?

Der Mensch ist sichtbar. So lautet der Hauptsatz von Hans Blumenbergs Anthropologie, der ‘Beschreibung des Menschen’. Denn die Sichtbarkeit des Menschen ist die Bedingung für seine Beschreibbarkeit. Weil er sichtbar ist, kann er wahrgenommen werden. Und er kann wahrnehmen, dass er wahrgenommen wird. Das ganze Spiel der Kultur, die Interferenzen von Selbst- und Fremdwahrnehmung gäbe es nicht für unsichtbare Menschen.

Die Sichtbarkeit des Menschen bedeutet auch seine *Exposition*. Wie ein ausgestelltes Bild ist er vor aller Augen, potentiell zumindest. Und das ist eine ambivalente Situation. Denn sie ist unkomfortabel, gelegentlich unbehaglich und manchmal auch gefährlich. Bilder kennen Attentate, Menschen auch. Sichtbarkeit heißt Verletzbarkeit. Und dennoch: seltsamerweise sucht manch einer die Sichtbarkeit bis in die Sucht der Selbstdarstellung hinein. Andere meiden sie. Und das ist verständlich. Denn derart exponiert zu sein, ist heikel, wenn nicht sogar gefährlich. Wie gefährlich zeigt der Personenschutz. Nur hilft der nie und nimmer gegen die Sinnenfälligkeit des Leibkörpers der Person. Der Papst mag noch so gesichert gezeigt werden im Papamobil – er bleibt doch sichtbar. Das ist ja der Sinn der Sache. Vor aller Augen ist er dem Blick der Anderen exponiert. Er zeigt damit, was er ist und hat. Er repräsentiert angeblich die Einheit der Christen. Und das ist nicht gut so. Denn es verspricht und suggeriert, diese Einheit sei sichtbar, gar in einer Amtsperson.

Zum Menschenbild gilt daher, die *Undurchsichtigkeit wahrt das Unsichtbare des Menschen*. Traditionell dafür steht die Seele als Grundmetapher der Individualität. Daher würde ich die Individualität auch nur ungern über die Materie als principium individuationis bestimmen, denn dann wird sie leicht zum Gegenstand von Körperdesign-Techniken als Individualitätskonstruktion. Der Mensch mag sichtbar sein und das auch noch steigern wollen, televisionär, medizinisch, neurotechnologisch oder genetisch bis in die moderne ‘Sicherheitstechnik’ der allgegenwärtigen Überwachung. Aber der Mensch ist glücklicherweise nie und nimmer *durchsichtig* – wie ein Glas, klares Wasser oder die Luft oder luftige Geister. Und die Wahrung dieser Undurchsichtigkeit hat etwas mit seiner Würde zu tun.

---

[7] G. Ebeling, Dogmatik des christlichen Glaubens, Tübingen ^{3}1987, I, 350

Das Opake des Menschen ist seine Leibhaftigkeit, die als unantastbar geschützt ist. Aber sie macht ihn auch sichtbar. Und das verträgt sich schlecht mit dem Begehren nach 'Transparenz' und 'Durchsichtigkeit'. Die unsichtbare Reflexion des Denkens mag auf Transparenz zielen. Die Reflexion der Humanwissenschaften, vor allem von Humanmedizin und -biologie, mögen auf möglichst vollständige Transparenz des Körpers zielen. Die Überwachungstechniken im Namen der Sicherheit mögen auf möglichst vollständige Transparenz der Lebensführung möglichst aller zielen. Aber all diese Sichtbarkeitstechniken ergeben maximal eine Transparenz des Körpers, seiner Biologie und seiner Bewegungen im öffentlichen Raum. Es ist nicht die Durchsichtigkeit des Leibkörpers, in dem wir leben. Der bleibt opak, so durchsichtig auch seine Funktionen für den medizinischen Blick sein mögen. Und das ist gut so. Denn wäre der Leibkörper nicht mehr opak – er wäre von engelsgleicher oder dämonischer Luftigkeit. Das Opake daran ist auch ein Schutz gegen allzu weit gehende Durchsichtigkeit. Gleiches gilt für das Dunkel im Kopf. Wäre darin alles aufgeklärt, wäre das am Ende gar mit Hirnscannern alles jederzeit sichtbar zu machen – könnte man nicht mehr Singen 'Die Gedanken sind frei'. Es gibt auch eine Gnade der Unsichtbarkeit – gegenüber dem Gesetz der Sichtbarkeit und der bedrängenden Sichtbarkeitssucht.

Daher ist das *Bedürfnis nach dem Opaken* auch größer, als dass es durch den undurchsichtigen Leib befriedigt werden könnte. Die Haut allein verdeckt nicht genug. Denn nackt wären wir erheblich exponierter und verletzlicher, als uns lieb sein kann. Das Begehren nach gesteigerter Unsichtbarkeit schafft die lebensweltlichen Schutzwälle des Daseins von 'Heim und Herd' bis in die sozialen Maskenspiele, die soziale Rollen als Masken. Aber am offensichtlichsten und nächstliegenden ist es die Kleidung, die den Anderen die gnädige Unsichtbarkeit des Darunter gewährt – und einem selbst entsprechendes vor den Augen der Anderen. Unsichtbare Kleider sind nur selten der königliche Gipfel der Mode, sondern meist einigermaßen untragbar. Auch wenn manche Kleider im Grenzwert zu dieser Unsichtbarkeit neigen, werden sie dadurch nicht tragbarer, zumindest nicht vor Augen der meisten. Auch wenn das Begehren immer Enthüllung will, Entkleidung in diesem Falle, gilt das doch nur für die Fälle derer, die sich sehen lassen wollen und manchmal auch können. Die Ausnahme bestätigt die Regel der erfreulichen Unsichtbarkeit des Leibkörpers.

Es gibt nicht nur eine *Sichtbarkeitssucht* und die Eskalationen der Sichtbarkeit, es gibt auch die entsprechende *Unsichtbarkeitslust* und deren Steigerung. Von Mode bis zu Immobilien, von Avataren bis zum Inkognito: all diese Masken und Gehäuse bieten Schutz vor der unangenehmen Sichtbarkeit. Gesehenwerden mag manchen eine Lust sein, wenn man meint, sich entsprechend präsentieren zu können. In der Regel aber ist die Exposition vor aller Augen unheimlich. Wer wollte schon, dass einem jedermann ins Fenster

schauen kann oder bei der Arbeit über den Rücken, gar beim Denken ins Hirn?

Der Mensch ist glücklicherweise auch unsichtbar. Denn seine 'Oberfläche', sein Leibkörper, ist einerseits die Bedingung seiner Sichtbarkeit, andererseits eine Bedingung seiner Unsichtbarkeit. So sehr sich der Mensch zeigt in seinem Körper, so bleibt unter dieser Oberfläche doch vieles unsichtbar. Das wissen Internisten ebenso wie Neurowissenschaftler. Aber nicht nur die. Was unsichtbar ist am Menschen ist alles am Körper, was nicht 'oberflächlich' ist. Sein Innen im Unterschied zum Außen. Und das ist nicht das Geringste. Die Befindlichkeiten spielen dort wie die Emotionen und Gedanken. Nicht nur dort, aber ohne ein Innen hätte der Mensch kein Außen. Wenn er sein Innerstes nach außen kehrt – ist das eben eine Metapher für die Darstellung dessen, was er ist, sein will oder zu sein begehrt. Das Außen des Menschen kann ihm zur Darstellung dienen.

Weder sein Innen noch sein Innerstes hingegen werden dabei zur Oberfläche. Das zeigt nicht zuletzt die Vergeblichkeit einer 'Physiognomik'. Als könnte man an Mimik und Gestik eines Menschen seinen Charakter erkennen. Man sieht viel daran, wie sich der Mensch gibt und befinden mag. Zwischen Unsichtbarkeit der 'Seele' und der Sichtbarkeit der 'Affekte' spielt das Leben des Menschen. Denn die Affekte sind nolens oder volens Ausdruck der Gestimmtheit und Befindlichkeit. Aber die Metapher, man könnte ins Innerste schauen, wenn man ihm ins Gesicht und in die Augen schaut – ist hyperbolisch.

Das gilt nicht nur für die Fremdwahrnehmung. Auch in der privilegierten Selbstwahrnehmung ist dem Menschen vieles unsichtbar. Wer hätte je seinen eigenen Rücken gesehen. Selbst im Spiegel sieht man ja nicht sich selbst, sondern nur sein Spiegelbild. Das 'Appräsente', die unsichtbare Kehrseite, ist dem Blick entzogen. Daher ist der Rücken auch besonders ungesichert. Fällt einem etwas in den Rücken – trifft es einen am wehr- und schutzlosesten Ort. Das macht es so unbehaglich, wenn einem eine Reihe anderer im Rücken sitzen. Sie sehen mehr als man selber, und sie sitzen einem irgendwie 'im Nacken'. Sitzordnungen sind auch Sichtbarkeitsordnungen. Kultur lebt davon, dass einiges unsichtbar ist und bleibt. Andernfalls lebten wir wie die Laborratten unter ständiger Beobachtung. An der Universität ist das so leicht nachvollziehbar wie im Pfarrhaus: wer ständig auf das zeigen muss, was er tut, oder wer ständig unter Beobachtung stünde, der lebte unter beunruhigend ungnädigen Bedingungen. Zuviel Sichtbarkeit ist inhuman.

Dafür spricht auch – *die Unsichtbarkeit der Seele.* Denn sie ist der Inbegriff der Unsichtbarkeit des Menschen. Daher ist es auch so vergeblich, sie 'sehen' zu wollen – und so tragikomisch, wenn man meint, sei sie nicht, weil sie nicht zu sehen sei. In dieser Entzogenheit der Sichtbarkeitsgelüste gegenüber ist und bleibt sie das Refugium der Menschlichkeit des Menschen. Wenn das

Opake das Refugium des Menschlichen im Menschen ist (und im menschlichen Zusammenleben) – wird eine Ambivalenz von Bildern merklich: sind sie das mächtigste aller Medien, um noch das Innerste und Geheimste offen zu zeigen? Luther meinte: "homo est manifestus, deus autem invisibilis" (WA 3, 302). Das ist chiastisch etwas näher zu verschränken. So wie Gott in Christus sichtbar wurde, bleibt der Mensch in Christo unsichtbar. Und nicht nur dort. Denn die Seele an ihm bleibt das Unsichtbare – auch wenn es sich so oder so zeigt. Sollte es dies gewesen sein, was Levinas meinte, als er vom Antlitz sprach: die Seele? Jedenfalls wäre auch die einem Bild nicht ohne weiteres abzusprechen. Sicher gibt es seelenlose Bilder, aber wer mit jedem Bild seelenlos umginge, hätte deren Anspruch verkannt.

6. *Vergebung – im Lichte eines anderen Bildes des Anderen*

"'Was tun Sie', wurde Herr K. gefragt, 'wenn Sie einen Menschen lieben?' 'Ich mache einen Entwurf von ihm', sagte Herr K., 'und sorge, daß er ihm ähnlich wird.' 'Wer? Der Entwurf?' 'Nein', sagte Herr K., 'der Mensch.'"[8] Dagegen richtete sich Max Frisch mit der 'Moral' von der Geschicht" im Roman Stiller: Du sollst Dir kein Bildnis machen, vom anderen Menschen. Denn das sei lieblos und Verrat.

- Ob das stimmt, ob das notwendigerweise so ist? Max Frischs ceterum censeo 'Du sollst Dir kein Bildnis machen' vom anderen Menschen, unterstellt, damit werde der andere festgelegt und zum Gegenstand eigener Manipulation: man suche eben, ihn dem Bild gleich zu machen. Das ist ein allzu plausibler Kurzschluss. Vorstellungen *können* so wirken, aber das hängt nicht am Bild, sondern am Verwender: wie man das Bild gebraucht, ob als enges Gehäuse und Gesetz, dem sich er Andere fügen muss. Und ist er nicht willig, so braucht es Gewalt. Aber Bilder können auch anders wirken und gebraucht werden: Wenn einem einer Übles angetan hat, wird in Fragen nach Vergebung ein Bild benötigt: ein Bild des Schuldigen, das ihn *anders* sehen lässt, das ihm künftige Möglichkeiten zubilligt und eröffnet, anders zu werden.

Kurz: es gibt verengende und erweiternde Bilder, und wie von ihnen Gebrauch gemacht wird liegt in der Verantwortung der Verwender. Ein allzu enges Bild vom anderen Menschen *macht unsichtbar*, was er denn 'an und für sich' ist, vor allem 'was er noch alles sein könnte'. Solch eine Verengung *invisibilisiert* andere Möglichkeiten und diejenigen Wirklichkeiten, die übersehen werden. Aber weitende, horizonteröffnende Bilder machen sichtbar, was noch gar nicht wirklich ist, sondern eine künftige Möglichkeit des ande-

[8] B. Brecht, Geschichten vom Herrn Keuner, Frankfurt a.M. 1971, 33 (GBA 18, 24; Werkausgabe, 20 Bde., Frankfurt a.M. 1967, 20, 168f).

ren Menschen. Wer im Anderen aber *nur* das mögliche Gute sieht – läuft aber wiederum Gefahr, im Lichte dieser Vorstellung die Abgründe und üblen Seiten des anderen zu übersehen.

Max Frischs heiliger Eifer gegen das Bild als liebloser Verrat am anderen Menschen war ein Beispiel für die Bestreitung *des Bildes*. Bildpraktiken können lieblos und verräterisch sein – allerdings auch gnädig und horizonteröffnend. Vergebung etwa zehrt von einem *anderen* Bild des Anderen. 'Tu vaux mieux que tes actes' lässt sich nicht sagen, ohne den gewagten Vorgriff auf ein Anderssehen des Anderen – auf ein Bild des Anderen als des *kommenden* Anderen.

Etica & Politica / Ethics & Politics, XIII, 2011, 1, pp. 248-257

A qui s'adressent les requêtes qui nous touchent ? Appel des choses et urgence écologique

Michel Vanni
Lausanne
michelvanni@hotmail.com

ABSTRACT
In this paper, I would like to retrace the way in which Waldenfels works on the distinction between things and humans. Through the responsive point of view, this relation is marked by a radical ambivalence, and the attribution of identities can only happen during the responding process itself, not before. This leads to a practical kind of uncertainty that underlies every cultural categorization. In the second part of my paper, I would like to show the implications of this theory for ecological questions. I aim to suggest that the responsive point of view allows us to consider a form of community, not made of specified beings with different qualities, but of responding parts of the same responsive and "pathic" event. What we share with things and with nature is the necessity to respond to some emergencies that bind us together in the same practical situation.

KEYWORDS
Alienness, ecology, pathos, response.

1. Le développement de la théorie de la responsivité chez Bernhard Waldenfels a connu plusieurs étapes. Si l'on peut considérer à bon droit que l'ouvrage *Antwortregister* a constitué une première formulation générale et cohérente de cette théorie, un nouveau cap important a été passé avec *Bruchlinien der Erfahrung*, paru en 2002. Waldenfels y reprend la polarité entre requête (Anspruch) et réponse (Antwort), mais cette fois en accentuant fortement la dimension *pathique* de la requête, et en insistant sur sa puissance d'*appel*: "L'appel (*Der Appel*) renvoie à ce que j'ai dans *Antwortregister* opposé en tant que requête (*Anspruch*) au répondre. Cependant, je souligne bien plus fortement maintenant le caractère pathique du mouvement responsif, de même que le poids propre de ce qui nous touche et nous mobilise." (98)[1]

Or une des questions que se pose Waldenfels, dans une des sections centrales de son ouvrage, porte sur la différence qu'il est possible de formuler entre un appel qui s'adresse explicitement à une personne, à moi ou à nous, et un pur accident matériel, neutre, qui n'implique aucune adresse particulière même s'il est susceptible de me pousser à réagir de telle ou telle manière. Plus loin, c'est la possibilité même d'une différence entre choses et humains qui est ici mise en

[1] Sauf mention plus précise, toutes les indications de pages se réfèrent à *Bruchlinien der Erfahrung* (Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2002). La traduction est de mon fait.

question: "Il y va ici de la différence entre un *quelque chose* et un *quelqu'un*, et cette différence est importante pour tout ce qui nous arrive, pour l'exigence que cela nous pose et pour la réponse que nous y apportons." (ibid.)

J'aimerais dans ces quelques pages reprendre à mon compte l'interrogation de Waldenfels sur l'adressage des requêtes et des appels, afin de montrer l'ambivalence irréductible qui subsiste au fond de chaque événement qui nous frappe: ambivalence entre une requête adressée et un choc neutre. Je tenterai pour conclure de mesurer la portée pratique de cette ambivalence, à l'horizon d'une pensée de l'environnement et de l'urgence écologique qui nous atteint aujourd'hui.

2. Reprenons tout d'abord la structure de base du phénomène responsif: entre l'événement qui nous atteint (*Widerfahrnis*) et la réponse que nous lui donnons se joue toute une dimension de *requête* ou *d'appel* qui caractérise toute action pratique pour Waldenfels, selon des registres variés. Il s'agit là d'un phénomène de genèse qu'il faut d'abord penser pour lui-même, en dehors de tout cadre préétabli. Cela signifie que les différentes instances engagées dans ce phénomène ne doivent pas être présupposées ou construites au préalable. Ainsi, on ne peut postuler un Je déjà constitué, auquel surviendrait sur la ligne du temps un événement extérieur – également déterminé pour lui-même – qui viendrait le frapper, un Je qui donnerait ensuite une réponse précise, plus ou moins adéquate à la situation de départ. Partir de la réponse, ou de l'événement responsif, cela signifie au contraire poser comme seul préalable ce même événement responsif et rien d'autre, sans le soumettre a priori à une vision de surplomb qui en distinguerait abstraitement les éléments. Or, si c'est l'événement d'être atteint et de répondre à cette atteinte qui est premier, je ne peux savoir a priori si c'est un humain qui s'adresse à moi, nominalement si l'on peut dire, ou si c'est un phénomène naturel qui me touche sans me viser explicitement. Or pourtant, une telle différence doit pouvoir être posée à un moment ou à un autre, sous peine de niveler toutes les déterminations dans une neutralité confuse. Tel est le dilemme: "Si nous ne faisons pas cette différence, le danger nous menace de sombrer dans une mer de passivité, et pourtant nous méconnaissons le caractère spécifique de ce qui nous arrive (*Widerfahrnis*) si nous prétendons nous sauver en nous raccrochant à des distinctions fixes, et si nous présupposons des différences telles que celle entre chose et personne." (Ibid.)

On comprend ici que la différence en question appartient intrinsèquement à l'événement. Dans la plupart des cas, il est en effet d'emblée évident pour moi – qui suis atteint ou affecté – que j'ai affaire à quelqu'un et non pas à quelque chose, ou vice-versa, et donc que ma réponse se modalisera en fonction de cette différence. Par ailleurs, si aucune différence n'est faite sur le moment même de l'affect, cela reviendrait alors selon Waldenfels à poser une sorte de philosophie occasionnaliste, dans laquelle nous aurions affaire à de simples chocs neutres, à

l'occasion desquels se produirait arbitrairement la genèse de toutes nos constellations de sens. "D'un pur Pathos on ne pourrait rien apprendre. S'il n'y avait aucun rapport entre la chaleur que je ressens et le foyer d'incendie ou l'incendiaire que nous identifions en commun, alors nous déboucherions sur un occasionalisme bizarre. Le Pathos ne constituerait alors qu'un simple déclencheur pour des constitution de sens et des fixations de buts ayant leurs forces propres." (101)

3. La différence entre chose et personne appartient donc comme telle au phénomène responsif, mais on ne peut néanmoins la présupposer. Comment penser cette double condition? C'est ici qu'il faut accomplir un pas de plus dans la compréhension de la responsivité. Ce qui arrive et notre réponse ne sont pas deux éléments distincts, qui se suivraient simplement sur la ligne du temps comme deux événements consécutifs et différents. Ils s'interpénètrent bien plutôt pour former un seul événement mais dans l'entre-deux: un *Zwischenereignis* comme le dit Waldenfels, qui multiplie également dans son texte les figures de l'entrelacs ou du *Ineinander*. Temporellement, cet entre-deux s'articule comme *diastase* (terme que Waldenfels reprend à Lévinas), et il peut se décrire dans les deux sens: l'événement ou la requête m'a toujours déjà frappé avant que je puisse m'y préparer ou m'en ressaisir, et je suis donc irrémédiablement en *retard* sur lui. De l'autre côté, j'ai toujours déjà commencé à répondre avant de pouvoir maîtriser ma réponse, et je suis dès lors toujours en *avance* sur moi-même et sur l'événement. D'un côté j'arrive trop tard pour maîtriser ce qui m'arrive, et de l'autre je n'ai jamais le temps de me poser et de poser un sens avant de l'anticiper pratiquement. Par rapport à la question que nous soulevions plus haut, cela signifie que je réponds toujours avant de savoir à *quoi* ou à *qui* j'ai affaire, et si même j'y ai affaire en quelque façon. Du point de vue de l'événement même de ce qui me touche, cela m'arrive avant que je puisse savoir si cela m'est bel et bien adressé: "Pourtant, du point de vue de celui qui est touché, et chez qui l'effet précède la cause, chaque tir est réussi, il 'fait mouche'. La question n'a pas de sens qui demande si un traumatisme a atteint quelqu'un, puisque le Pathos n'enveloppe aucunes intentions, et se meut donc en deçà de la différence entre un quelqu'un adressé et un quelque chose non adressé." (110)

Par contre, cette sorte de neutralité qui précède logiquement pour ainsi dire la différence entre le qui et le quoi ne revient pas non plus à poser sur la ligne du temps un événement neutre qui précéderait ma réponse. Je rappelle qu'on a affaire ici à un seul et même événement. Cela signifie par contre que ce n'est *qu'à travers ma réponse* – toujours déjà en train de se donner – que je deviens celui à qui s'adresse ce qui me touche. L'événement responsif est un mouvement de *différenciation*, toujours en train de s'effectuer. "Il y a une absence de visage et un anonymat de la souffrance, qui n'ont rien d'une indifférence. En tant que 'patient'

le soi n'est pas quelqu'un à qui on s'adresse [kein Adressat], il le devient en répondant à ce qui exige de lui un agir propre, et il reçoit un visage dans cette exigence." (110)

Un tel mouvement de différenciation ne porte pas que sur le répondant, mais également sur toutes les instances qui se trouvent intriquées dans cette genèse. Non seulement je n'adviens à moi-même qu'à travers mes réponses, mais l'origine et la spécificité de l'appel se différencient également à travers ce même mouvement: d'où, pourquoi, avec qui, en fonction de quoi, pour quel objectif, etc. tout cela se produit de façon responsive et ne peut jamais être totalement présupposé avant le geste même de réponse. Les différents types de gestes se répartissent alors – et constamment – selon une *échelle d'exigences* (Aufforderungsskala, 105), qui va notamment du pur affect neutre, qui ne me concerne pas personnellement, jusqu'à l'appel adressé et qui m'ordonne dans ma singularité. Ainsi, la différence entre chose et personne ne peut être posée en dehors de l'événement responsif, mais elle se produit comme telle à chaque fois qu'un événement a lieu.

4. Naturellement, et c'est là le dernier élément qu'il faut ajouter pour compléter notre présentation de la responsivité, l'événement qui m'arrive et auquel je réponds ne survient pas dans un éther pur, abstrait hors de toute détermination contextuelle et historique. C'est là peut-être le fantasme de quelques phénoménologues déconnectés, mais certainement pas celui de Bernhard Waldenfels. Il est quant à lui bien trop attentif aux *ordres* dans lesquels s'inscrivent les événements pour souscrire à une telle abstraction. L'événement ne surgit pas du néant, il advient au sein de certains ordres de discours, de règles et de perceptions, bien particuliers à chaque fois. De tels ordres font le partage a priori entre ce qui est perceptible et ce qui ne l'est pas, entre ce qui est valorisé de telle manière et ce qui l'est moins ou pas du tout, entre ce qui appartient à tel règne et pas à tel autre. Ainsi, même la différence entre animé et inanimé, et les différentes variations autour de la catégorie de personne, sont déterminées culturellement selon des registres variés. Mais qui dit ordre ne dit pas que l'événement ne fait que correspondre mécaniquement à cet ordre: il introduit toujours au contraire un déplacement plus ou moins important *au sein* de l'ordre.

Ainsi, la différence entre chose et personne est toujours spécifiée dans l'univers où se produit la réponse, mais cette réponse remet à chaque fois en jeu cette spécification, elle la rejoue, et cette spécification disons culturelle n'est donc jamais entièrement déterminante a priori *avant* l'événement. J'ai beau savoir distinguer, dans mon univers culturel, entre ce qui est une chose inanimée et ce qui est une personne, je ne peux jamais être certain, au moment même de l'événement, à quoi ou à qui j'ai affaire, et si cette affaire me concerne personnellement et à quel titre. En somme il reste toujours une zone

d'indétermination, qui se rejoue à chaque fois qu'une relation se noue ou qu'une adresse est visée: "Ce qui m'importe, c'est la genèse du comportement adressatif [Genese des adressierenden Verhaltens], que nous ne dépassons d'ailleurs jamais totalement. Chaque acte de faire connaissance, pour autant qu'il aille au-delà de relations conventionnelles et normalisées, est marqué par des incertitudes. Cela tient à ce que nous ne savons pas à l'avance qui est l'autre, et que nous ne savons même pas ce que nous-mêmes sommes sur le point de devenir. L'amitié et l'amour, ou les 'relations' comme on aime à le dire aujourd'hui de façon très abstraite, ne signifient pas grand chose si ces questions ne se posent pas." (114)

5. Waldenfels reconnaît donc l'ambivalence irréductible de l'appel au niveau des relations humaines, mais on peut bien évidement l'étendre au champ de l'être tout entier. Ainsi il y a toujours un "ça" qui "parle avec" le tu qui s'adresse à moi (115). Cela signifie donc que la stricte répartition des instances n'est jamais complètement assurée: à travers ma voix parle aussi mon corps, mon inconscient, la Loi morale, et toutes sortes d'autres entités. L'autre qui s'adresse à moi est également toujours ambivalent, et peut fort bien être négligé comme une chose indifférente à laquelle il ne vaut même pas la peine de faire attention, ou pire encore, être désigné comme un animal nuisible à éradiquer. La requête qui s'adresse alors à moi dans un tel cas n'est donc elle-même jamais complètement claire, et je ne suis jamais assuré qu'il y ait même quelque chose à faire ici, et non pas plutôt un simple bruit négligeable.

On peut aussi considérer par là qu'un phénomène dit 'naturel' peut fort bien être atteint par une telle ambivalence. Sans aller jusqu'à des pathologies de l'esprit, on sait bien qu'un accident même bénin peut être affecté pour nous d'un indice plus ou moins grand de malveillance ou au contraire de chance. Un tremblement de terre ou une catastrophe naturelle peut constituer une épreuve et contenir un message, les objets familiers sont souvent entourés par nous de soins particuliers, et une forme d'animisme enfantin est toujours près à se réveiller en chaque adulte rationnel. Là encore, chaque événement responsif remet en jeu jusqu'à des distinctions fondamentales, telles que celles de l'animé et de l'inanimé. Waldenfels semble pourtant amoindrir quelque peu ce risque de confusion, puisqu'il parle de simples métaphores pour évoquer notre dialogue avec les choses: "C'est *comme si* les choses parlaient, et si elles parlent c'est *au sens figuré*. Prétendre plus signifierait retomber dans un animisme qui prend les fictions pour argent comptant et les métaphores dans leur sens littéral." (112)

J'aurais quant à moi plutôt tendance à accentuer le malaise, et à penser que la capacité métaphorique du langage repose sur quelque chose comme une métaphoricité intrinsèque du monde, ou une capacité de transfert généralisé qui fait le fonds de notre expérience des choses et des gens. Une telle expérience repose sur cette ambivalence constitutive de l'appel et du Pathos sensible, selon laquelle

toute certitude quant à l'adresse de la requête qui m'atteint, ou quant à l'identité de celui qui en est atteint, se produit toujours sur fond d'une incertitude que l'on ne peut jamais totalement éliminer. A chaque événement pathique se rejoue *par différenciation* l'entre-définition des multiples instances qui s'y articulent.

Pour ma part, j'ai développé cette ambivalence à partir de la conception de Waldenfels, et je parle de *maladresse* pour désigner à la fois la fragilité de nos gestes de réponses, et le difficile adressage des requêtes qui nous atteignent: est-ce que cette requête s'adressait bel et bien à moi ? Avais-je à répondre ? Et de cette manière-là ? Telles sont les questions auxquelles je n'ai jamais le temps de répondre entièrement avant de m'engager dans les exigences qui me saisissent. Toutefois, cette maladresse ne représente pas une malheureuse déficience de la praxis humaine, car elle est également la condition de possibilité de l'invention de réponses nouvelles. En effet, puisque je ne peux jamais être certain qu'une requête s'adresse à moi avant d'y répondre, il me faut inventer dans l'instant des gestes inédits, provoqué par l'urgence des situations pratiques. L'événement responsif est ainsi le lieu de la genèse ou de la réinstitution à chaque instant des formes et des normes les plus sédimentées[2].

6. Or au milieu des multiples urgences qui animent notre quotidien en ce début de XXIe siècle, il me paraît que la question écologique occupe une place de plus en plus déterminante et j'aimerais, pour conclure ces quelques réflexions, évoquer la pertinence que peut avoir à ce niveau une approche responsive inspirée par Waldenfels. L'écologie n'est pas aujourd'hui un enjeu parmi tant d'autres, qu'il serait arbitraire de traiter ici selon notre bon plaisir. Elle se situe bien plutôt au cœur de multiples questions intriquées puissamment dans l'urgence de situations tout à fait concrètes, qui nous atteignent physiquement. Elle nomme en ce sens un des aspects essentiels de ce qui nous arrive (au sens du *Widerfahrnis* waldenfelsien) aujourd'hui. La question écologique ne concerne pas seulement notre rapport à la "Nature", mais aussi et surtout notre rapport politique et social à nos propres conditions d'organisation et de vie. Elle implique notamment toute la question de la globalisation et de la forme capitaliste d'organisation de la production. Elle engage enfin fondamentalement notre condition même d'êtres humains, habitant ou séjournant dans l'ouvert du monde, co-impliqués dans la multiplicité des êtres et des espèces[3].

---

[2] Sur toutes ces questions, je renvoie le lecteur à mon ouvrage *L'adresse du politique*, paru en 2009 au Cerf, à Paris.

[3] Pour comprendre la complexité des divers facteurs impliqués dans l'urgence écologique qui nous atteint, et pour disposer d'un panorama représentatif de situations concrètes, passées ou futures, je considère l'ouvrage de Jared Diamond comme une excellente introduction: Jared Diamond, *Collapse. How societies chose to fail or succeed*, New York, Viking, Penguin Group, 2005.

La perspective responsive implique dès l'abord une façon particulière d'envisager cette situation. En premier lieu, il ne s'agit nullement ici de penser l'écologie comme une pensée de la *Nature*, qu'il s'agirait de comprendre et de respecter. L'idée de Nature est une abstraction finalement assez grossière, et parler des rapports de l'être humain avec elle ne change pas grand chose à l'affaire. Par ailleurs, et comme pour toutes les autres entités impliquées dans un événement responsif, il faut d'abord partir de cet événement avant de considérer ce qui s'y différencie éventuellement, et comment cette différenciation s'effectue. Ce qui est donc premier, c'est ce qui arrive. Quoi et à qui ? Nous avons vu précisément avec Waldenfels que cette question ne peut se poser qu'à partir de l'événement de réponse et comme différenciation au cœur de celui-ci. Je ne deviens celui auquel s'adresse ce qui m'arrive que parce que je suis déjà en train d'y répondre de telle ou telle manière. De même la chose qui me touche ne se révèle comme chose que dans ma réponse. Et les divers modes de rapports entre cette chose et moi, ainsi que les rapports entre tous les répondants se constituent également dans les réponses déjà engagées.

Ce qui nous arrive implique donc d'emblée toute une constellation de termes au sein desquels se différencient des sujets parlants, des corps, des institutions, des choses, etc. S'il faut parler d'un sujet ou d'un support de l'événement responsif, on répondra alors que ce "sujet" – le "nous" de ce qui nous arrive – est quelque chose comme une *situation*, un *monde*, au sein duquel se disposent des êtres et des relations, et que le "même" ou le propre qui identifie, qui rassemble cette situation ou ce monde, c'est précisément l'intrication de toutes les instances – toutes saisies par le même événement – au sein d'un même processus de différenciation, une même forme ou une matrice en différenciation. On peut même avancer encore d'un cran, et poser qu'un des modes de différenciation au sein de l'événement est précisément de savoir s'il s'agit bel et bien d'un seul et même événement, et si tous en sont touchés: ce qui constitue encore une manière d'y être impliqué ! La question du partage du monde fait justement toujours question, et c'est précisément cette question qui fait notre partage commun !

7. Si l'on considère maintenant des exemples pratiques d'enjeux écologiques, on peut voir immédiatement que le monde commun saisi et rassemblé par de tels événements s'étend considérablement jusqu'à englober la terre entière, et plus loin encore (si l'on songe à l'influence déterminante de notre soleil par exemple). Il ne faut bien évidemment pas se focaliser sur les catastrophes, mais elles constituent néanmoins de bons symptômes qui mettent à jour un ensemble de relations. Ainsi, la crise dite de la vache folle a pu montrer non seulement combien nos structures de productions avaient pu évoluer, mais aussi comment les frontières inter-espèces peuvent devenir poreuses et embrouillées. L'affaire de la grippe aviaire a également montré combien les virus circulent, à l'égal des marchandises, depuis les

régions les plus lointaines. C'est le propre de la globalisation mondiale que d'interconnecter non seulement économiquement et politiquement, mais aussi écologiquement tous les secteurs de la planète, toutes les couches sociales et toutes les institutions. Les problèmes écologiques d'un pays comme l'Australie par exemple, avec son épuisement des sols et ses inondations, sont intrinsèquement liés à la structure de sa production agricole et minière, laquelle dépend étroitement de son positionnement sur le marché régional et mondial. Ou encore si nous prenons la Chine, sa marche forcée pour rattraper son retard économique entraîne des conséquences désastreuses pour ses sols et pour sa population notamment, mais également pour les pays voisins, la pollution ne s'arrêtant pas aux frontières. Et il n'y a pas que les marchandises et les polluants qui voyagent, les populations également ! Les flux migratoires, depuis l'Afrique par exemple, sont strictement dépendants des famines et des épuisements des sols, couplés à la chute du prix des matières premières sur le marché mondial, le tout renforcé encore par l'incurie des gouvernements politiques[4]. L'interconnexion mondiale de toutes ces problématiques est donc patente, et l'impact écologique des facteurs politiques et économiques y tient une place déterminante.

Une telle interdépendance est révélée par les crises, mais elle est bien évidemment à l'œuvre dans la praxis la plus quotidienne. Qu'il me suffise ici d'un seul exemple: l'utilisation de métaux rares dans la plupart de nos gadgets électroniques occidentaux, notamment l'ordinateur qui me sert en ce moment même à écrire ces lignes. Ces éléments nécessitent des extractions coûteuses et très polluantes, sans parler des impacts sur la politique et les populations des pays lointains dont ils proviennent. Ce qui est anodin dans un des segments du réseau mondial peut bien se révéler catastrophique à l'autre bout. Et l'on sait que l'urgence écologique peut varier considérablement en fonction de la plus ou moins grande proximité vis-à-vis des impacts: elle se répartira notamment selon les couches sociales et selon les privilèges géographiques et nationaux. On retrouve ici ce que j'avançais plus haut à propos du partage commun: celui-ci fait constamment débat, dans un processus de différenciation entre le proche et le lointain, entre l'important et l'insignifiant, entre l'attention et la négligence. Il n'y a pas d'événement responsif – c'est-à-dire de geste de réponse, même le plus banal – sans cette différenciation toujours conflictuelle. Si toutes sortes d'instances s'articulent autour de l'événement, ce qui "nous" arrive n'est pour autant jamais posé comme une évidence collective. Le "nous" ou la collectivité font toujours débat. Or la situation écologique pose d'une manière particulièrement aiguë, aujourd'hui à l'échelle de la planète, la question de l'urgence de l'événement: qui est touché, jusqu'à quel point, comment ? A qui s'adresse l'événement ?

[4] Sur tous ces exemples, je renvoie aux pages correspondantes dans l'ouvrage de Jared Diamond cité dans la note précédente.

8. Il me paraît que la perspective responsive de Waldenfels peut nous aider à mieux appréhender cette question. Elle implique en effet on l'a vu un type spécifique de communauté qui n'exclut pas la dissension et la différenciation, mais qui en vit bien plutôt. Elle me paraît également adéquate pour ne pas déconnecter la problématique écologique des autres dimensions collectives de la praxis humaine (sociale, politique, économique, etc.). Il ne s'agit en effet aucunement de défendre la "nature" contre l'homme ou de restreindre l'un pour permettre à l'autre de se déployer. Par contre, il s'agit bel et bien de saisir une *interaction* et de pouvoir mesurer les jeux de différenciations qui se font et se défont entre les diverses instances répondantes. La perspective de Waldenfels soutient par ailleurs l'urgence d'une telle question, puisqu'il *faut* toujours répondre, avant même de pouvoir vérifier nos légitimités. Elle implique un développement de *l'attention* aux requêtes qui nous traversent quotidiennement[5]. Dans l'ensemble de ces requêtes, elle n'exclut pas celles qui nous viendraient des choses inanimées, ou des êtres vivants non doués de parole. Elle permet de penser une forme de *communauté* avec eux, une communauté née de la nécessité de répondre à des exigences qui nous lient tous ensemble au sein de situations pratiques partagées. Une telle pensée de la communauté comme partage conflictuel de réponses à des appels communs ne présuppose aucune hypothèse métaphysique sur la nature profonde des êtres ainsi mis en relation. Elle permet notamment de ne pas penser les relations au sein de la biosphère terrestre *en intériorité*, c'est-à-dire à partir des besoins et des forces propres des différents êtres qui y sont co-impliqués. Tel est le cas par exemple pour l'ontologie de type spinoziste, à la base de la conception présentée par Arne Næss, le père fondateur de la *Deep Ecology*[6]. Au contraire, la perspective de Waldenfels est toute entière *en extériorité*, en ce qu'elle s'appuie d'abord sur des *réponses* à des exigences qui nous traversent. Ce ne sont pas des égoïsmes et des forces propres qu'il s'agit d'harmoniser (selon quelle perspective en surplomb ?), mais des requêtes déjà à l'œuvre auxquelles il s'agit de répondre.

Bien entendu, et précisément pour les raisons que nous venons d'évoquer, l'urgence écologique actuelle exige de nous des réponses pratiques avant tout. Il ne s'agit pas d'attendre que notre ontologie soit à la hauteur de l'événement pour enfin pouvoir y faire face. Néanmoins, l'élaboration théorique est nécessaire en ce qu'elle nous permet de déplacer notre attention pour mieux continuer à répondre. Elle fait ainsi elle-même partie de la réponse que nous devons donner face aux appels qui nous atteignent. Or il y a plusieurs manières de répondre, la plus

[5] Je signale à ce propos un autre des ouvrages importants de Bernhard Waldenfels: *Phänomenologie der Aufmerksamkeit,* Franfurt am Main, Suhrkamp, 2004.

[6] Arne Næss, *Ecology, community and lifestyle*, trad. du norvégien par David Rothenberg, Cambridge University Press, 1989 (traduction française: *Ecologie, communauté et style de vie*, trad. Charles Ruelle, coll. "Dehors", Editions MF, 2008)

dangereuse consistant à dénier l'urgence pour continuer à porter notre attention sur des enjeux secondaires. Il y a sans doute une responsabilité de l'intellectuel quant au choix des enjeux qu'il élabore, et si la réflexion philosophique représente une forme de capital, il s'agirait de ne pas ressembler à ces riches dirigeants de l'île de Pâques ou du Groenland viking qui, régnant sur une société en voie d'effondrement, "s'achetèrent seulement le privilège d'être les derniers à mourir de faim."[7]

[7] Jared Diamond, *Collapse*, *op. cit.* Traduction française par Agnès Botz et Jean-Luc Fidel, Paris, Seuil, 2006, coll. Folio essais, chap. 16, p. 777.

Etica & Politica / Ethics & Politics, XIII, 2011, 1, pp. 258-270

Erfahrung des Zwischen: Anmerkungen zu Waldenfels' Phänomenologie der Fremderfahrung

Niels Weidtmann
Universität Tübingen
Forum Scientiarum
niels.weidtmann@uni-tuebingen.de

ABSTRACT
Experience of something strange does not mean there is a strange thing that becomes experienced but rather it means that something is experienced as being strange. The same holds true for recognizing a stranger; the person recognized is not by herself a stranger but she becomes recognized as such. Thus, the denomination strange/stranger depends on the process of experience and recognition. Waldenfels has shown that experience is much more than simply an intentional act; it befalls a person who in experiencing something reacts to a claim that comes from outside and that can never be answered entirely. Therefore, experience has some elements of strangeness in its own structure. It is these elements that allow something or someone to be experienced as being strange. However, what exactly is experienced as being strange greatly depends on the particular situation as well as on previous experiences. In this paper I thus argue that the experience of strangeness correlates with the history of previous experiences. Since cultures mainly are characterized by a common history of experiences, what counts as being strange differs from culture to culture. An Intercultural Philosophy, therefore, would have to go beyond the analysis of an experience of strangeness by itself experiencing interculturality.

KEYWORDS
Experience, interrealms, alienness, interculturality.

1. *Das Zwischen der Erfahrung*

"Fremderfahrung ist und bleibt eine Form der Erfahrung", daran erinnert Waldenfels in seinen Studien zur Phänomenologie des Fremden, "nur eben in der paradoxen Form einer originären Unzugänglichkeit, einer abwesenden Anwesenheit".[1] Mit diesem Satz aus der *Topographie des Fremden* ist eine der größten Herausforderungen benannt, vor die wir uns heute nicht nur philosophisch gestellt sehen. Es gilt, die Wirklichkeit des Fremden anzuerkennen, ohne es durch solche Anerkennung bereits zu vereinnahmen und seiner Fremdheit zu berauben. Was so einfach klingt, entpuppt sich bei näherem Hinsehen als ein Paradox: Die Anerkennung der Wirklichkeit des

[1] Bernhard Waldenfels, *Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden, Bd. 1,* Frankfurt/M. 1997, S. 30.

Fremden setzt voraus, dass wir dieses Fremden gewahr werden. In solchem Gewahrwerden liegt zweierlei: das Aufmerken auf etwas und die Kennzeichnung dieses ‚etwas' als fremd. Ein solches Aufmerken ist nur möglich, wenn der oder das Fremde uns tatsächlich in irgendeiner Form begegnet, also von uns erfahren – und d.h. irgendwie in unserem Erfahrungsfeld verortet – wird. Der oder das Fremde begegnet immer vermittelt durch Erfahrung, genauer unsere eigene Erfahrung, und steht damit immer schon in einem Bezug zum Eigenen. Ganz offensichtlich wird dies bei der Kennzeichnung des Erfahrenen als fremd oder Fremder. Hier findet eine Kategorisierung statt, die ohne den Bezug zum Vertrauten und Eigenen gar nicht möglich wäre. Die Erfahrung des Fremden bleibt also grundsätzlich auf das Eigene zurück verwiesen. Anders gesagt: Alle Erfahrung hat ihre Möglichkeitsbedingungen, auch die Erfahrung des Fremden ist an diese Bedingungen gebunden. Die Fremdheit des Fremden wird dadurch gleichsam an die Kette gelegt.

Neben der Konsequenz, das Fremde und den Fremden als abhängig vom Eigenen zu verstehen, ist das Paradox der Fremderfahrung in der Geschichte der Philosophie insbesondere dadurch zu lösen versucht worden, die Erfahrungsbedingungen, die alle Fremderfahrung zu einer eigenen Erfahrung machen, als universale Strukturen zu beschreiben. Die Rückbindung des Fremden an das Eigene wird dann gleichsam dadurch relativiert, dass diese Rückbindung zugleich eine Rückbindung des Fremden an sich selbst ist. In beiden Fällen freilich verliert die Fremderfahrung den Stachel der Unzugänglichkeit des Erfahrenen, die in der fremden Eigenheit des Erfahrenen liegt. Wird das Fremde als abhängig vom Eigenen verstanden, kann es bestenfalls Spiegelbild des Eigenen sein. Beruft man sich dagegen auf die Universalität der Erfahrungsbedingungen, dann relativiert sich die Differenz zwischen Eigenem und Fremdem in der Gemeinsamkeit der transzendentalen Strukturen. So oder so erscheint der Fremde als bloßes *Alter Ego*, wobei Ego im einen Fall das empirische und im anderen das transzendentale Ego meint.

Waldenfels dagegen plädiert dafür, das Paradox der Fremderfahrung nicht auf einen Widerspruch zu reduzieren, sondern es stattdessen in seiner gelebten Wirklichkeit anzuerkennen: "Paradoxie meint hier nicht, daß zwei Denkbestimmungen antinomisch aufeinanderstoßen, vielmehr handelt es sich um eine sich selbst widerstrebende Erfahrung, um eine gelebte Unmöglichkeit […]."[2] Eine Erfahrung des Fremden ist erst dann möglich, so Waldenfels, wenn sich die Erfahrung befremden lässt und sich darin selbst

[2] Bernhard Waldenfels, *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, Frankfurt/M. 2006, S. 116.

fremd wird; alle Fremderfahrung setzt ein "Fremdwerden der Erfahrung"[3] voraus. Die Erfahrung beschränkt sich dann nicht darauf, dass ein Subjekt einen Erfahrungsgegenstand in den entsprechenden Erfahrungshorizonten verortet; vielmehr sieht sich die Erfahrung gerade deswegen, weil ihr der Erfahrungsgegenstand immer nur in Bezug auf Horizonte oder, wie man auch sagen könnte, abhängig von der jeweiligen Erfahrungsqualität, gegeben ist, auf weitere mögliche Erfahrungsqualitäten verwiesen.

Da alle Erfahrung an konkreten und jeweiligen Zugangsarten hängt, ist der Entzug des Gegenstandes an sich selbst gleichsam konstitutiv für Erfahrung. Erfahrung bleibt deshalb grundsätzlich nicht nur auf andere mögliche Erfahrungen, sondern auf das bezogen, was zwischen den verschiedenen Erfahrungsmöglichkeiten steht und in ihnen erfahren wird. Ein solches *Zwischen* ist, da es sich aller Erfahrung grundsätzlich entzieht, nicht selber ein etwas. Es ist als das Zwischen der Erfahrung in allen Erfahrungen anwesend: "abwesende Anwesenheit" (s. o.). Anders als Kant, der mit dem "Ding an sich" zwar auch eine solch "abwesende Anwesenheit" als konstitutiv für Erfahrung beschreibt, für den sie aber bloßes "Noumenon"[4] bleibt, vermag die Phänomenologie das Zwischen der Erfahrung konkret auszuweisen. Sie zeigt, dass in der Erfahrung nicht etwas zur Erfahrung kommt, das als es selbst entzogen bleibt; sondern umgekehrt etwas als Entzogenes erfahren wird. Gerade darin, dass der Gegenstand der Erfahrung an sich selbst entzogen bleibt, liegt die Erfahrung dieses Gegenstands als eines an sich seienden, also unabhängig von der Erfahrung existierenden Gegenstands. Der Gegenstand hängt an der Erfahrung, nicht umgekehrt.

Eine solchermaßen für Fremdes sensibilisierte Erfahrung bleibt nicht beim Vertrauten und Eigenen stehen, weil sie im Vertrauten und Eigenen selbst das der Erfahrung noch harrende, das zu weiterer Erfahrung anstachelnde Fremde erfährt. Das Subjekt, das solches gerade deshalb ist, weil es sich als der Erfahrung voraus liegend erfährt, ist nicht mehr "Herr im eigenen Haus", wie Sigmund Freud es genannt hat. Die Erfahrung des Fremden im Eigenen motiviert zu weiterer Erfahrung – in diesem Sinne spricht Waldenfels vom *Stachel des Fremden*.[5] Dabei unterscheidet er mehrere Grade von Fremdheit[6]: Während sich die "normale Fremdheit" auf Fremdes innerhalb einer bestimmten Ordnung oder Kultur bezieht (etwa die zwar grundsätzlich bekannte, im Alltag aber nicht verwendete ‚Beamtensprache'), benennt die "strukturale Fremdheit" Differenzen zwischen zwei

[3] Ebd., S. 8.

[4] Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Werkausgabe herausgegeben von Wilhelm Weischedel, Bd. III und IV. Frankfurt/M. 1988[10], B 307.

[5] Bernhard Waldenfels, *Der Stachel des Fremden*, Frankfurt/M. 1990.

[6] Vgl. Waldenfels, *Topographie*, S. 35 f.; auch S. 78 f.

verschiedenen Ordnungen oder Kulturen (ein Beispiel hierfür wäre die Fremdsprache); die "radikale Fremdheit" dagegen verweist auf die Vorläufigkeit *aller* Erfahrung, Waldenfels spricht vom "Außerordentlichen"[7] bzw. mit Blick auf die Vielfalt kultureller Welten von der "Zwischenwelt"[8]. Das Außerordentliche wie die Zwischenwelt bezeichnen die Schwelle, die zwischen verschiedenen Ordnungen und Erfahrungsqualitäten liegt, diese aber dadurch zugleich miteinander verbindet. In letzter Instanz ist es diese *Zwischensphäre*, die die Ordnungen zu immer neuen Erfahrungen herausfordert, weil sie selbst sich jeder Einordnung entzieht und so auf die grundsätzliche Vorläufigkeit aller Erfahrung aufmerksam macht.

2. *Jenseits von Identität und Differenz*

Für eine Analyse der Fremderfahrung ist es wichtig, zwischen Andersheit und Fremdheit zu unterscheiden.[9] Während sich das Andere vom Selben absetzt, steht das Fremde in Differenz zum Eigenen. Auch Selbes und Anderes sind aufeinander bezogen, ja bedingen sich wechselseitig. Etwas ist es selbst nur in Abgrenzung zu anderem. Ohne eine solche Abgrenzung wäre es im Wortsinne grenzenlos und in jeder Hinsicht unbestimmt. Wie Fremdes und Eigenes so stehen auch Selbes und Anderes in Differenz zueinander und sind zugleich miteinander verschränkt. Die Differenz ist freilich eine symmetrische, sie sieht vom Selben aus betrachtet nicht anders aus als vom Anderen her. Sie ist bloße Relation. Anders das Verhältnis von Eigenem und Fremdem: Das Eigene ist solches, das auf ein Zentrum hin ausgerichtet ist und von diesem Zentrum her eine besondere Funktion erfährt; das Eigene ist das *Zu-gehörige*. Das Fremde ist nun solches, das das dem Eigenen Zugehörige auf ein anderes Zentrum hin ausrichtet und ihm dadurch entfremdet. Das Fremde ist uneinholbar – nicht, weil es etwas ganz anderes ist, sondern eher weil es dasselbe ganz anders ist.

Das Paradox der Fremdheit besteht eben darin, dass das Fremde, um erfahren zu werden, im Feld des Eigenen auftauchen muss, dort andererseits gerade als solches auftaucht, das sich dem Eigenen grundsätzlich entzieht. Der Entzug ist ein prinzipieller, weil das Fremde, um als *Fremdes* erfahren werden zu können, verlangt, das Eigene zu zerstören und zum Fremden zu machen. Das Fremde ist die Vernichtung des Eigenen. Nishitani spricht deshalb von der "Todfeindschaft" zwischen Eigenem und Fremdem.[10] Das

---

[7] Bernhard Waldenfels, *Ordnung im Zwielicht*, Frankfurt/M. 1987, s. bes. S. 171-202.
[8] Waldenfels, *Topographie*, s. bes. S. 80-84.
[9] Vgl. dazu Waldenfels, *Grundmotive*, S. 112 ff.
[10] Keiji Nishitani, "Vom Wesen der Begegnung", in: Ryôsuke Ohashi (Hrsg.), *Die Philosophie der Kyôto-Schule*, Freiburg/München 1990.

Eigene kann gar nicht anders, als das Fremde in der Begegnung zu vereinnahmen und zum bloß Anderen des Eigenen zu machen. Umgekehrt gilt das Gleiche. Das bedeutet, dass die Erfahrung des Fremden diesen als Fremden eigentlich vernichtet, also auch nicht erfahren kann. Darin liegt das Paradox.[11] Es gilt, dieses Paradox der Fremderfahrung auszuhalten und sich nicht vorschnell mit Relativierungen (im Namen einer universalen Vernunft) zu beruhigen.

Legt man Waldenfels' Unterscheidung von Andersheit und Fremdheit zugrunde, scheint Husserl in seiner Analyse des Alter Ego irgendwo zwischen diesen beiden Alteritäts- bzw. Alienitätsformen zu schwanken.[12] Bloße Andersheit herrscht lediglich zwischen Körpern. Dort, wo diese Körper als Leiber verstanden werden, erhalten sie und erhält mit ihnen die gesamte Wahrnehmungswelt ein Zentrum, auf das hin sie ausgerichtet sind. Werden Ego und Alter Ego als differente Wahrnehmungszentren verstanden, müssten sie einander zwangsläufig fremd werden. Diesen Schritt allerdings geht Husserl nicht. Im Gegenteil, ihm geht es in der Analyse des Alter Ego gerade darum, die Intersubjektivität der Erfahrungswelt aufzuweisen. Das Alter Ego macht die gleichen Erfahrungen, die das Ego machen würde, wäre es nicht zeitlich und räumlich von ihm getrennt. Rechnet man die zeitliche und räumliche Differenz heraus, kommen die Erfahrungen von Ego und Alter Ego zur Deckung. Das Alter Ego ist bei Husserl folglich einerseits ein Alter *Ego* und damit ein Zentrum, auf das hin sich die Erfahrungswelt ausrichtet; andererseits aber ist es doch nur ein *Alter* Ego, vom Ich also durch bloße Andersheit getrennt. Und doch hat Husserl ein Gespür für das Phänomen des Fremden ausgebildet. Die zeitliche und räumliche Differenz zwischen Ego und Alter Ego ist nur idealiter überbrückbar, und so bleibt das Alter Ego der tatsächlichen Erfahrung entzogen. Das kann so weit führen, dass sich verschiedene Erfahrungswelten ausbilden, weshalb Husserl von der Differenz zwischen "Heim- und Fremdwelt" spricht.[13] Damit ist die Dimension interkultureller Fragestellungen eröffnet, auch wenn Husserl selbst alle Differenzen im geschichtlichen Fortschreiten hin zur "im Unendlichen liegenden Idee" der "wahren und vollen Rationalität" aufgehoben sieht.[14]

---

[11] An anderer Stelle spricht Waldenfels vom "Skandalon des Fremden". Bernhard Waldenfels, *Bruchlinien der Erfahrung. Phänomenologie, Psychoanalyse, Phänomenotechnik*, Frankfurt/M. 2002, S. 186.

[12] Vgl. die fünfte Meditation in Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen*, Husserliana I, hrsg. von Stephan Strasser, Den Haag 1963.

[13] Vgl. Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil*, Husserliana XV, hrsg. von Iso Kern, Den Haag 1973, bes. S. 214-218, 227-236, 428-437, 627-631.

[14] Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, Husserliana VI, hrsg. von Walter Biemel, Den Haag ^{2}1956, S. 274.

Die Unentschiedenheit in Husserls Analysen ist vermutlich durch seine Fixierung auf bloße Gegenständlichkeit und die Absicht, die Objektivität der Gegenständlichkeit gegen die Subjektrelativität der Erfahrungen zu behaupten, begründet. Deutlicher wird der Unterschied zwischen dem Phänomen des Anderen und dem Phänomen des Fremden bei Sartre. In seinen Analysen zum Phänomen des Blicks zeigt Sartre, wie die Erfahrung des Anderen als eines Körpers durch die bloße Möglichkeit des Angeblicktwerdens in größte Fremdheit umschlägt. Der Umschlag ereignet sich als "eine Umgruppierung aller Gegenstände, die mein Universum bevölkern", auf den Anderen hin.[15] Nicht nur erblicke ich den Anderen, der Andere blickt seinerseits mich an und offenbart sich damit als ein Zentrum, auf das hin meine ganze Welt neu ausgerichtet wird und sich mir selbst entzieht. "So ist plötzlich ein Gegenstand erschienen, der mir die Welt gestohlen hat."[16] Der Andere wird zum Fremden dadurch, dass er mir die Welt entzieht und sie zu der seinen macht. Sartre erfasst damit den entscheidenden Grundzug einer Erfahrung des Fremden: Der Fremde ist nicht aufgrund irgendwelcher spezifischen Fremdheitsmerkmale oder Wesenseigenschaften fremd, sondern er ist fremd dadurch, dass er meine Welt anders ausrichtet, ihr einen neuen Sinn gibt. Die Differenz zwischen Eigenem und Fremdem ist unüberbrückbar, weil eine solche Überbrückung die Vernichtung des Eigenen voraussetzen würde.

Und doch ist die Erfahrung des Fremden real. Wie aber lässt sich die Erfahrung des Fremden verstehen, wenn solche Erfahrung doch die völlige Umwidmung aller Erfahrung erfordert. Wie kann die Erfahrung ihre eigene Neuausrichtung erfahren; was bedeutet dann noch Erfahrung? Diese Fragen deuten bereits an, dass die Analyse der Fremderfahrung kein Spezialgebiet der Philosophie beschreibt, sondern eine kritische Reflexion auf die Struktur der Erfahrung verlangt. Damit hängen Fragen nach dem Wesen des Erfahrungssubjekts und der Objektivität der Erfahrungswelt ebenso zusammen wie die grundsätzliche Frage nach der Vernunft, die Erfahrung begründet. Das Phänomen des Fremden und die Analyse der Fremderfahrung betreffen die Philosophie im Ganzen. Das ist der Grund dafür, dass die Beschäftigung mit dem Phänomen des Anderen und des Fremden zu einem der Leitmotive in der Philosophie des zwanzigsten Jahrhunderts werden konnte (neben der Phänomenologie und dem französischen Existenzialismus ist das Phänomen des Anderen auch in der Sozialphilosophie und der politischen Philosophie zu einem solchen Leitmotiv geworden).

---

[15] Jean-Paul Sartre, *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, Reinbek 1997, S. 461.
[16] Ebd., S. 462.

Für Sartre führt die Neuorientierung der Erfahrung vom Ich weg auf den Fremden hin (Sartre spricht vom Anderen) zur Bloßlegung der nackten Existenz des Menschen. Das Faktum der Existenz geht dem Gehalt der Essenz voraus. Phänomenologisch bleibt das freilich unbefriedigend. Das Fremde zeigt sich ja gerade in der Erfahrung; es ist Teil der Erfahrung und entzieht sich doch zugleich jeder möglichen Aneignung: "abwesende Anwesenheit" (s. o.). Die Erfahrung des Fremden ist also eigentlich eine Befremdung der Erfahrung selbst. Die Erfahrung wird über sich hinaus auf anderes verwiesen, das uneinholbar bleibt und das sie nie ganz auf ihr eigenes Ich zurück beziehen, es nie zum Eigenen machen kann. Damit ändert sich die Struktur der Erfahrung: Erfahrung besteht nicht mehr allein in der Synthesis einer Vielfalt von Sinneseindrücken nach den Regeln des Subjekts (nach Kant gilt "Das: Ich denke, muß alle meine Vorstellungen begleiten können"[17]; darin wird das Primat des Subjekts im Erfahrungsprozess überdeutlich). Indem die Erfahrung nicht mehr allein auf die Gebung von Sinnesdaten angewiesen ist, sondern zugleich auf ihr fremde Synthesen dieser Daten verwiesen bleibt, gerät gleichsam der Status des Subjekts als aller Erfahrung notwendig voraus liegend ins Wanken. Das Subjekt erfährt sich angesichts des Fremden selbst als ein Korrelat der eigenen Erfahrung. Es liegt der Erfahrung zugrunde, geht ihr aber doch nicht voraus, sondern wird, was es ist, selbst erst im Prozess der Erfahrung. Mit Blick auf das Phänomen des Fremden bedeutet das konkret, dass sich das Subjekt angesichts des Fremden selbst fremd wird. In diesem Sinne spricht Waldenfels davon, dass die Fremderfahrung ein "Fremdwerden der Erfahrung" voraussetzt (s. o.).

Husserl bereits zeigt, dass das "zentrierende ego nicht ein leerer Punkt oder Pol ist", sondern "das stehende und bleibende Ich der verharrenden Überzeugungen, der Habitualitäten, in deren Veränderung sich allererst *Einheit des personalen Ich und seines personalen Charakters konstituiert.*"[18] Zwar wird alle Erfahrung auf ein Ich bezogen, dieses Ich ist aber nicht der Ausgangspunkt der Synthesisleistung, sondern so etwas wie ein konkreter Ausschnitt (Husserl spricht von der "Selbstobjektivation" des transzendentalen Subjekts[19]) in der immerwährenden Synthesis des Bewusstseinsstroms. Die eigentliche Leistung der Erfahrung liegt nach Husserl nicht in der Zusammenfassung einer Flut von Sinnesdaten, sondern in der Vergegenwärtigung des strömenden Bewusstseins (Husserl spricht auch vom "Heraklitischen Fluß"[20]) in einem einzelnen Bewusstseinsakt. Die

[17] Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 131.

[18] Edmund Husserl, *Die Pariser Vorträge*, Husserliana I, hrsg. von Stephan Strasser, Den Haag 1963, S. 26 (Kursivierung im Original gesperrt gesetzt).

[19] Edmund Husserl, *Erste Philosophie. Zweiter Teil: Theorie der Phänomenologischen Reduktion*, Husserliana VIII, hrsg. von Rudolf Boehm, Den Haag 1959, S. 77.

[20] Husserl, *Pariser Vorträge*, S. 18.

Gegenwart des Bewusstseins im einzelnen Bewusstseinsakt ist nur als eine solche Vergegenwärtigung des strömenden Bewusstseins möglich. Erfahrung geschieht als Appräsentation anderer Erfahrungen. Die Erfahrung ist also nicht zunächst bloß selektiv und muss sich dann in einem zweiten Schritt dieser ihrer Selektivität als einer Form von Perspektivität bewusst werden; vielmehr konstituiert sich Erfahrung gerade als ein Verweis auf mögliche andere Erfahrungen. Sie ist bei sich immer nur dadurch, dass sie bereits über sich hinausweist und sich von anderem her versteht. Erfahrung, so ließe sich mit Blick auf das Phänomen des Fremden sagen, ist sich ihrer Struktur nach selber fremd. Husserl selbst spricht freilich nicht vom "Fremdwerden der Erfahrung"; für ihn ist die Vorläufigkeit aller Erfahrung zwar ein geschichtliches Faktum, sie ist transzendental aber durch die Einheit des Bewusstseinsstroms und die Teleologie der Geschichte, die zur Entfaltung dieser Einheit strebt, unterfangen. Die phänomenologische Analyse der Fremderfahrung zeigt dagegen gerade, dass sich die Vorläufigkeit der Erfahrung nicht darin erschöpft, dass sie (noch) nicht an ihr Ende gelangt ist und sich deshalb immer wieder neuen, bislang unbekannten Erfahrungsweisen gegenüber sieht. Vielmehr wird angesichts des Fremden ein sich grundsätzlich Entziehendes erfahren, ja gerade der Entzug selbst wird zur eigentlichen Erfahrung. So sieht sich die Erfahrung gezwungen, sich auf etwas einzulassen, dessen sie niemals Herr werden kann. In der Fremderfahrung, so Waldenfels, "überschreiten wir die Grenzen des Eigenen, ohne anderswo anzukommen";[21] sie ist "als ein Antworten zu verstehen, das anderswo beginnt".[22] Die Fremderfahrung fordert uns dazu heraus, uns auf einen Weg zu begeben, der uns verändert und uns damit erst zu dem macht, der wir sind, ohne freilich je an den Ausgangspunkt zurückzukehren. Das Subjekt verliert durch die Erfahrung des Fremden nicht nur die Herrschaft im eigenen Haus; es wird darin selbst zu einem suchenden und antwortenden Subjekt. Waldenfels spricht deshalb von "responsiver Rationalität".[23] Die ethische Dimension dieser Analyse wird bei Lévinas deutlich. Wenn er sagt, "Ichsein [bedeute], sich der Verantwortung nicht entziehen [zu] können"[24], dann ist damit genau dies gemeint, dass das Subjekt in der Erfahrung selbst auf dem Spiel steht.

Die Analyse der Fremderfahrung macht deutlich, dass sich das Verhältnis zwischen Eigenem und Fremdem nicht in den Kategorien von Identität und Differenz fassen lässt. Eigenes und Fremdes sind Momentaufnahmen einer Zwischensphäre, die beide miteinander verschränkt. Die Zwischensphäre

---

[21] Waldenfels, *Bruchlinien*, S. 243.

[22] Ebd., S. 188.

[23] Vgl. dazu Bernhard Waldenfels, *Antwortregister*, Frankfurt/M. 1994.

[24] Emmanuel Lévinas, *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, Freiburg/München ^{3}1992, S. 224.

selbst ist nicht als das Resultat dieser Verschränkung zu verstehen, sondern umgekehrt sind Eigenes und Fremdes konkrete Formen, in die sich die Zwischensphäre differenziert.

3. *Das Zwischen als Zwischenwelt*

Waldenfels überträgt die Figur des *Zwischen* auch auf interkulturelle Fragestellungen. Auch hier gilt, dass Interkulturalität falsch verstanden wäre, würde man sie als bloßes Nebeneinander distinkter kultureller Einheiten verstehen. Die Rede von der faktischen Pluralität voneinander unterschiedener Kulturwelten relativiert die interkulturelle Herausforderung nur, reduziert sie die Differenzen zwischen den Kulturwelten doch auf ebenso faktische Besonderheiten der einzelnen Kulturwelten. In Waldenfels' Terminologie könnte man davon sprechen, dass ein solches Verständnis von Interkulturalität beim Phänomen bloßer Andersheit stehen bleibt. Andersheit aber ist nur innerhalb eines stabil geordneten Feldes möglich; sie ist symmetrisch und verweist damit auf eine ihr zugrunde liegende, vom Selben und Anderen geteilte Ordnung. Von einer solchen Andersheit geht die Kulturen vergleichende Wissenschaft aus, schließlich muss der Vergleich, will er irgendetwas zeigen, sein eigenes Maß ausweisen können.

Auch die Umkehrung einer Anerkennung pluraler Kulturwelten, das wäre das Beharren auf einer einheitlichen Welt bzw. einer universalen Vernunft, deren Entfaltung die Welt zunehmend vereinheitlicht, vermag den Blick für interkulturelle Fragestellungen nicht zu öffnen. Die Geschichte Europas lässt sich als der Versuch lesen, auf dem Boden universaler Vernunftstrukturen eine größtmögliche Offenheit gegenüber allen Formen kultureller Selbstverständnisse und Weltgestaltungen zu begründen. Dem liegt eine Unterscheidung zwischen der Allgemeingültigkeit universaler Vernunftstrukturen und der historisch kontingenten Gestalt kultureller Lebenswelten zugrunde, wie sie von Kant bis Gadamer getroffen wird, wie sie in der interkulturellen Philosophie aber auch von Nicht-Europäern wie beispielsweise Kwasi Wiredu vertreten wird.[25] Die allgegenwärtige Globalisierung folgt zumindest dort, wo sie als künftige Weltordnung verstanden wird, eben diesem Muster. Waldenfels macht darauf aufmerksam, dass die Vorstellung einer einheitlichen Weltordnung voraussetzt, "der Ursprung der Ordnung könne eingeholt und in die Ordnung selber einbezogen werden".[26] Das aber ist nicht möglich, lebt eine jede Ordnung doch gerade

[25] Vgl. dazu Kwasi Wiredu, *Cultural Universals and Particulars: An African Perspective*, Bloomington u. a. 1996.
[26] Waldenfels, *Topographie*, S. 81 f.

davon, dass sie etwas auf bestimmte Weise ordnet und damit andere mögliche Ordnungen ausschließt. Diese Selektivität ist konstitutiv für jede Ordnung, sie bedingt aber auch, dass eine Ordnung grundsätzlich auf andere Ordnungen verwiesen bleibt.

Diese tauchen als *fremde* Ordnungen auf; und so wird auch die Interkulturalität erst dort zur Herausforderung, wo sie auf der Ebene der Fremderfahrung verhandelt wird. Die Erfahrung der fremden Kultur führt eben nicht zur Relativierung der eigenen, sondern zu ihrer Befremdung. Mitten in der eigenen Kultur zeigt sich eine Fremdheit, die sie nicht im Griff hat und die sich gerade deshalb als der eigentliche Motor kultureller Entwicklungen und kultureller Lebendigkeit erweist. Eine Kultur, die ihre Lebenswelt nicht mehr gestaltet und ordnet, sondern eine bestehende Ordnung nur noch verwaltet, verliert ihren Sinn. Die Erfahrung der Fremdheit stößt eine Kultur deshalb auf ihr ureigenes Prinzip, das ist ihre Sinnstiftung; solche Sinnstiftung liegt nicht im Verweis auf transzendente Zwecke, sondern in der Rückbindung der Lebensweltgestaltung an die eigene Erfahrung und Erfahrungsgeschichte, die sich nur in immer neuen Erfahrungen lebendig erhalten lässt. Die Fremdheit, die eine Kultur in ihrer eigenen Mitte erfährt, verweist sie so zugleich auf mögliche andere Sinnstiftungen und Kulturen. Die verschiedenen Kulturwelten stehen so wenig gleichberechtigt nebeneinander wie sie sich gegenseitig ausschließen. Sie sind ineinander verschränkt wie Eigenes und Fremdes; und wie diese, so verdanken sich auch die Kulturwelten der Differenzierung einer "Zwischenwelt" (s. o.). Die verschiedenen kulturellen Lebenswelten sind Momentaufnahmen dieses Differenzierungsprozesses, der freilich nie an ein Ende kommt, weil in ihm nicht *etwas* differenziert wird, sondern einzig jenes Zwischen, das in nichts anderem als im Prozess der Verschränkung von "Heim- und Fremdwelt" (Husserl, s. o.) besteht. Interkulturalität, so ließe sich mit Waldenfels sagen, gründet wesentlich in der Erfahrung, dass Kulturen Differenzierungen der Zwischenwelt, d. i. des Zwischen der Kulturen, sind. Die Erfahrung der Interkulturalität bindet gleichsam die *Kulturalität* an das *Inter* zurück.

Eine Philosophie der Interkulturalität muss sich deshalb vor aller Sachkenntnis anderer kultureller Traditionen auf das Wagnis einer Befremdung einlassen, die vor der Vernunft nicht halt macht. "[Eine] Philosophie der Interkulturalität", so Waldenfels, "[setzt] eine Interkulturalität der Philosophie voraus[…]."[27]

[27] Waldenfels, *Topographie*, S. 66.

4. *Die Erfahrung des Zwischen*

Kommen wir noch einmal auf den Ausgangspunkt zurück. Waldenfels schreibt: "Fremderfahrung ist und bleibt eine Form der Erfahrung, nur eben in der paradoxen Form einer originären Unzugänglichkeit, einer abwesenden Anwesenheit." (s. o.) Das Fremde wird als nicht bekannt, nicht vertraut und, jedenfalls solange es fremd ist, auch als nicht verständlich erfahren. Es ist aber nicht einfach ein unvertrautes, unbekanntes und unverständliches *Etwas*, das erfahren wird. Als solches wäre es eine Art ‚black box' mitten in der Vertrautheit und Verständlichkeit. Eine solche black box würde entweder ein Loch mitten in die allgemeine Verständlichkeit reißen ("Eine solche Annahme würde geradewegs im Irrationalismus enden."[28]) oder sie würde als *noch* nicht verstanden in das Netz des Vertrauten eingeflochten und dadurch alle Fremdheit verlieren. Es kommt deshalb alles darauf an, die Erfahrung des Fremden als eine *Form der Erfahrung* sehen zu lernen. Das Fremde muss als Phänomen analysiert werden, es ist nicht von der Zugangsart zu diesem Phänomen zu trennen. Nimmt man das Fremde als bloßes Faktum, rutscht es unmerklich auf die Ebene bloßer Andersheit. Dann aber ist ‚im Grunde' alles entschieden und man versteht nicht recht, was die ganze Aufregung soll. Lévinas, Merleau-Ponty und viele andere, vielleicht auch schon Husserl meinen deshalb, wenn sie vom Anderen sprechen, eigentlich das Fremde, geht es ihnen doch allen um die Analyse einer Erfahrung und nicht um die Klassifizierung eines Objekts. Im Fokus der Analyse steht also die Fremd*erfahrung*, und diese hat die paradoxe Form einer "originären Unzugänglichkeit", wie Husserl es ausdrückt, bzw. einer "abwesenden Anwesenheit". Es wird nicht etwas erfahren, das abwesend ist, vielmehr wird etwas *als* abwesend, unzugänglich und sich jedem Zugriff entziehend erfahren. Der Entzug ist die entscheidende Qualität der Erfahrung, er stellt gewissermaßen die Zugangsart zum Phänomen des Fremden dar. Waldenfels zeigt, dass eine solche Erfahrung das "Fremdwerden der Erfahrung" (s. o.) voraussetzt, dass etwas also nur dann als entzogen erfahren werden kann, wenn sich die Erfahrung selbst entzogen ist. Erfahrung ist nicht einfach ein intentionaler *Akt*; sie wird auch erlitten. Waldenfels legt deshalb größten Wert darauf, das Moment des "Pathos", das einer jeden Erfahrung innewohnt, herauszustellen.[29] Erfahrung hebt zunächst nicht mit dem Subjekt an, das sich gleichsam intentional auf die Welt richtet, um dort Erfahrungen zu machen. Vielmehr beginnt alle Erfahrung damit, dass etwas auffällt, das Subjekt von etwas affiziert wird. Das Subjekt kann sich solcher

[28] Waldenfels, *Grundmotive*, S. 115.
[29] Vgl. dazu Waldenfels, *Bruchlinien*, s. bes. Kap. 1.

Affektion gar nicht entziehen, sie widerfährt ihm – es erleidet sie.[30] Dem Pathos zur Seite steht die "Antwort", die im Aufmerksamwerden auf das, was da affiziert, liegt. Erst solches Aufmerksamwerden lässt die Affektion ankommen und wirksam werden; sie bedingt, dass die Sache, die affiziert, *als etwas* erfahren und damit überhaupt erst zur *Sache* wird. Weder geht die Erfahrung vom Subjekt, noch geht sie von der Sache aus, vielmehr differenziert sich alle Erfahrung in Pathos und Antwortgeschehen. Mehr noch, da sich sowohl das Subjekt wie auch die Sache nur als Momente der Erfahrung manifestieren, bezeichnet die Differenz von Pathos und Antwort jenen ursprünglichen Riss im Sein, der den Raum zur Entfaltung der Welt gebiert: Das *Zwischen* von Eigenem und Fremdem, von einer und der anderen Ordnung, von einer und der anderen Kulturwelt.

Die Differenz von Pathos und Antwort kennzeichnet alle Erfahrung. Alle Erfahrung verdankt sich dem Zwischen; alle Erfahrung ist Fremderfahrung. Waldenfels wehrt sich freilich zu recht gegen das nahe liegende Missverständnis, dies bedeute, alles sei fremd; wenn alles fremd ist, ist gar nichts fremd.[31] Ihm geht es darum zu zeigen, dass Erfahrung grundsätzlich dem Zwischen von Eigenem und Fremdem entspringt. Was Eigenes und Fremdes konkret sind, hängt dann freilich entscheidend von der jeweiligen Erfahrungssituation bzw. dem jeweiligen Erfahrungsfeld ab, in dem Erfahrungen gemacht werden. Das ist der Grund dafür, dass Waldenfels verschiedene Grade von Fremdheit unterscheidet (s. o.). Allerdings können sich diese Grade verschieben, was gestern noch als "struktural" fremd erfahren wurde, ist heute vielleicht schon nur noch "alltäglich" fremd; und was gestern noch "alltäglich" fremd erschien, ist heute vertraut. Eine solche Verschiebung der Fremdheitsgrade findet ständig statt; Beispiele sind das Erlernen von Fremdsprachen, das Hineinwachsen in eine Rolle, der Austausch mit anderen. Immer verschieben sich die Grenzen des Fremden, und das durchaus auch so, dass eine Schwelle genommen und eine völlig neue, bislang als fremd erfahrene Ordnung in einer Weise entdeckt wird, dass sie den über die Schwelle Getretenen im Innersten verändert. Stenger macht darauf aufmerksam, dass genau dies mit dem Phänomen der Schwelle gemeint ist: Das Übertreten der Schwelle führt nicht nur in einen neuen Raum, sondern erfasst und verändert denjenigen, der einen solchen Übertritt wagt.[32] Die Verschiebung der Grenzen und Grade des Fremden gehört wesentlich zum Phänomen der Erfahrung. Das "Fremdwerden der

[30] In diesem Sinne spricht auch Stenger von der Erfahrung als einer "Widerfahrnis". Vgl. Georg Stenger, *Philosophie der Interkulturalität. Erfahrung und Welten. Eine phänomenologische Studie*, Freiburg und München 2006, s. bes. S. 497-520.

[31] Vgl. dazu seine wiederholt vorgebrachten Einwände gegen Julia Kristeva (*Fremde sind wir uns selbst*, Frankfurt/M. 1990); s. beispielsweise Waldenfels, *Topographie*, S. 16-53.

[32] Stenger, *Philosophie der Interkulturalität*, S. 393 f.

Erfahrung", von dem Waldenfels spricht, zeigt ja gerade, dass sich die Erfahrung nicht in einem intentionalen Akt erschöpft, sondern tatsächlich auf Neues einlässt und so immer weiter getrieben wird. Erst darin überhaupt *erfährt* die Erfahrung etwas. Die Bewegung, das Überschreiten des Erfahrenen hin auf Weiteres ist konstitutiv für Erfahrung. Dann aber kann eine konkrete Fremderfahrung nicht auf ewig Fremderfahrung bleiben. Das ändert freilich nichts daran, dass es immer wieder neue Fremderfahrung gibt.

Diese Überlegungen, die sich aus dem Phänomen der Erfahrung ergeben und die m. E. direkt an Waldenfels' Analysen anschließen, lassen es nun aber fraglich erscheinen, dass eine Analyse der Fremderfahrung tatsächlich hinreicht, interkulturelle Fragestellungen zu klären. Was als fremd erfahren wird, hängt von der konkreten Situation und vor allem von früheren Erfahrungen ab. Die Geschichte der Fremdheit ließe sich als eine Erfahrungsgeschichte schreiben. Die Erfahrungsgeschichte selbst ist mehrdimensional, und so ist auch die Fremdheitsgeschichte mehrdimensional. Was auf individueller Ebene immer wieder von neuem als fremd erfahren wird, mag auf gesellschaftlicher Ebene längst vertraut sein (für den einzelnen mag Frankreich weit weg sein, für unsere Gesellschaft ist es das nicht); und umgekehrt. Was als fremd erfahren wird, hängt also auch daran, was als eigen erfahren wird und vice versa. Die Fremderfahrung wird so zum Spiegel der jeweiligen Erfahrungsgeschichte. Was wir als fremd erfahren, sagt vor allem etwas über unsere eigene Erfahrungsgeschichte aus. Auf der Ebene der Interkulturalität bedeutet dies, dass uns andere Kulturen auf eine Weise fremd erscheinen, die abhängig von der Erfahrungsgeschichte unserer eigenen Kultur ist. Die "Zwischenwelt", in der Waldenfels die verschiedenen Kulturwelten vermittelt sieht, zeigt sich, solange sie fremde Kulturwelten voneinander trennt, in jeder einzelnen Kulturwelt je anders. Das ist eigentlich falsch gesprochen. Denn die Zwischenwelt zeigt sich immer nur konkret, sie ist ebenso wie die fremden Kulturwelten auf die eigene Erfahrungswelt bezogen. Die Zwischenwelt, das ist wichtig, gibt es nicht jenseits der konkreten Erfahrungen von ihr; ebenso die Fremdheit. Beide, Fremdheit und Zwischen rutschen in die Erfahrung hinein, sind Momente der Erfahrung. Die Grenzen, ja das ‚Jenseits' der Kulturwelt, wie es sich in der Erfahrung fremder Kulturen und vor allem in der Erfahrung der Zwischenwelt zeigt, gehört zur Kulturwelt, d. i. zur konkreten Erfahrungsgeschichte hinzu. Erst dort, wo der Schritt über die Schwelle in die interkulturelle Dimension hinein gemacht wird und sich die Fremderfahrung weiter verschiebt, lässt sich von einer Zwischenwelt sprechen, die die verschiedenen Kulturen einander vermittelt.

Etica & Politica / Ethics & Politics, XIII, 2011, 1, pp. 271-290

Die paradoxe Simultaneität inmitten des Widerfahrnisses

Ichiro Yamaguchi
University of Toyo
ichirin@ai.wakwak.com

ABSTRACT
In respect to the issue of ethics, Waldenfels' position can be located between Levinas' and Merleau Ponty's. This "in-between" position allows an enormous enrichment of the phenomenological analysis. This essay aims at a stronger emphasis regarding the analysis of Merleau-Ponty's "intercorporéité (Zwischenleiblichkeit)". To this purpose, I am discussing important insights from Husserl's lecture "Einleitung in die Ethik, 1920 – 24", and the turn from an egologic interpretation of affection towards an intermonadic interpretation of pre-affection. This approach works towards the establishment of the field of research of ethics in the genetic phenomenology, in which the more wide ranging scope of Waldenfels' contribution can be shown clearly.

KEYWORDS
Intercorporeality, ethics, passivity, affect.

0. *Einführung*

In Bezug auf die Problematik der Ethik steht die Position von Waldenfels zwischen der von Levinas und der von Merleau-Ponty. Dieses "Zwischen" den beiden bringt eine enorme Bereicherung der phänomenologischen Analysen mit sich. Was ich in diesem Beitrag anziele, ist eine stärkere Akzentuierung bezüglich der Grundzüge der Zwischenleiblichkeit Merleau-Pontys, indem ich wichtige Einsichten in der Vorlesung: "Einleitung in die Ethik, 1920-24" von Husserl und die Wendung von einer egologischen Interpretation der Affektion zu einer intermonadischen Interpretation der Vor-Affektion in die Diskussion bringe. Dadurch wird, wie ich hoffe, das Forschungsfeld der Ethik in der genetischen Phänomenologie festgelegt, in der die stärkere Tragweite des Beitrags von Waldenfels deutlich gezeigt werden kann.

1. *Aktivität und Passivität in der Vorlesung "Einleitung in die Ethik. 1920/24"*

Die für die Phänomenologie Husserls entscheidende Einsicht bezüglich der Ethik zeigt sich deutlich in seiner Kritik an der Gefühlsmoral Hume's und dem verstandes-moralischen Rigorismus Kants. Der bei Hume und Kant

fehlende Begriff der Intentionalität, der die Objektivität des Wertes durch den Akt des "Wertnehmens"[1] konstituiert, ermöglicht es einerseits den subjektiven Relativismus des modernen Hedonismus und andererseits die strenge Gegenüberstellung von Sinnlichkeit und Verstand resp. Vernunft bei Kant zu überwinden, indem die praktische Vernunft nicht nur im Bereich der Vernunft angesetzt, sondern auch als fungierend im Bereich der Sinneswahrnehmung gezeigt wird.

Dabei spielt die Unterscheidung der praktischen Vernunft zwischen dem ethischen Bereich der Vernunft und dem vorethischen Bereich ohne Aktivität der Vernunft eine entscheidende Rolle. Sie weist auf das Fundierungsverhältnis zwischen der Passivität und der Aktivität hin, das für die Forschung der genetischen Phänomenologie Husserls von größter Bedeutung ist. In Bezug auf die vorethische Passivität, die mit dem Begriff der "passiven, assoziativen Motivation"[2] in dieser Vorlesung beschrieben wird, sagt Husserl über "solche in reiner Passivität, ohne jede Ichbeteiligung wirkenden Motivationen, (---). Nun, sie ist nicht selbst ein Ichakt des Für-wahr-Haltens, des Urteilens, Werthaltens, obschon ein solcher Akt ich darauf beziehen kann und obschon all solche Akte von diesem hintergründigen Bewusstsein ihre Nahrung ziehen können."[3] Dass die Passivität die Aktivität fundiert, das kommt hier auf zweierlei Weise zum Ausdruck. Einerseits kann sich ein Ichakt auf passive Motivationen beziehen, d.h. genauer, dass die Aktivität die Passivität voraussetzt, oder die Passivität der Aktivität vorangeht. Andererseits weist das Ziehen der Nahrung aus der Passivität auf die passive Motivation als dem "Mutterboden der Vernunft"[4] hin. Jedenfalls ist es für Husserl klar, dass der vorethische Bereich der Passivität der Sinneswahrnehmung, ganz anders als bei Kant, eine entscheidende Rolle für den ethischen Bereich der Aktivität der praktischen Vernunft spielt. Im Zusammenhang dieser Unterscheidung zwischen der passiven und aktiven Intentionalität sind besonders Husserls Hinweise auf "die apriorischen Wesensgesetzlichkeiten der Gefühls- und Empfindungssphäre"[5] zu betonen, die Kant aufgrund seines Gesamtkonzepts überhaupt nicht sehen konnte.

---

[1] E. Husserl, Hua. XXXVII, S. 72. Hier führt Husserl den Begriff "Wertnehmen" ein: "Das Werten in allen Formen und so auch das Wertnehmen (so nennen wir also das Analogon des Wahrnehmens) ist Akt des fühlenden Subjekts. Der Wert aber eignet dem Objekt." (ebd.)

[2] Vgl. E. Husserl, a.a.O., S. 110ff., was auch schon in "Ideen II" gesagt wurde:"So beruhe alle dingliche Apperzeption, alle Apperzeption von Einheiten des Zusammenhangs mehrerer Dinge und Dingvorgänge auf assoziativen Motivationen."(Hua. IV, S.226).

[3] E. Husserl, a.a.O., S. 111.

[4] A.a.O., S. 332. Hier sagt Husserl: "Die passive Motivation ist der Mutterboden der Vernunft und hat als solcher Empfänglichkeit für den intellectus agens und das Subjekt der aktiven Vernunft in seinem Vernunftwalten."

[5] A.a.O. S. 220.

Diese Gesetzlichkeiten wären demnach *Assoziation* und *Affektion*, die in den "Analysen zur passiven Synthesis"[6] untersucht werden.

2. *Voraffektion und Affektion in der Ethik der genetischen Phänomenologie Husserls*

Die Gesetzmäßigkeit der passiven Synthesis in der genetischen Phänomenologie Husserls heißt die der Assoziation und der Affektion. Für die Festlegung der Ethik im Bereich der genetischen Phänomenologie Husserls ist die Erhellung der Begriffe der Assoziation und der Affektion notwendig, insofern Husserl mit dem Begriff der assoziativen Motivation das Vorethische von dem Ethischen in seiner genetischen Betrachtung der Ethik unterscheidet. Die assoziative Motivation fungiert in dem Bereich der Passivität ohne Beteiligung der Ichaktivität. Diese Unterscheidung, in der das "ohne" oder "mit" der Ichaktivität als das Unterscheidungsmerkmal angesehen wird, betrifft ferner die hier sehr wichtige Differenz zwischen Vor-Affektion und Affektion. Affektion wird erst zur Affektion, wenn das Ich sich dem Affizierenden zuwendet. Aber die Zuwendung ist eine Aktintentionalität, die als eine Ichaktivität, nämlich als Noesis vollzogen wird. Daher besteht stets die Gefahr, das Phänomen der Affektion von der Seite des affizierten Ichs her, also einseitig egologisch, aktiv intentional, zu interpretieren. D.h. der Ich-Pol der Ichaktivität ist bei dieser Interpretation bereits vorausgesetzt, obwohl die Bildung des Ich-Pols selbst eines der wichtigsten Themen der genetischen Phänomenologie Husserls darstellt. Aber erst wenn die Affektion, der Ebene der assoziativen Synthesis entsprechend, vom Aspekt der wechselseitigen assoziativen Weckung zwischen der Triebintentionalität und der hyletischen Gegebenheit der Umwelt, also auf der Ebene der "Vorkonstitution" der Vor-Affekiton gedacht wird, kann das Phänomen der Affektion. korrekt im Rahmen der passive Synthesis erhellt werden.

Die streng erkenntnistheoretische Fragestellung des Verhältnisses zwischen dem ethischen Bereich der Vernunft und dem vorethischen Bereich der Sinnlichkeit führt uns zur phänomenologischen Analyse der praktischen Vernunft, worin der Bereich des Vorethischen und zugleich des Ethischen Thema werden können.

[6] E. Husserl, Hua.XI.

3. *Passive Intentionalität und Nicht-intentionale Passivität*

Die Unterscheidung zwischen der Affektion und der Vor-Affektion wird in den Analysen "zur passiven Synthesis" im allgemein graduell gedacht,[7] insofern das Vorkonstituierte durch die Affektion teils ins Bewusstsein, teils aber nicht ins Bewusstsein, je nach der graduellen Stärke der affektiven Kräfte, die die Zuwendung des Ich fördern, gebracht wird. Trotz dieser Gradualität kann diese Differenz zwischen beiden, nämlich die Grenze zwischen der passiven Vorkonstitution und der aktiven Konstitution nicht übersprungen, geschweige denn verwischt werden. Wichtig ist dabei auch, dass diese Grenze keine Grenze zwischen der Intentionalität und Nicht-Intentionalität bedeuten kann.[8] Selbstverständlich ist die passive Intentionalität auch eine Intentionalität und keine Nicht-Intentionalität. Wenn die Nicht- Intentionalität bloß die Negation der aktiven Intentionalität, die den Erkenntnisgegenstand in der Noesis-Noema-Korrelation konstituiert, bedeutet, bleiben der gesamte Forschungsbereich und die nicht geringen Forschungsergebnisse der passiven Synthesis und der passiven Genesis gänzlich wirkungslos und hinter dieser Negation verdeckt und verborgen.

Die Differenz zwischen der Affektion und der Vor-Affektion zeigt sich deutlich in dem Prozess eben dieser Assoziation selbst, wodurch sich das von dem passiv Vorkonstituierten affizierte Ich diesem zuwendet. Dabei sagt Husserl, dass die Affektion durch die Zuwendung des Ich mit den "Interessen" bzw. der Motive in der lebendigen Gegenwart "affektiv" wird, [9] aber genauer gesagt soll es heißen, dass dies "durch das Interesse von Monaden-Leben bzw. Bewusstseinsleben" geschieht. Dann sind Instinkte, Triebe und Gefühle, die die stärksten und ursprünglichsten Motivationen in der lebendigen Gegenwart sind, natürlich als passive Intentionalität ohne Ich-Aktivität und nicht als aktive Intentionalität mit der Ich-Aktivität anzusehen. Also gehören sie zu den Interessen des Monaden-Lebens, die dem Interesse des Ichs vorangehen und das Interesse des Ich selbst fundieren. Die Zuwendung als aktive Intentionalität kann nur unter der Grundeinsicht der genetischen Phänomenologie fungieren dergestalt, dass die Passivität die Aktivität fundiert. D.h. die Zuwendung der Ich-Aktivität kann erst durch die Fundierung der Triebintentionalität, die das Strömen der lebendigen Gegenwart transzendental bedingt, am Werk sein.[10]

---

[7] Vgl. E. Husserl, Hua. XI, S.163ff.

[8] R. Kühn versucht mit dieser Unterscheidung den Begriff der Passivität Husserls einzuordnen. Vgl. R.Kühn, Husserls Begriff der Passivität, S.430ff.

[9] Vgl. E.Husserl, Hua. XI, S. 178.

[10] Wenn auch die Triebintentionalität als "ichliche" Intentionalität gedacht wird, vergisst Husserl nicht zu betonen, dass die ichliche Triebintentionalität "als *in einer ichlosen*

1) Zunächst wurde die Einsicht der "nicht-intentionalen Passivität" bei M. Henry in Bezug auf seine Auffassung der Zeit und der Assoziation in die Diskussion gebracht.[11] Henry kritisiert die Zeitlehre und die Assoziation als eine passive Intentionalität bei Husserl, indem er das Gefühl als die Selbst-Affektion des Lebens ansieht. Seine Kritik bezieht sich auf Husserls Ausführungen in der "Zeit-Vorlesung": "Das Konstituierende und das Konstituierte decken sich, und doch können sie sich natürlich nicht in jeder Hinsicht decken."[12] Er lehnt diese Deckung als ein dogmatisches Argument ab, wobei er Husserls Einsichten bezüglich der Untrennbarkeit zwischen dem Empfinden und dem Empfindungsinhalt übersieht. Er behauptet, dass das Wesen der Impression des lebendigen Lebens durch Husserls Auffassung der Impression als der durch den Jetzt-Punkt konstituierten formalen Impression verloren geht. Aber eine einseitige Betonung der urschöpferischen Impression mit der Charakterisierung der Retention als einer aktiven Intentionalität trifft Husserls Grundeinsicht der Untrennbarkeit von Impression und Retention nicht.[13] Außerdem gilt die Unterscheidung zwischen Form und Inhalt hinsichtlich des Begriffs der Empfindung bei Husserl überhaupt nicht, genau so wenig wie bei der Retention. Sowohl die Impression als auch die Retention lassen sich nur durch die passive Synthesis der passiven Intentionalität, ohne Dualität von Form und Inhalt auffassen.

2) Wenn die Affektion entweder als aktive Intentionalität oder als Nicht-Intentionalität aufzufassen gezwungen ist, wie dies z. B. bei Levinas mit der Gegenüberstellung von Leben und Denken der Fall ist, so wird das Erfassen des Forschungsbereichs der genetischen Phänomenologie, in welchem die Dimension der Vor-Affektion, der Vorkonstitution, d.h. des vorlogischen, vorreflexiven und vorprädikativen Apriori der Lebenswelt thematisiert wird, nicht möglich.

Die eigentliche Dynamik und die Kreativität der passiven Synthesis, die von Merleau-Ponty als "tiefere Intentionalität" oder "Existenz" eigens zu betonen versucht werden, können nicht durch die herkömmliche dualistische Denkweise, sei es die Dualität von Form und Inhalt oder von Wesen und Tatsache, erörtert werden. Waldenfels sagt kurz und bündig:"Wie die Analyse des Zeitbewusstsein (---) lassen auch die Analysen zur passiven

---

("Passivität")fundierte" angesehen werden muss. Vgl. E. Husserl, Hua.XV., S. 594f. Hervorhebung vom Verfasser

[11] M. Henry, Phénoménologie Matérielle, p.59 (jp.).

[12] E.Husserl, Hua. X., S. 83.

[13] St. Micali kritisiert treffend das Missverständnis Henrys in Bezug auf Husserls Sichtweise des Verhältnisses zwischen Impression und Retention. Vgl. St. Micali, Überschüsse der Erfahrung, S. 180ff.

Synthesis die Dualität von sensueller Hyle und intentionaler Morphe hinter sich."[14]

Die Analyse der passiven Synthesis, die unter dem Aspekt der Untersuchung des Abwandlungsprozesses der Retention als eine Vertiefung der Analyse des Zeitbewusstseins angesehen werden kann, zeigt deutlich, dass die Empfindung, die in den "Logischen Untersuchungen" als "nicht-intentional" genannt ist, eigentlich als "passive Intentionalität" zu bezeichnen ist. Der Grund liegt darin, dass die Empfindung der Sinnesfelder als das Urbewusstsein bzw. innere Bewusstsein des unbewusst, passiv-assoziativ, durch die passive Synthesis Vorkonstituierten interpretieren kann. .In den "Analysen zur passiven Synthesis" wird der Empfindungsinhalt, der im retentionalen Urbewusstsein bzw. in der immanenten Wahrnehmung apodiktisch gegeben wird, durch die Analyse der Gesetzmäßigkeit der Assoziation und der Affektion in die adäquate Evidenz zu bringen versucht. Hierbei tritt durch die genetische Analyse des Phänomens der affektiven Zuwendung des Ichs der voraffektive, genetische Prozess der Bildung des Empfindungsinhaltes ins Licht der genetischen Phänomenologie.

3) Diese Entwicklung der genetischen Phänomenologie Husserls vermochte nun Levinas überhaupt nicht zu berücksichtigen. Er hat Empfindung als Intentionalität, nämlich als eine aktive Intentionalität verstanden, weil er die Empfindung in das Empfinden und das Empfundene aufgeteilt gesehen hat, deren Abstand, wie gering er auch immer sein mag, eben durch diese Intentionalität überbrückt wird. Von daher ist es nicht verwunderlich, dass er die Andersheit des Anderen, die für ihn den Kernbegriff der Ethik bildet, frei von der Vergegenständlichung durch die aktive Intentionalität des Zeitflusses, im Bereich der Nicht-Intentionalität der Impression retten will. Das kommt daher, weil vor dem Hintergrund der intentionalen Charakterisierung der Zeitigung für ihn die Urpassivität der Urimpression als nicht-intentional, verstanden wird und die Impression selbst nicht gezeitigt werden kann. In dieser Dimension der Urimpression liegt die Andersheit des Anderen, die von der Intentionalität der Zeitigung befreit bleibt.

Auf diese Weise wird die Möglichkeit der unmittelbaren Berührung mit der Andersheit des Anderen in der intermonadischen Urkommunikation durch die Paarung der passiven Synthesis, die Husserl und Merleau-Ponty als entscheidend für die Begründung der Intersubjektivität angesehen haben, von der Dimension der Impression ausgeschlossen. Der Grund dafür liegt, wie schon gesagt, darin, dass für Levinas das Empfundene den Charakter des Noema hat, das durch die aktive Intentionalität als gegenständlich konstituiert wird.

[14] B. Waldenfels, Arbeit an den Phänomenen, S.230

4) Damit bleibt aber nicht nur diese Möglichkeit der Berührung mit dem Du, sondern auch die so genannte Begegnung mit dem "angeborenen Du" in der Ich-Du-Beziehung der frühkindlichen Phase ausgeschlossen. Dieser Verlust des "angeborenen Du" hat nun aber eine wichtige Konsequenz für das korrekte Verständnis des Verhältnisses zwischen dem vorethischen und ethischen Bereich. Die nicht hintergehbare Bezogenheit des Frühkindes auf das angeborenes Du, in der es sich auf seine Umwelt noch vor der Bildung des Ich-Pols und des Ich-Bewusstseins ganzheitlich bezieht, bildet die vorethische Basis der Passivität für jede ethische Handlung der Aktivität. Diese vorethische Basis der "Zwischenleiblichkeit", die durch die passive Synthesis vorkonstituiert wird, darf nicht von der Problematik der Ethik ausgeschlossen werden. Sie bedeutet auch die Art und Weise der Urkommunikation des Frühkindes, in der die Bildung der passiven Zwischenleiblichkeit durch die wechselseitige Weckung zwischen der Umwelt und der Instinktintentionalität vollzogen wird. Diese dadurch ermöglichte unmittelbare Berührung mit dem Anderen ist eine unentbehrliche Basis für die soziale Kommunikation und die Ich-Du-Beziehung beim Erwachsenen. Gleichzeitig sind der Mangel und der Verlust dieser Beziehung immer das allerwichtigste Forschungsobjekt der Psychopathologie.[15] Die emotionale Kommunikation auf der Ebene der passiven Intersubjektivität geht natürlich der sprachlich artikulierten Kommunikation voran, weshalb die erste auch die zweite fundiert. Daher beeinflusst der Verlust der ersten fundamentalen, vorethischen Beziehung die Erhellung der Problematik der Ethik auf unermesslich starke Weise.

5) Unter den vier gewichtigen Kritiken Waldenfels´ an dem gesamten Konzept der Ethik Levinas´, die erstens "eine Spielart von negativer Ethik", zweitens eine "Überpersonalisierung der Sozialwelt", drittens die Übermacht des Anderen und die Schutzlosigkeit des Selbst, und viertens "die Grenzen einer anarchischen Ethik" beinhaltet,[16] entsprechen die oben unternommenen kritischen Anmerkungen besonders der ersten und zweiten Kritik von Waldenfels. Die im ersten Punkt vorgebrachte Kritik bezüglich der "Abwesenheit" des Anderen stammt, nach meiner Meinung, aus der oben genannten Interpretation Levinas´ zum Begriff der Empfindung, bzw. des

---

[15] Die wichtige Wende vom individuell-psychologischen zum intersubjektiv-psychologischen Aspekt in den letzten Jahren wird sehr deutlich in der Arbeit von D.N. Stern gezeigt. Sein Begriff "emotional turning" kann zwar sachlich der zwischenmonadischen Kommunikation Husserls durchaus entsprechen, aber seine ohne methodische Ansätze der Phänomenologie vorgenommene Interpretation verbleibt leider im Rahmen der von Merleau-Ponty kritisierten so genannten klassischen Psychologie mit der Annahme eines psychischen Innen und eines körperlichen Außen. Vgl. D.N. Stern, The Interpersonal World of the Infant.

[16] Vgl. B. Waldenfels, Schattenrisse der Moral, S. 157ff.

Zeitbewusstseins, sprich der Impression und Retention bei Husserl. Er glaubt die Quelle des Zeitinhaltes allein in der Impression zu finden und sieht das Retinierte als das intentional vergegenständlichte Modifizierte des Zeitinhaltes der Impression an, und schließlich verkennt er die Bildung des Zeitinhaltes durch die wechselseitige Weckung zwischen der Umwelt der Gegenwart und Leergestalten oder Leervorstellungen der Vergangenheit. Daher ist das in der zweiten Kritik gezeigte Fehlen "anonymer, weitgehend unbewusster Machtspiele" nichts anderes als Levinas´ Verkennen der anonymen, durch die Paarung der assoziativ-passiven Synthesis fungierenden Zwischenleiblichkeit, die die Basis der passiven Intersubjektivität für die Bildung der sozialen Kommunikation der aktiven Intersubjektivität bedeutet.

4. *Widerfahrnis und seine paradoxe Simultaneität*

Im Zusammenhang der passiven Intersubjektivität und der intermonadischen Zeitigung ist nun die Thematik von "Widerfahrnis und Antworten" von Waldenfels in Erwägung zu ziehen. In dieser Thematik ist die "zeitliche Verschiebung" zwischen dem Widerfahrnis und dem Antworten ein Schlüsselbegriff. Waldenfels schreibt: "Die Verschiebung gewinnt einen radikal zeitlichen Sinn, wenn wir die *Vorgängigkeit* eines Widerfahrnisses mit der *Nachträglichkeit* der eine Antwort produzierenden Wirkung zusammen denken."[17]

In diesem Zusammenhang möchte ich der Frage nachgehen, ob bereits in diesem Widerfahrnis selbst die paradoxe Simultaneität der voraffektiven Vorkonstitution am Werk ist, m. a. W., ob das Widerfahrnis sich durch die Aufmerksamkeit, die durch die passive Synthesis vorkonstituiert wird, schon selektiv ereignet, sei es, dass die voraffektive Vorkonstitution zur affektiven Konstitution gebracht wird oder dass sie noch auf der Ebene der Vorkonstitution verbleibt. Anders gesagt: Bedeutet das Widerfahrnis keinen letzten Grenzbegriff, sondern eröffnet die Möglichkeit der phänomenologischen Analyse der paradoxen Simultaneität dieses Widerfahrnisses selbst?

1) In seinen kritischen Bemerkungen zu Husserls Intentionalitätsbegriff äußert sich Merleau-Ponty bezüglich der Frage der paradoxen Simultaneität dahingehend,dass die Intentionalität die Ordnung des 'Bewusstseins' von Bedeutungen ist und keine "Simultaneität Vergangenheit-Gegenwart" im Sinne von Merleau-Ponty selbst enthält.[18] Dabei behauptet er, dass das

[17] Vgl. B.Waldenfels, Bruchlinie der Erfahrung,S178.
[18] Vgl.M. Merleau-Ponty: Das Sichtbare und das Unsichtbare, S.307.

"*Ablaufsphänomen*" Husserls die Simultaneität, den *Übergang* enthält, d.h. es enthält einen intentionalen Verweis auf "eine dimensionale Gegenwart oder eine Welt oder ein Sein, wo die Vergangenheit mit der Gegenwart im engeren Sinne 'simultan' ist."[19] Das Ablaufsphänomen Husserls bedeutet eben das Phänomen der Zeit, bzw. Zeitigung, die er lebenslang, von der früheren Vorlesung " Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins" bis zu den "C Manuskripten" untersucht hat. Seine Analyse des Ablaufsphänomens der Zeit, der Simultaneität vertieft sich so weit, dass die wechselseitige Weckung der voraffektiven Synthesis zwischen der hyletischen Vorgegebenheit der Umwelt und den leeren Gestalten oder den leeren Vorstellungen im Horizont der Vergangenheit erörtert wird. Zwar ist Merleau-Pontys Aussage über die Simultaneität vom Aspekt der Vergangenheit her interessant -"die 'vertikale' Vergangenheit erhebt selbst den Anspruch, wahrgenommen worden zu sein" - , aber als wesentlich stärker und aufschlussreicher erweist sich der folgende Text Husserls über die affektiven Kräfte, worin wichtige Einsichten über die Simultaneität zum Tragen kommen:

"In der leeren retentionalen Sphäre aber summieren und hemmen sich die Kräfte und mit ihnen auch die Kräfte der Erwartung, blind wie jene Triebe, jedenfalls die Typik und Gesetzmäßigkeit der Erwartung ist, sehen wir, durchaus abhängig von der Typik und Gesetzmäßigkeit der reproduktiven Assoziation und dadurch vermittelt auch von derjenigen der ursprünglichen Assoziation in der lebendig strömenden Gegenwartssphäre."(Hua. XI. S.189)

Hier gilt es folgende entscheidende Aussagen festzuhalten:

a. Die Sphäre, bzw. der Horizont der Vergangenheit schließt in sich die Kräfte der Erwartung, die immer die jeweilige hyletische Vorgegebenheit in der lebendigen Gegenwart passiv intentional vorzukonstituieren bereit ist. D.h. der Vergangenheitshorizont begleitet den Horizont der Gegenwart simultan immer.

b. Die hier angedeuteten "Triebe" sind Triebintentionalitäten der passiven Synthesis, die in der genetischen Phänomenologie erörtert werden. Die Triebintentionalität als Ur-Affektion, die alle affektiven Kräfte in der lebendigen Gegenwart in eine bestimmte Richtung bestimmter Triebe vereinheitlicht, bezieht sich direkt auf das Ablaufsphänomen der assoziativen Zeitigung. Die oft zitierte Stelle in Hua. XV weist auf die Triebintentionalität hin, "die jede urtümliche Gegenwart als stehende Zeitigung einheitlich ausmacht."(Hua. XV., 595)[20]

c. Mit der Differenzierung zwischen der reproduktiven Assoziation und der Assoziation in der lebendigen Gegenwart kann die weckende affektive Kraft

[19] M. Merleau-Ponty, a.a.O., S.308.

[20] Vgl., I. Yamaguchi, Triebintentionalität als uraffektive passive Synthesis in der genetischen Phänomenologie, in: ALTER, Nr. 9/2001, S.233ff.

aus dem Vergangenheitshorizont vielschichtig erhellt werden. Die Leervorstellung des Gegenstandes wird durch die reproduktive Assoziation der Wiedererinnerung und die leeren Gestalten der Sinnesempfindung durch die voraffektive, passive Synthesis in der jeweiligen lebendigen Gegenwart geweckt.

2) In Bezug auf die oben genannte Begleitung des Vergangenheitshorizonts (oben 1)-a) beim Strömen der Gegenwart ist hier die Wechselseitigkeit der assoziativen Weckung in der Simultaneität der lebendigen Gegenwart noch gründlicher zu erörtern. Der Text der "Formale(n) und transzendentale(n) Logik" drückt diesen Zusammenhang sehr klar aus: "Auf diesen Hintergrund der sedimentierten Abgehobenheit, *der als Horizont alle lebendige Gegenwart begleitet und seinen kontinuierlich wechselnden Sinn in der 'Weckung' zeigt*, bezieht sich die ganze intentionale Genesis zurück."(Hua.XVII, 319, Hervorhebung vom Verfasser)

Der Horizont der Vergangenheit wird hier als ein Hintergrund der sedimentierten Abgehobenheit dargestellt, wo die verschiedenen affektiven Kräfte, wie oben gezeigt, hemmend und auch miteinander fördernd zusammen wirken. Vor allem ist wichtig die Wechselseitigkeit der Weckung, die nicht nur von der Urimpression des Urhyletischen zu leeren Vorstellungen und Gestalten im Vergangenheitshorizont ausstrahlt, sondern von den affektiven Kräften des Vergangenheitshorizonts auf die Urimpression gerichtet ist. Diese Seite der Weckung ist hier in diesem Zitat als Begleitung aller lebendigen Gegenwart gezeigt. Also wird alle lebendige Gegenwart vom Horizont der Vergangenheit, in dem die affektiven Kräfte in der Form der protentionalen Erwartung gefüllt sind, ständig begleitet.

In einem anderen Text ist auch die affektive Kraft der Weckung aus dem Vergangenheitshorizont klar ausgedrückt: "Weckung ist möglich, weil der konstituierte Sinn im Hintergrundbewusstsein in der unlebendigen Form, die da *Unbewusstsein* heißt, wirklich impliziert ist."(Hua.,XI.,179,. Hervorhebung vom Verfasser) Es ist klar, dass die Weckung ohne unbewusste, implizierte Leergestalten oder Leervorstellungen im Vergangenheitshorizont überhaupt nicht fungieren kann. Also ist die Weckung prinzipiell eine wechselseitige Weckung, was etwa in folgender Aussage Husserls eindeutig belegt ist: "(D)ie Weckung ist eine wechselseitige, wechselseitig die Tendenz des Überganges".[21]

In den sogenannten C Manuskripten, "Späte Texte über Zeitkonstitution, Nr. 20: Hyletische Urströmen und Zeitigung" befindet sich folgende klare Aussage. "Hier haben wir aber ein Zeitfeld, eine immer fortgehende Bildung

[21] E. Husserl, Hua. XIV, S. 531. Hier, in Bezug auf die Analyse der Intersubjektivität, spricht Husserl von der Paarung als einer perzeptiven Assoziation, die als "Deckung in Distanz" *in der wechselseitigen Weckung* charakterisierbar ist.

einer im Jetzt simultanen Vergangenheit, und in diesem Felde ist nun Fernassoziation, Paarung, Konfiguration am Werke – im "Unbewussten" bzw. vom "Bewussten" ins Unbewusste hinein."[22] Die im Jetzt simultane Vergangenheit drückt die paradoxe Simultaneität der Gegenwart und der Vergangenheit unmissverständlich klar aus. In diesem Text ist die Simultaneität auch als die wechselseitige Weckung zwischen dem Bewussten und dem Unbewussten dargestellt.

3) Kritik an der egologischen Auffassung der Zeitigung

Die bisherige Beschreibung über die paradoxe Simultaneität muss durch die Interpretationsmöglichkeit, dem Strömen der ursprünglichen Zeitigung von dem phänomenologisierenden Ich her, also immer noch vom Aspekt der Ichaktivität her, zu interpretieren, überprüft und somit zweifelsfrei apodiktisch begründet werden. In dem Text von 1930, unter dem Titel "Zur lebendigen Gegenwart. Passive Zeitigung des Erlebnisstroms gegenüber der Verzeitlichung der Akte. Vorzeitigung und eigentliche Zeitigung" versucht Husserl die ursprüngliche Zeitigung zu explizieren.

In dem daran anschließenden Zusatztext von 1932, also zwei Jahren später, schreibt Husserl, "Nach den späteren Klärungen (1932) bin ich zur Überzeugung gekommen, dass es nicht zweierlei Intentionalität in eigentlichen Sinn gibt und somit im eigentlichen Sinn keine Vorzeitigung. Die wirkliche Zeitigung, (---), ist die des transzendental phänomenologisierenden Ich." (Hua.XXXIV, 181) Es scheint so tatsächlich sicher zu sein, dass es keine passive Vorzeitigung gäbe. In Wirklichkeit stand seine damalige "Überzeugung" gar nicht so fest, so dass Husserl unter dem fast gleichen Thema wie dem obigen sehr viele Manuskripte nach 1932 hinterlassen hat. Der Grund, warum diese scheinbare Überzeugung als "Schein" verblieben war, wird gerade in seinen direkt an den obigen Text anschließenden Texten gezeigt: "Es ist aber natürlich nicht so, dass diese Erlebnisverzeitlichung immerzu betätigte ist, und gar als eine transzendental reine, die erst des transzendentalen phänomenologischen Ich bedarf, des Ich, das in der Epoche tätig ist. Man sieht ja, dass, wenn das ständige Strömen in sich als Strömen wirkliche Intentionalität hätte, wir auf einen unendlichen Regress kämen." (ebd.)

Also darf das phänomenologisierende Ich nicht immer betätig sein; sonst entsteht das Problem des unendlichen Regresses, das Husserl als schon gelöstes Problem bei der Entdeckung der Retention als "eigentümlicher" und impliziter, später als "passiv" genannter Intentionalität, genauer der doppelten Intentionalität der Retention[23] angesehen hat. Aber dieses gelöste

[22] E. Husserl, Husserliana Materialien Bd. VIII, S. 87, Hervorhebung vom Verfasser.

[23] Dazu vgl. meine ausführliche Darstellung, I.Yamaguchi, Intermonadic temporalization in simultaneous reciprocal awakening, in: On Time - New Contributions to the Husserlian

Problem wird immer wieder, notwendigerweise zum gleichen Problem des unendlichen Regresses, wenn die in der Problematik des Zeitbewusstseins entdeckte passive Intentionalität der Retention, die den Rahmen der Bewusstseinsphänomenologie sprengt und das neue Gebiet der Phänomenologie des Unbewussten eröffnet, wegen der apodiktischen Evidenz der Aktintentionalität des Bewusstseins in den Hintergrund gerät.

Also muss es prinzipiell klar sein, dass das phänomenologisierende Ich, das in der Epoche natürlich aktiv tätig ist, niemals das passive Strömen der lebendigen Gegenwart selbst konstituieren kann. Die Retention in der lebendigen Gegenwart ist, wie oft gesagt, keine Aktintentionalität, sondern eine passive Intentionalität ohne Beteiligung der Ichaktivität. Gerade deswegen ist das Problem des unendlichen Regresses als gelöst zu betrachten.

4) Die der Evidenz der Aktivität vorangehende Evidenz der Passivität.

Die Evidenz der Retention ist apodiktisch gegeben. Die Frage ist, ob die Evidenz der passiven Synthesis der Vorkonstitution, nämlich der Assoziation und der Affektion, und der Voraffektion apodiktisch bewiesen ist. Es geht hier um das Kriterium der Evidenz, anschaulich gegeben zu sein. Die Vorkonstitution der passiven Synthesis selbst ist nicht anschaulich gegeben. Dann muss der Begriff der Evidenz von dem Status der Anschaulichkeit zum Status der Unanschaulichkeit erweitert werden. Dabei ist zu beachten, dass die Retention die Augenblicklichkeit der Evidenz des ego cogito durch das Leerwerden der Anschaulichkeit erweitert hat. Der Prozess des Leerwerdens des Retinierten ist anschaulich evident gegeben.

Wichtig ist darauf aufzumerken, dass anschaulich bewusst Gegebenes immer das Endergebnis der passiven Synthesis, Assoziation und Affektion ist. Aber der unmittelbare Vorgang, bzw. Prozess der Assoziation und Affektion selbst ist nicht anschaulich gegeben.[24] Dennoch ist der Abwandlungsprozess der Retention in dem inneren Bewusstsein, bzw. Urbewusstsein absolut evident gegeben, obwohl das "urbewusst" Retinierte bloß das Endergebnis dieser unbewussten passiven Synthesis ist. Das passive Vorkonstituierte kann die affektive Kraft auf das Ich geben, aber völlig unbewusst. Der besondere Status der passiven *Vorkonstitution* ist im folgenden Text Husserls ausgedrückt: "dass eine Urform der Assoziation diese Quelle ist, das heißt, es ist als ein spezifisches Apriori der passiven Vorkonstitution , worauf sich eine neue Stufe der Aktivität bauen kann,.." (Hua. XXXI, 77) Das Fundierungsverhältnis zwischen dem passiven unanschaulich

---

Phenomenology of Time, Hrsg. D.Lohmar/I.Yamaguchi, S. 296ff.

[24] Husserl bemerkt rückblickend zu seiner Vorlesung der Analysen zur passiven Synthesis (1920/21): "In den Vorlesungen habe ich gegeben, was ich geben wollte: ein Grundstück der aufklärenden und zu letztem Verständnis führenden Arbeit, in der allein der Sinn und die Leistung desjenigen Bewusstseinslebens ist, das uns *völlig verborgen* ist, weil es unser lebendiges Leben ist."(Hua.XI,365, Hervorhebung vom Verfasser).

Vorkonstituierten und dem aktiven anschaulich Konstituierten ist klar in "Erfahrung und Urteil" im Zusammenhang der Wesenserschauung beschrieben: "Das heißt, es ist als solches passiv vorkonstituiert, und die Erschauung des Eidos beruht in der aktiven schauenden Erfassung des so Vorkonstituierten."[25] Dazu noch eine unmissverständliche Aussage Husserls, die prinzipiell aufzufassen ist: "Passivität ist das an sich Erste, weil alle Aktivität wesensmäßig einen Untergrund von Passivität und eine in ihr schon *vorkonstituierte* Gegenständlichkeit voraussetzt."(.Hua. XXXI,3, Hervorhebung vom Verfasser) [26]

Schließlich ist die Evidenz des passiven unbewusst Vorkonstituierten mit dem Begriff der wechselseitigen, assoziativen Weckung der affektiven Kräfte überzeugend beweisbar. Die wechselseitige assoziativ-affektive Weckung kann natürlich ohne implizite Leergestalten und Leervorstellungen im Unbewusstsein nicht entstehen. Ohne passive assoziative Affektion kann keine aktive Zuwendung des Ich und keine anschauliche Erschauung des Konstituierten entstehen. Insofern die bewusste Retention apodiktisch evident gegeben ist, muss die der bewussten Retention vorangehende unbewusste Retention evidenterweise unanschaulich apodiktisch vorgegeben sein.

5) Mit der bisher vorgenommenen und als Vorbemerkung gedachten Darlegung zur wechselseitigen Weckung in der Simultaneität der passiven Synthesis wende ich mich nun dem Begriff des Widerfahrnisses bei Waldenfels zu. Die wechselseitige Weckung spielt auch in der Analyse des Phänomens der Aufmerksamkeit eine zentrale Rolle, wovon auch Waldenfels bezüglich des engen Zusammenhangs von Widerfahrnis, Affektion und Ereignis spricht: "Die Bestimmung des Aufmerkens als das Überqueren einer Schwelle impliziert, dass sie nicht durch einen *Akt* der Aufmerksamkeit zustande kommt, sondern aus einer *Weckung* hervorgeht."[27] Somit wird auf die Unterscheidung zwischen der Aktivität des Aktes und der Passivität der Weckung deutlich hingewiesen, was wiederum einen weiteren Gesichtspunkt

---

[25] E. Husserl, Erfahrung und Urteil, S. 414. Ein Beispiel der wechselseitigen Fundierung zwischen Farbe und Extension als materiales Apriori in den "Logischen Untersuchungen" ist uns zwar anschaulich konstituiert gegeben, aber das "Wie" dieser Fundierung selbst, nämlich die Art und Weise der assoziativen Verbindung zwischen zwei Wesen, ist unanschaulich vorkonstituiert gegeben.

[26] Diese prinzipielle Auffassung wird im Zusammenhang mit der bewussten Anschauung und der unbewussten Unanschaulichkeit der Leergestalten auf folgende Weise dargestellt. "Genetisch gehen aller Art Anschauung, aller wahrnehmungsmäßigen Konstitution von Gegenständlichkeiten in allen Erscheinungsmodis Leergestalten vorher. Nichts kann zur Anschauung kommen, was nicht vorher leer vorstellig war und was in der Anschauung zur Erfüllung kommt." (Hua.XI,326)

[27] B.Waldenfels, Phänomenologie der Aufmerksamkeit, S.22.

hervortreten lässt: "Die Weckung der Aufmerksamkeit erfolgt auf der Ebene der Ereignisse."[28] Diese Ebene der Ereignisse gehört genauso wie die Affektion zur Dimension des Widerfahrnisses. Dann lässt sich die Frage nach der Simultaneität im Widerfahrnis noch genauer im Zusammenhang des Aufmerkens stellen. Also hieße die genauere Frage, ob die Weckung der Aufmerksamkeit bereits inmitten des Widerfahrnisses als des Ereignisses selbst, oder in der Zeitverschiebung zwischen dem vorgängigen Widerfahrnis und dem nachträglichen Antworten, entsteht. Hierzu bemerkt Waldenfels: "Aufforderungsqualitäten und Aufmerksamkeitsmodi haben ihren Ort in eben jenem Zwischenfeld, das Widerfahrnisse mit eigenen Antworten verbindet."[29] Das Zwischenfeld bedeutet für ihn nichts anderes als den Ort des Werdens, wo die Zeitverschiebung in einem *nunc distans* sich ereignet.[30] D.h. die Weckung der Aufmerksamkeit entsteht in der Zeitverschiebung und nicht inmitten des Widerfahrnisses selbst. Hier sieht es so aus, dass es keine Möglichkeit für das "*nunc stans*" der passiven Synthesis, also keine Möglichkeit für die paradoxe Simultaneität von Gegenwart und Vergangenheit in der lebendigen Gegenwart selbst gibt.

Andererseits, wenn die Zeitverschiebung nur bloß die Zeitverschiebung für das Antworten bedeutet, kann die Weckung der Aufmerksamkeit nicht als die wechselseitige Weckung der passiven Synthesis, sondern als eine bereits negierte Aktintentionalität des Aufmerkens, die der Passivität der Weckung der Aufmerksamkeit nicht entspricht, in der Zeitverschiebung für das Antworten aufgefasst werden. Die Vorgängigkeit des Widerfahrnisses kann nur ihren Sinn bekommen, weil die Weckung der Aufmerksamkeit gerade in der Simultaneität, nämlich der Zeitverschiebung vorangehend, vorkonstituiert wird. Nur unter diesem Verständnis ist es möglich, die Frage nach dem "Wie" des Widerfahrnisses selbst, d.h. der Art und Weise der Vorkonstitution der Andersheit des Anderen, die in uns bereits durch die Weckung der Aufmerksamkeit in das Widerfahrnis eindringt, offen zu halten und weiter phänomenologisch zu analysieren.

5. *Die Dimension der Vor-Affektion der paradoxen Simultaneität*

1) Wie Waldenfels sagt, entsteht die Aufmerksamkeit nicht im Akt der Aufmerksamkeit. Damit lässt sich der Prozess des "Aufmerksam-Werdens" vor dem Fungieren der Aktintentionalität befragen. Diese Frage ist die Frage nach der Genesis der Aufmerksamkeit, dem "Warum" dessen, "dass

[28] a a O., S. 96.
[29] B. Waldenfles, Bruchlinien der Erfahrung, S. 104.
[30] Vgl. a. a. O., S. 179.

überhaupt etwas in der Erfahrung auftritt, dass gerade dieses und solches auftritt und nicht vielmehr anderes und dass es in einem bestimmten Zusammenhang auftritt."[31]

Bei Husserls Analyse der Affektion, die für Waldenfels zur gleichen Dimension des Widerfahrnisses gehört, differenziert Husserl zwischen der voraffektiven Vorkonstitution und der affektiven Konstitution in einer sorgfältigen Beschreibung des Aufmerksam-Werden in der lebendigen Gegenwart. Die Affektion als die affektive Konstitution durch die aktive Intentionalität kann nur durch die Zuwendung des Ichs zu dem bereits voraffektiv Vorkonstituierten, d.h. durch den Prozess des Aufmerksam-Werdens entstehen. Die Affektion wird erst durch die Zeitverschiebung hindurch, die für das Fungieren der Aktintentionalität notwendig ist, zur Affektion selbst. Insofern die Affektion erst durch die Zuwendung wegen des Interesses des Bewusstseinslebens zum Bewusstseinsphänomen der Affektion wird, bedeutet die hier wirkende Zeitverschiebung nichts anderes als die immanente Zeit, in der die aktive Intentionalität ihren intentionalen Akt vollziehen kann.

2) Aber die Vor-Affektion als passive Synthesis konstituiert sich ohne Zuwendung der Aktivität des Ich, also ohne Beteiligung der Ichaktivität und daher im Sinne von "passiv" vor. Die Vor-Affektion ereignet sich in der Simultaneität, wo das Ur-hyletische des Jetzt und die durch die Retention sedimentierten Leergestalten und Leervorstellungen im Horizont der Vergangenheit, wechselseitig weckend, in die vorkonstituierte passive Synthesis gebracht werden. Die Simultaneität der Vor-Affektion muss von dem durch den Prozess des Aufmerksam-Werdens affektiv Konstituierten unterschieden werden, weil gerade in diesem Prozess die passive Synthesis unbewusst und voranschaulich, aber doch durch die wechselseitige Weckung durch die Ähnlichkeit und den Kontrast der hyletischen Empfindungsinhalte entsteht. Dabei ist auch die selektive Aufmerksamkeit bereits am Werk, ein bestimmtes passiv Vorkonstituiertes aus verschiedenen Vorkonstituierten unter dem Konflikt und der Konkurrenz um das Gewinnen der Zuwendung des Ichs auszuwählen. Wenn ein bestimmtes Vorkonstituiertes durch diesen Streit in die Anschauung gebracht wird, werden andere Vorkonstituierte in die "Verdrängung als Unterdrückung", also in "Hinunterdrückung in die Unanschaulichkeit" (Hua.XI,413) gebracht. In dieser Dimension der Vorkonstitution der Vor-Affektion entsteht der Prozess des Aufmerksam-Werdens ständig. Die affektiven Kräfte, die sich in den leeren retentionalen Bereich sedimentieren und sich gegenseitig fördern oder miteinander streiten, stehen ständig in einem dynamischen Werdeprozess. Dieser Werdeprozess

[31] B.Waldenfels, Phänomenologie der Aufmerksamkeit, S.16.

selbst wird als das Ereignis der Triebintentionalität verstanden, die die urtümliche lebendige Gegenwart stehen und fließen lässt.

Also geht es hierbei um die Gradualität der affektiven Kraft, die durch die passive, vorkonstitutive Synthesis zwischen der Urhyle und der Triebintentionalität erwächst. Wenn die affektive Kraft nicht ausreicht, kann die Zuwendung des monadischen Lebens nicht entstehen und das so Vorkonstituierte nicht zur Anschauung bringen. Erst durch die Zuwendung der Monade, d.h. durch die Zeitverschiebung der aktiven Intentionalität wird das voraffektiv-unanschaulich Vorkonstituierte zum affektiv- anschaulich Konstituierten.

3) Dabei ist auf die Unterscheidung zwischen der Leergestalt und der Leervorstellung im Vergangenheitshorizont zu achten. Das voraffektiv, durch die wechselseitige Weckung der passiven Synthesis zwischen der Urhyle und der Leergestalten der Empfindungsfelder Vorkonstituierte wird ins Urbewusstsein der Empfindung als des Konstituierten gebracht. Aber das durch die wechselseitige Weckung der passiven Synthesis zwischen der Urhyle und der Leervorstellungen von den noetisch-noematischen Korrelationen Vorkonstituierte wird ins Urbewusstsein der bestimmten neotisch-noematischen Korrelation der aktiven Synthesis der Wahrnehmung des Gegenstandes gebracht. Die Zeitverschiebung, die Waldenfels im Auge hat, zielt auf ein Zeitverständnis der Dauer, das für das Antworten die Ichaktivität der aktiven Intentionalität notwendig braucht; sie ist aber keine Zeit-Dauer, in der die simultane, passiv-assoziative Vorkonstitution der passiven Synthesis unanschaulich-retentional unbewusst oder anschaulich-retentional urbewusst (im Sinne des Urbewusstseins von der Empfindung) dynamisch am Werk ist.

Die hier eingeführte Unterscheidung zwischen der bewussten (im Sinne des Urbewusstseins von der Empfindung) Retention und der unbewusst passiv vorkonstituierten Retention spielt eine sehr wichtige Rolle für die korrekte Interpretation der neurowissenschaftlichen Entdeckung des immer um 0.5 sec. verspäteten Bewusstseins von B. Libet. Diese 0.5 sec. bedeuten, von Husserls Zeitanalyse her gesehen, jene Zeitdauer, die für die Vorkonstitution der passiven Synthesis nötig ist. In der Querintentionalität der unbewussten Retention von 0.5 sec. haben alle Ereignisse, die innerhalb 0.5 sec geschehen sind, ihre Reihenfolge nach der Gradualität des Leer-Werdens der Erfüllung der passiven Synthesis, die aber unanschaulich vorgegeben ist. Wenn die affektive Kraft des Vorkonstituierten ausreicht, wird das innerhalb von 0.5 sec unanschaulich Vorkonstituierte, das die unbewusste Reihenfolge auf der Querintentionalität der unbewussten Retention hat, ins Bewusstsein eben von diesem Vorkonstituierten gebracht. Anders als die Interpretation von Libet, die Gleichzeitigkeit mit der Realität der Umwelt durch das subjektive Zurückbeziehen auf die erste EP-Reaktion,

das wie mit einer "time machine" den objektiven Zeitfluss zurückzufahren fordert, garantieren möchte, kann die unbewusste Retention die Reihenfolge der Ereignisse innerhalb von 0.5 sec. beibehalten und die genaue Entsprechung mit der Umwelt festlegen. Diese Vorkonstitution entsteht in der paradoxen Simultaneität, die von der Zeitverschiebung als durch die aktive Intentionalität für das Antworten generiert dimensional, d.h. im Sinne der passiven und aktiven Synthesis, verschieden ist.

Diese Differenz besteht darin, a) dass die Weckung der Aufmerksamkeit, sei es in der passiven Intentionalität der Empfindung, oder in der aktiven Intentionalität der Wahrnehmung, ihre Genesis in der Dimension der Vor-Affektion der wechselseitigen Simultaneität und nicht in dem "nunc distance" der Zeitverschiebung hat, b) dass die Zeitverschiebung für das Antworten nichts anderes als die Zeit-Dauer ist, in der die Vor-Affektion der passiven Synthesis vorkonstituiert und zum Urbewusstsein der Affektion gebracht wird, c) dass Levinas´ Einsicht, die Empfindung in der aktiven Intentionalität mit der Distanz der Zeit zu interpretieren, an der Einsicht der Zeit-Dauer der paradoxen Simultaneität der wechselseitigen Weckung vorbeigeht und die Empfindung überhaupt nichts anderes als das Urbewusstsein von dem Empfundenen durch die passive Synthesis ist, d) dass Levinas´ Distanz der Zeit zwar als die Zeitverschiebung für das Fungieren der aktiven Intentionalität gilt, aber Levinas das Fungieren der passiven Synthesis der paradoxen Simultaneität, das bereits bei der Wahrnehmung der aktiven Synthesis vorausgesetzt wird, mit anderen Worten, die Fundierung der Aktivität durch die Passivität, übersieht.

4) Waldenfels versteht in seiner Ethik der Responsivität Freiheit vom Aspekt des Ereignisses her.[32] Die Freiheit besteht nach ihm nicht in der Alternative zwischen "Freiheit und Notwendigkeit", wie in der Philosophie der Moderne. Das Ereignis wird mit der Unterscheidung zwischen dem Ereignis der inneren Ordnung und dem der äußeren Ordnung (d.h. außerordentlichen Ordnung) angegangen. Das Letztere stiftet die Erneuerung der herkömmlichen Ordnung, die den Rahmen der bereits vorhandenen Ordnung der Tatsachen sprengt. Dabei wird das Ereignis von Widerfahrnis und Antworten so charakterisiert, dass Widerfahrnis als "Urpassion" vor der Unterscheidung zwischen Passivität und Aktivität angesehen wird und Antworten als "Unausweichlichkeit", sich dem Ansprechen des Anderen im Widerfahrnis nicht entziehen zu können, verstanden wird. Auch diese Unausweichlichkeit lässt sich unter der Alternative von Freiheit oder Notwendigkeit nicht verstehen. Widerfahrnis und Antworten fungieren, wie Waldenfels sehr treffend sagt, vor und nach den Unterscheidungen von "Geltung/Sein", "Freiheit/Tatsache", "Gut/Böse".

[32] Vgl. B. Waldenfels, Schattenrisse der Moral, IV-3 Responsive Freiheit, S.106ff.

Dieses Ereignis ist auch als das "Zwischenereignis" charakterisierbar. Derjenige, der auf Widerfahrnis antwortet, kann erst darauf antworten, wenn er angesprochen wird. In diesem Sinne ist das Antworten immer nur als das Zwischen dem Fragen und dem Antworten möglich. Dieser allzu selbstverständliche Charakter des Zwischen wird im Zusammenhang mit der Problematik der Auffassung der Zeit klarer aufgefasst. Bei Kant ist es klar, dass die Freiheit des Menschen so wie die Wahrheit der Logik überzeitlich geltend gedacht wird. In diesem Sinne ist die Freiheit von der Kausalität der Natur ganz "frei", da sie in dimensionaler Differenz zu dieser angesetzt ist. Aber, das vom Ereignis Ausgehen bedeutet für Husserl von der Zeitigung Ausgehen. Waldenfels versteht dies als das Vorangehen des Widerfahrnisses und als Nachträglichkeit des Antwortens, dessen Geschehen die linear gedachte Zeitachse radikal, in der Diastase, zerbricht. Hierbei ist erneut zu fragen, in welchem Verhältnis Husserls Charakterisierung der Zeitigung als die paradoxe Simultaneität der lebendigen Gegenwart und Waldenfels´ Einsicht in die Zeitverschiebung zwischen dem Vorangehen des Widerfahrnisses und der Nachträglichkeit des Antwortens stehen.

5) Das Vorangehen des Widerfahrnisses bedeutet, dass das Widerfahrnis als Ereignis bereits vor der bewussten Auffassung des Ereignisses immer schon geschieht. Waldenfels bestimmt dieses Vorangehen als "vor der Erwartung und dem Entwurf" liegend, nicht aber als die Vorkonstitution der passiven Synthesis. Für sein Verständnis des Widerfahrnisses spielt die Gesetzmäßigkeit der Assoziation und der Affektion der passiven Synthesis nicht wirklich eine zentrale Rolle.

Die Nachträglichkeit des Antwortens ist an folgender Stelle kurz und bündig ausgedrückt: "Antworten heißt, daß der Antwortende sich selbst vorausgeht, indem er vom Anderen herkommt."[33] D.h. nämlich, dass der Antwortende auf das Fremde und die Andersheit des Anderen, die ihm durch das vorhergehende Widerfahrnis gleichsam vorgegeben ist, antwortet. Die Spontaneität der Freiheit, jeweils aus sich selbst immer neu zu entscheiden und in potentiell faktisch durchzuführen, ist eine "transzendentale Illusion der Freiheit".[34]

Das Vorangehen des Ereignisses als Zwischenleiblichkeit entsteht immer durch das anonyme, leibliche Selbst der Zwischenleiblichkeit. Die Ich-Du-Beziehung Bubers, die durch die von der passiven Intentionalität fundierte aktive Intentionalität verwirklicht wird, steht mit dem Antworten Waldenfels' in einem engen Zusammenhang. Das auf das Widerfahrnis Antworten kann je nach der Art und Weise des Antwortens sehr verschieden sein. Die Verwirklichung der Selbstlosigkeit in der personalistischen

[33] B. Waldenfels, a.a. O., S.112.
[34] ebd..

Einstellung, die von der Selbstbezogenheit bzw. Egozentrizität befreit wird,[35] ermöglicht die Befreiung von der allzu eng aufgefassten, letztlich metaphysisch bleibenden Annahme der Andersheit des Anderen im Sinne von Levinas. Wie bei Waldenfels´ überzeugenden Kritiken an den Grundzügen der Ethik Levinas´ gesehen, ist für die Wendung von der "negativen Ethik Levinas´" zur "bejahenden Ethik" die Betonung der Zwischenleiblichkeit und der Kreativität des Antwortens in der Ich-Du-Beziehung notwendig. Die Analyse der paradoxen Simultaneität der passiven Synthesis der Zwischenleiblichkeit ist nichts anderes als die Erörterung der phänomenologischen Analyse des Ereignisses in der Zwischenleiblichkeit.

6. *Zusammenfassung*

Die obigen Darstellungen zusammenfassend öffnet sich nun der Blick auf die Forschungsmöglichkeiten der genetischen Phänomenologie. Die Ethik der genetischen Phänomenologie Husserls besteht in dem Fundierungsverhältnis zwischen der passiven und aktiven Intentionalität, deren korrelative Grundeinsicht jede duale Denkweise wie etwa Form/Inhalt, Subjekt/Objekt, Freiheit des Geistes/Kausalität der Natur, Gut/Böse, u.a. ins Licht der genetischen Untersuchung, nämlich der passiven und aktiven Genesis bringen kann. Dass die Passivität die Aktivität fundiert und die Passivität der Aktivität vorangeht, und dass die Passivität an sich das Erste ist, dies begründet die intersubjektive Basis der Zwischenleiblichkeit, die durch die passive Synthesis den ernährenden Boden für die Ethik bereitstellt. Die responsive Ethik von Waldenfels beruht auf der Einsicht der Zeitverschiebung zwischen dem vorgängigen Widerfahrnis und dem nachträglichen Antworten. Die Unterscheidung zwischen der voraffektiven, durch die passive Synthesis der passiven Intentionalität erfolgten Vorkonstitution und der durch die aktive Synthesis der aktiven Intentionalität erbrachten affektiven Konstitution bringt uns in den Forschungsbereich der paradoxen Simultaneität, die als passive Synthesis inmitten des Widerfahrnisses schon am Werk ist.

Die passive Genesis der Intersubjektivität liegt in der Zwischenleiblichkeit, die durch die Simultaneität der wechselseitigen Weckung zwischen der hyletischen Umwelt der Gegenwart und den Leergestalten der Vergangenheit gebildet wird. Von diesem Grundgedanken der genetischen Phänomenologie sind zwei wichtige Aspekte hervorzuheben. Ein Aspekt ist eine interdisziplinäre Forschung zwischen der Phänomenologie und der

[35] Vgl. dazu I. Yamaguchi, Passive Synthesis und Intersubjektivität bei Edmund Husserl, S.125f.

Neurowissenschaft, wobei man auf die Neurophänomenologie Varela's als einem guten Beispiel verweisen könnte, insofern diese mit dem Begriff der "interaction" zwischen dem Leben und der Umwelt und dem Begriff des "coupling" der genetischen Forschung der Phänomenologie durchaus nahe steht.[36] Ein zweiter Aspekt zeigt uns einen integrierenden Forschungsbereich der interkulturellen Phänomenologie, die die in den jeweiligen Lebenswelten gebildete, passive und aktive Genesis unter den Grundbegriffen "Erfahrung und Welten" thematisieren kann. [37]

[36] Vgl N. Depraz, The rainbow of emotions: At the crossroad of neurobiology and phenomenology, in: Phenomenology and the Cognitive Sciences, 2008, vgl. auch E. Thompson, Mind in Life: Biology, Phenomenology, and the Sciences of Mind, 2007.

[37] Vgl. G. Stenger, Philosophie der Interkulturalität. Erfahrung und Welten. Eine phänomenologische Studie, 2006.

SYMPOSIUM

Gillian Brock, *Global Justice: A Cosmopolitan Account*, Oxford University Press, 2009

Etica & Politica / Ethics & Politics, XIII, 2011, 1, pp. 293-297

On Brock's Account of Global Justice

Janna Thompson
La Trobe University
School of Communication, Arts and Critical Enquiry
j.thompson@latrobe.edu.au

KEYWORDS
Global justice, original position, John Rawls

Those who embark on an account of cosmopolitan justice have to navigate their way past more than one set of hazards. They have to eschew idealised accounts of justice that have no bearing on the world as it actually is, but at the same time avoid a theory which makes too many accommodations to present states of affairs. They have to show how a morality that centres on individuals and their equal entitlements can be realized in a world where nationalist motivations predominant and nation-states remain the principal agents. They have to explain how just global governance is possible short of establishing a world government – which almost no one wants or thinks is possible. Gillian Brock is well aware of these hazards and her book, more successfully than most recent literature on global justice, makes a concerted effort to avoid them.

Her book advances the discussion of global justice in a number of ways. It puts forward a plausible view of what those concerned with global justice should be aiming for. It contains insightful criticisms of the views of those who have written on the subject. But its most important contribution is that it explores the ways in which a conception of global justice could be realized in the world as it is or could become. Her accomplishment is to show how moral cosmopolitanism can be combined with a concern for the creation and operation of effective and just global institutions. Other theorists and reformers may have different ideas about how this should be done. But the pragmatic turn that Brock's work represents is welcome and necessary.

Her conception of global justice is derived from a thought experiment. Imagine that you are a randomly selected delegate to a global convention with the aim of determining 'what would be a fair framework for interactions and relations among the world's inhabitants' (49). Since you are behind a veil of ignorance you do not know what position you will occupy when the veil is lifted, what country you come from or even what generation you belong to. You do however know relevant facts about global problems. Brock does not

think that the requirements of justice that you and the other delegates agree to will include an egalitarian principle of distributive justice like Rawls's difference principle. Instead the delegates will favour social and political arrangements that ensure that every individual is able to meet his or her basic needs and enjoys a reasonable range of opportunities. She thinks that this result is backed up by the experimental work done by Frohlich and Oppenheimer showing that groups who are asked to choose a conception of justice for their society generally favour one that ensures that everyone is able to meet their needs but does not put limits on inequalities that can result from ability or fortune.

This thought experiment raises a number of questions. In Brock's version of the original position what is up for grabs are not only principles of justice for global society, but also the very existence and nature of this society, the institutions it ought to contain and the way people ought to cooperate. It is not so easy to see how an agreement about global justice is possible when different institutional frameworks might result in different conceptions of justice. For example, people who think that global institutions similar to those that now exist in liberal democracies are possible and desirable might favour a more demanding conception of global justice. Those who think that sovereign states should continue to be the principal agents of world society would probably not.

An appeal to Frohlich and Oppenheimer's attempts to simulate Rawls's original position cannot be a decisive reason for favouring the result that Brock reaches. The experimental groups, no doubt influenced by the ideology of their own societies, could not be expected to realize Rawls's requirement of rationality in the limited time that they had to debate the issues. Did their widespread indifference to social inequality stem from a belief in the highly debatable notion that the rich deserve their good fortune? Or did it rest on the equally contentious idea that large incentives are needed to encourage productivity? Did those who participated in the experiment sufficiently consider the social problems caused by inequality or the fact that inequalities tend to be perpetuated through the generations?

Despite doubts about Brock's starting point, there are good reasons for favouring her conclusion: that we ought to aim for a world in which everyone is able to live a decent life. Those who support welfare rights or the satisfaction of basic needs or the achievement of human capabilities all endorse this objective (as she points out). The data from Frohlich and Oppenheimer's experiments at least show that this is an idea that most people can be induced to support. And those who favour a more demanding idea of global justice will admit that ensuring that everyone is able to satisfy their needs is a good first step.

So what is the use of Brock's thought experiment? Is it a troublesome device that should be jettisoned? It seems to me that it has one important function. It forces people to think as cosmopolitans and thus recognise that satisfying basic needs of the world's people is a priority – not something that members of wealthy nations are only obligated to do after they have ensured a high standard of welfare for themselves. This is the point that Brock makes when she considers what forms of national favouritism are compatible with global justice. So understood, her thought experiment is a way of positioning a debate about global justice – it does not provide a definite conclusion. Thinking as cosmopolitans is compatible with having disagreements about what global justice is or what global institutions we should favour.

However, Brock's own view about the nature of global justice serves the principal aim of her book: to explain how justice for the world's people can be achieved in a reasonably short time without radical changes to global society. To use Rawls's phrase, her aim is to be 'realistically utopian'. Most of her discussion concentrates on how presently existing institutions can be made more accountable to all of the world's people, more effective, and thus more just, or how new institutions might overcome some of the obstacles that stand in the way of people meeting their needs.

In one of her best chapters she explains how trained health workers from poor countries are recruited, sometimes *en masse*, to work in developed countries, thus depriving people in their homeland of health care and taking advantage of the efforts it put into training them. She proposes that the codes of practice adopted in the UK – codes that require government to government agreements about recruitment – be made more general, that developed countries should aim to train their own health workers, and meanwhile provide compensation to countries that supply them. Brock concentrates on ways in which recruitment of health workers diminishes the chances of people in poor countries meeting their health needs. But the problem is much more general. Most developed countries now concentrate on attracting immigrants with valued skills or with capital. Such policies deserve critical attention from the perspective of global justice.

To provide poor countries with more funds to overcome poverty, she proposes that multinationals that operate in their territory pay their fair share of taxes, that tax havens be abolished, that transfer pricing be eliminated, and that proposals for taxing world trade, email traffic, use of carbon, or international goods for the benefit of poor countries be considered. She proposes the creation of an international body, or the extension of the powers of existing organizations, to collect and distribute the funds. To deal with corrupt governments who exploit and abuse their own people she proposes measures that will protect liberty – above all, freedom of the press,

which can be promoted by internal and external pressure groups. In the worst cases humanitarian intervention may be necessary. Ideally, intervention should be decided on and managed by an accountable organization dedicated to protecting vital interests of individuals and funds should be made available for this purpose and for preventative measures. Many other ideas for institutional changes are discussed in her book – all with the aim of removing injustices that prevent people from satisfying their needs.

This brief survey shows that there are two kinds of reforms to global society that Brock proposes. The first are those that could be brought into existence without significant changes to existing international or national institutions. To provide compensation to countries that are a source of supply for health workers, to impose a resource tax or do away with tax havens, to make terms of trade more fair are things that governments could do right now if they had the will. The second type of reform requires new institutions: for example, to distribute the proceeds of a tax so that it benefits the needy or to sanction and control intervention. Such institutions, as she points out, must be effective and accountable and she argues that they are more likely to be so if they are democratic and truly representative of all the world's people.

A sceptic is likely to wonder whether a just world, according to Brock's conception, is really possible. The will to make changes that would favour the world's poor is far from evident in the policies of leaders or the opinions of citizens of wealthy democracies. And new world institutions, democratic or not, are likely to be as divided by ideological differences and national self-interests as present institutions. What is needed, it seems to me, is more attention to developments that might encourage people to think more like the delegates in her thought experiment. Is the development of a global 'civil society' likely to have this result? And if so, how? Can the internet make a contribution, or the growth of non-governmental organizations? Or do we need a democratic politics that transcends national borders?

Brock cannot be expected to solve all the problem of global governance. Her book is useful because it opens up space for debates about how global problems might be solved. By resisting the tendency of those who talk about global justice to concentrate on an ideal conception without considering how it might be put into practice, she invites other philosophers to follow her example. The aim of her book, as she states it is to allay the worries of the sceptics who doubt the very possibility of a just global order as well as the concerns of nationalists who fear the power of global institutions. Nationalists are likely to worry about the nature and power of the global organizations that she recommends. Radicals will accuse her of not sufficiently remaking the global order. And, as I have suggested, there is

plenty of wiggle room for sceptics. Nevertheless her book is a laudable attempt to go beyond these theoretical dead ends and to force philosophers and others to engage in a more productive discussion about the possibilities for a just global order.

Etica & Politica / Ethics & Politics, XIII, 2011, 1, pp. 298-307

Brock on Global Justice and Choosing Principles

Jon Mandle
University at Albany, SUNY
Department of Philosophy
mandle@albany.edu

KEYWORDS
John Rawls, original position, principles of justice, global justice

Over the last decade or so, philosophers have increasingly addressed issues of global justice. The publication of John Rawls's *The Law of Peoples* in 1999 seems to have been a turning point.[1] To be sure, there were scattered earlier discussions, but since its publication, that book has served as a focus of debate. In this regard, it seems to be playing a similar role to that played by *A Theory of Justice* decades earlier with respect to domestic justice. In *Global Justice: A Cosmopolitan Account*, Gillian Brock takes her initial orientation from *The Law of Peoples*, and draws on some of the literature that has developed in reaction to it.[2] However, in contrast to some of the recent philosophical literature, Brock is not mainly interested in taking sides in theoretical debates. In addition to identifying "what an abstract model of global justice might look like," she is primarily concerned to show "how we progress from where we are now … towards what are identified as the key goals of global justice." (vii) Her account includes many specific proposals that would make tangible contributions to the cause of global justice. These proposals vary in their likely effectiveness as well as their political feasibility. Indeed, Brock's endorsement of some of them is quite tentative. Still their cumulative force is powerful. She gives a credible account of what a "feasible public policy that makes progress toward global justice" (4) could look like. Whatever one thinks about the details of her specific proposals, she establishes that the continued existence of serious global injustices is not due

[1] John Rawls, *The Law of Peoples* (Harvard, 1999).
[2] Gillian Brock, *Global Justice: A Cosmopolitan Account* (Oxford, 2009). References to this work will be made parenthetically in the text.

to a lack of ideas or strategies for reforms and improvements but to a failure of political will.

The subtitle declares that hers is "A Cosmopolitan Account," but although she discusses the label in the first chapter, it is only near the end, after many of the details and implications of her view have been presented, that she considers the sense in which it is a form of cosmopolitanism. It is clear that she is more concerned to get the substance of the view right than she is with sticking to orthodox labels. On a number of points she diverges from what has arguably become the orthodox cosmopolitan view of global justice. Brock's version "takes seriously the equal moral worth of [all] persons, yet leaves scope for a defensible form of nationalism along with other legitimate identifications and affiliations." (4) Similarly, she describes her position as "egalitarian," but her view does not require an equal distribution of wealth, income, resources, or opportunities. Her egalitarianism operates at a higher level than most familiar egalitarian accounts of distributive justice. What is important, she argues, "is that people should have a *decent* set, of opportunities rather than an *equal* set, strictly speaking… The real concern is surely not with equality at any cost." (62) The goal should be to free individuals from domination and to allow them to "stand in relations that embody equality of respect, recognition, and power." (298)

To identify principles of global justice, Brock develops a thought experiment modeled on Rawls's original position. Assuming a world of diverse communities – not only political entities, but also overlapping "national, religious, cultural, or linguistic groups" (48) – Brock considers which principles would be chosen by individuals behind a veil of ignorance to establish "a fair framework for interactions and relations among the world's inhabitants." (49) In *The Law of Peoples*, Rawls imagines an original position in which the parties represent *peoples*, not individuals. Brock departs from Rawls himself and follows authors such as Beitz, Pogge, and Moellendorf who argue that the original position that Rawls designed to identify principles of domestic justice should be extended to address global justice. They argue, accordingly, that Rawls's principles of domestic justice should be applied globally. Along with these critics, Brock charges that for Rawls, protecting individuals "takes a back seat to treating *peoples* as equals. In so far as the building blocks for his theory involve strong commitments to respective peoples as ultimate units of equality, his view is still better described as statist than cosmopolitan." (318)

Yet Brock departs dramatically from these critics when she argues that the parties in the original position would not choose Rawls's familiar two principles of domestic justice to apply globally. Instead, they would choose more modest requirements centered around "two primary guidelines of roughly equal importance – namely, that everyone should enjoy *some* equal basic liberties and that everyone should be protected from certain real (or highly probable) risks of serious harms." (50) More specifically, "we should all be adequately positioned to enjoy the prospects for a decent life, as understood to include what is necessary to be enabled to meet our basic needs and those of our dependants (but with provisions firmly in place for the permanently or temporarily disabled to be adequately cared for), and certain protections for basic freedom." (52) Although Brock favors a model based on satisfying human needs, she argues that this approach converges with recent literature on capabilities. The capabilities that Nussbaum argues are requirements for a life with dignity, for example, correspond to Brock's human needs. On both approaches, "what matters is what one is able to do and be (and not one's income or resources, per se)." (71) Similarly, Brock argues, there is a convergence between her account of needs and accounts of human rights. In fact, "A plausible list of human rights must be informed by an account of human needs. A needs-centered account is more basic than – and so makes plausible – an account of human rights." (72)

The distributive principles that Brock thinks would be chosen are considerably less demanding than Rawls's second principle of domestic justice. Brock argues explicitly against both fair equality of opportunity (as a positive ideal) and the difference principle. She concedes that there is a powerful intuition that "it is unfair if some are significantly disadvantaged in life because of morally arbitrary features." (58) Yet, she claims that efforts to formulate this intuition in terms of a positive ideal for global justice have failed in part because of the difficulties in making cross-cultural comparisons of advantage. Attempts to specify a positive ideal of fair equality of opportunity face the following dilemma: "Either we must articulate a version of equality of opportunity that mentions particular social positions that are favoured and opportunities to occupy these positions are equalized, or we allow much cultural variation about what counts as a favoured social position and it is now the standards of living or levels of well-being that they enable that are to be equalized." (61-62) The first option is insufficiently sensitive to cultural differences, while the second fails to identify certain objectionable forms of discrimination. Brock doesn't rule out the possibility

of eventually formulating a positive account, but she recommends focusing on obviously objectionable discrimination rather than attempting to achieve an ambiguous ideal of equal opportunity.

Against the difference principle, Brock cites the empirical work of Norman Frohlich and Joe Oppenheimer, who found that in a variety of experiments modeling impartial choice situations, "By far the most popular choice in all countries was the principle with the guaranteed floor constraint." (55) Many individuals apparently reject a more egalitarian standard because they fear that such a standard would undermine the incentive to work. Instead, they sought a "balance between needs, entitlements, and incentives." (57) Although she recognizes that "the recommendations of the difference principle might converge with those of a needs-based minimum floor principle," (58) Brock still holds that the empirical evidence "tells rather dramatically against the difference principle." (57)

I'm dubious that these empirical considerations should carry much weight against the difference principle. First of all, the original position requires us to judge what would be *rational* to choose given its various constraints. The fact that a majority of individuals would make a certain choice is perhaps some evidence concerning which choice would be rational, but it is far from decisive. Second, and more importantly, there seems to be a misunderstanding – if not Brock's, then the individuals surveyed – about how the difference principle operates. The difference principle recognizes the potential importance of incentives since it allows inequalities when they act as incentives that ultimately benefit the least advantaged social position. Furthermore, as Brock recognizes, because of the difference principle's focus on the least advantaged, it is very likely that it will also ensure that everyone's basic needs are satisfied.

The more serious confusion concerns entitlements. Rawls intends the difference principle to inform the design of basic institutions. It compares institutional designs by focusing on the least advantaged social position likely to emerge from an institutional choice. But it is only against an institutional background that individuals come to have particular entitlements. Without legal and economic institutions, individual entitlements are simply indeterminate. The laws associated with an economic structure specify the rules and procedures that individuals must follow in order properly to claim particular ownership rights. Given its proper institutional focus, the difference principle cannot conflict with individual

entitlements since it evaluates the institutional arrangement within which individual entitlements are determined. It is a fundamental confusion to suggest that an emphasis on entitlements is somehow in conflict with endorsing the difference principle. The difference principle is misunderstood when it is thought that it must be balanced against needs, entitlements, and incentives.

Because Rawls intends the difference principle to apply to the political, legal and economic institutions, it is designed to be a principle for evaluating domestic, rather than global, institutions. At a global level, he endorses a "duty of assistance" that well-ordered societies have toward what he calls "burdened societies." These are societies that "lack the political and cultural traditions, the human capital and know-how, and often, the material and technological resources needed to be well-ordered."[3] Well-ordered societies have a duty, as a matter of justice, to assist burden societies to become well-ordered so that eventually they can "manage their own affairs reasonably and rationally."[4] Crucially, what is required is to ensure that "people's basic needs are met."[5] So, while Rawls endorses the difference principle domestically, he endorses something quite similar to Brock's basic needs principle globally. What is somewhat unclear is whether Brock would endorse Rawls's difference principle with regard to domestic institutions. Her arguments against it would seem to apply to both domestic and global applications. I am unsure whether Brock thinks that stronger egalitarian principles would be chosen domestically, and if so, why, exactly, there is a principled difference between the principles of domestic and of global justice.

This raises the question of whether there are special duties toward compatriots. Brock holds that there are. This would seem to put her in agreement with liberal nationalists, though Brock considers and rejects the positions of several prominent liberal nationalist theorists. She believes that "liberal nationalists have not yet offered an adequate account of our obligations to non-nationals. For instance, their views on the priority we may give co-nationals' interests over non-nationals' are unhelpful, unclear, ad hoc, and show significant tension." (249) For example, she interprets Yael Tamir's theory to require that "what we can be asked to do to help others gets attention only after we have attended to what we owe co-nationals." (256) Similarly, she rejects David Miller's contention that "We owe obligations to

[3] Rawls, *The Law of Peoples*, p.106.
[4] Rawls, *The Law of Peoples*, p.111.
[5] Rawls, *The Law of Peoples*, p.38.

compatriots that are more extensive than those we owe to outsiders." (263) Given the extent of global poverty, and our unfulfilled duties relating to it, Brock maintains, it is not at all obvious that our duties toward compatriots are more extensive. While the liberal nationalists that she discusses seem to take duties to compatriots as primary and attempt to build outward in the direction of cosmopolitan duties, Brock takes the opposite view: "Questions about the kind of special regard we may show to co-members of our group can be addressed only after there is commitment to the basic framework with all its protections." (265) She follows Nussbaum in insisting that our "primary allegiance" is to "the worldwide community of human beings." (315)

It would help Brock's cause, I believe, if she were to distinguish more clearly between two different questions. First, there is the issue of the *content* of a duty – for example, whether one is required to promote an equal distribution of resources or merely a threshold conception in which everyone is entitled to a certain minimal share. Second, there is the problem of the *strength* of a duty – for example, how one is to resolve conflicts among particular duties and other moral ideals. Too often discussions of nationalism and cosmopolitanism fail to attend to this distinction. Brock comes close, but does not quite make this point explicitly. For example, she points out that "While we can have different kinds of obligations, my analysis shows that our *basic* obligations to others cannot diminish with distance." (275) At the same time, however, she concedes that "our strongest obligations may generally be to those family and friends with whom we have close personal relationships." (275) What is merely implicit in the second quote, but perhaps suggested in the first, is that we have different kinds of obligations to our family and friends than we do to others. This opens the possibility that we could also have different kinds of obligations to our compatriots while at the same time insisting that the cosmopolitan duties that we owe to all do not vary in strength with distance.

In fact, I myself think that something like that is correct. We have cosmopolitan duties to help ensure that human rights are protected, including a right to resources necessary to satisfy basic needs. While the strength of this duty may vary with wealth and instrumental considerations of effectiveness, it extends across borders and does not vary with distance as such. On the other hand, we have egalitarian duties toward our compatriots and merely ensuring that their basic needs are met, while necessary, is inadequate for domestic justice. As noted above, it is unclear whether Brock

would endorse this higher standard for domestic justice. The point here, however, is that despite their different content, we cannot yet say which of these duties of justice is stronger in the sense of which should take priority in the event that they conflict (for example, due to limited resources). Brock points out that it is not obvious that we should think of the cosmopolitan duty to protect basic human rights as a positive duty, since, following Pogge, she argues that by imposing an unjust global order, we are "failing to discharge this negative duty appropriately." (287, cf.122) But even if we do think of it as a positive duty, we cannot assume that it is weaker than negative duties that we might have toward our compatriots. Although it is widely believed that negative duties are stronger than positive ones, that is not always the case. At most we might think that a negative duty is stronger than *the corresponding* positive duty with the same content. For example, it is widely believed that it is worse to actively kill than it is to passively fail to prevent a killing. But it is not at all obvious that egalitarian domestic duties must always be stronger than a positive duty to protect basic human rights globally. Although domestic duties may be more demanding than global duties in the sense that they are more egalitarian, they may not be stronger in the sense of taking priority when domestic and global duties conflict.

While not advocating a global state, Brock argues that strengthening or creating various global institutions would greatly promote the cause of global justice. I will mention some of these proposals below, but one thing that many of them share is that each facilitates collective deliberation. One worry is that such dialogue will simply uncover irreconcilable conflicts among different societies with nothing to motivate concessions, resolution, or compliance. That, a skeptic might argue, is exactly what a shared national identity can provide and why international institutions will always be weaker than their national counterparts. Brock does not dismiss this concern, but argues that there is no reason in principle to think that it cannot be overcome. Identification does not "naturally" reside only at the level of the nation-state, and virtues that are learned locally may be applied more broadly. She writes, "If we had really learned virtues, such as, public-spiritedness, a sense of justice, the capacity to respect others' rights and moderate claims accordingly, civility, and tolerance, it is hard to see how these virtues would 'be able to stop themselves' once the boundaries of nation states had been reached." (99) The creation of international institutions which facilitate dialogue might themselves help foster international identification and allegiance. In fact, the creation of shared institutions has

arguably been one way in which large multinational states have formed collective identities for themselves.

Although Brock argues that it is important that these global institutions be democratic, she works with what appears to be a rather weak understanding of "democracy." She defends a model of democracy in which it is less a matter of "allow[ing] more participation in collective decision-making" than a matter of having institutions that are "more responsive to people's interests and [are] better at securing people's interests." (105-106) No doubt she is right that "it is important that some officials have partial independence from popular opinion to allow the integration into policymaking of a more dispassionate and temporally extended view of the public interest." (107) Furthermore, I believe that such models can be compatible with democracy. Still, such institutions are justified less by ideals of democracy than by broader considerations of justice.

Brock's discussion of immigration is characteristically subtle and serves as a good illustration of several attractive features of her account. While some cosmopolitans argue for open borders, Brock is skeptical that by itself this would do much to serve the cause of global justice, especially since the "brain drain" from poor to wealthy countries "can have disastrous effects" on developing countries. (198) Brock considers the brain drain among health professionals in detail and argues that "in sub-Saharan Africa basic health care delivery is significantly threatened by this phenomenon." (199) Obviously, the reason so many health care professionals who are trained in poor countries want to leave is because they seek better working conditions, pay, or professional development that poor countries are not able to provide. Brock argues that wealthy countries should provide compensation to the poor countries in exchange for granting visas to health care professionals. "Compensatory measures could take a number of forms, including technological, technical, or financial assistance, the setting up of training programmes, or instituting (and helping to enforce) compulsory service before departure is permitted." (202) This obviously would interfere with unencumbered travel across borders, but Brock argues that this would not interfere unjustly with "individuals' relevant freedoms" since they would still be able to immigrate as long as the relevant conditions are satisfied. (203) Importantly, such arrangements could potentially be attractive to both developing and developed countries.

Brock's proposals with regard to a carbon tax, a Tobin tax, and greater transparency in economic transactions share this and other important

features. While with any such proposal there will be some costs, it is characteristic of her proposals that the parties often will mutually benefit from them. "We should not underestimate the role self-interest can play in moving us in the right direction." (329) Each of her proposals would make a concrete contribution toward ensuring that every individual is able to satisfy her basic needs and participate fairly in collective activities. Taken together, they would dramatically improve such prospects. Furthermore, Brock insists that "We can make considerable progress without universal agreement on many issues." (330) She cites the International Criminal Court (ICC) as an example of a global institution that has advanced the cause of justice without universal participation, most notably the United States which has not ratified the Rome Treaty.

The ICC, created by the Rome Treaty in 1998, serves as an important illustration of international institutions that contribute to global justice without displacing state governance. The ICC limits itself to the most serious crimes such as war crimes and crimes against humanity, and it does so "only when national courts are either unwilling or unable to act appropriately." (167) Because of its "complementarity" with national courts, the ICC does not undermine national sovereignty. Brock supports this model, and extends it to consider also the possibility of humanitarian intervention in cases of severe human rights violations. International authorization of humanitarian intervention might seem to constitute an even greater and impermissible threat to sovereignty, but Brock argues that sovereignty should not be understood as unconditional. Still, there must be protections against unwarranted interventions, so Brock advocates the creation of a "Vital Interests Protection Organization." In extreme cases, the VIPO would authorize "the use of force to restore or ensure that relevant vital interests are adequately protected." (177) The composition and powers of the VIPO, however, are underspecified. At one point, Brock suggests that it would be composed of "representatives of all nations" and that with "a unanimous decision is reached by such a body, fears about abuse of power should be allayed" (178), yet this is obviously unworkable. Brock also leaves unclear whether it would authorize individual countries to intervene or whether somehow military forces would be under a unified command.

One of Brock's most important goals is to refute those she calls "feasibility skeptics." She rebuts several arguments that purport to show that "realizing the goals of global justice is so wildly unrealistic in practice that, at best, such models must remain as theorists' wishes about how the world should

be." (325) While stopping short of predicting that any of her proposals will actually be adopted, she does believe that "there is reason to be optimistic about our prospects for reforming the system of global governance that already dominates our lives." (332) Along some dimensions, I share her optimism concerning improved prospects for global justice. While there are still ideologues who insist that only rapid and radical trade liberalization can achieve economic development, it has become clear that while integration into global markets can often act to promote economic growth, "The uniform model advocated by traditional free trade advocates does not always work for all countries in all circumstances." (237) This realization promises to improve the prospects of the world's poor. In other dimensions, however, I am more pessimistic. While it is true that "Several countries have already enacted a carbon tax" (132) others – including the two countries that are together responsible for more than 40% of the carbon dioxide emitted into the atmosphere annually, the United States and China – have not.[6]

But Brock's work should not be evaluated on the basis of its optimism or pessimism. She goes further than most philosophers in suggesting various policy mechanisms that would advance the cause of global justice. It is not her job to predict success. As Rawls points out, showing that a "reasonably just political and social order both at home and abroad is possible … [itself] suffices to banish the dangers of resignation and cynicism. By showing how the social world may realize the features of a realistic utopia, political philosophy provides a long-term goal of political endeavor, and in working toward it gives meaning to what we can do today."[7] Brock's work shows the direction of global justice and what we can do today. It clearly establishes that our failure to move in that direction is, indeed, our collective failure.[8]

---

[6] http://mdgs.un.org/unsd/mdg/SeriesDetail.aspx?srid=749

[7] Rawls, *The Law of Peoples*, p.128.

[8] Thanks to Gillian Brock, Kristen Hessler, and Jay Mandle for comments and suggestions.

Etica & Politica / Ethics & Politics, XIII, 2011, 1, pp. 308-317

Global Justice and What We Owe One Another: A Response to Jon Mandle and Janna Thompson

Gillian Brock
University of Auckland
Department of Philosophy
g.brock@auckland.ac.nz

KEYWORDS
Thought experiment, global justice, priciples of justice

1. *Introduction*

Jon Mandle and Janna Thompson have provided stimulating commentary on the work begun in *Global Justice*.[1] I am grateful for their reflective and considered challenges, and the opportunity to respond to these here. In this article I try to address some of the major challenges raised by each author. There are a few common lines of criticisms and in the space allocated I focus on those. In the first section I address concerns related to my normative thought experiment. The second section clarifies my view about what we owe one another and the role of equality in the account. The third section aims to explain the role of some of my examples in illustrating the nature of feasibility in global justice matters. The fourth section grapples with the common problem they identify concerning the observation that the global justice problems that face us are ones of collective failure of will rather than lack of vision.

2. *The normative thought experiment revisited*

Janna Thompson expresses some doubts about the way I use the experiments of Frohlich and Oppenheimer. She wonders what the thought experiments show exactly. She also indicates that appealing to Frohlich and Oppenheimer's experiments cannot be a decisive reason for favouring the result I do. For one thing, maybe participants in the thought experiments would choose a more demanding conception of global justice, something that approaches a more robustly egalitarian conception of what we owe one another. She notes, however, that the thought experiments have at least one important function and that is "it forces people to think as cosmopolitans

[1] *Global Justice: A Cosmopolitan Account* (Oxford: Oxford University Press, 2009).

and thus recognises that satisfying basic needs of the world's people is a priority"[2] rather than something to be deferred until they have ensured a high standard of welfare for themselves. As she correctly notes, much of my discussion is aimed at showing how existing institutions can become more accountable to the world's people, more just and more effective at securing justice. She says: "What is needed, it seems to me, is more attention to developments that might encourage people to think more like the delegates in her thought experiment. Is the development of a global 'civil society' likely to have this result? And if so, how? Can the internet make a contribution, or the growth of non-governmental organizations? Or do we need a democratic politics that transcends national borders?"[3]

Like Thompson and several other critics, Mandle is also doubtful that the empirical work of Norman Frohlich and Joe Oppenheimer should carry much weight against the Difference Principle. The fact that subjects in an experiment choose a principle of justice different from the one Rawls suggests they would is, he concedes, some evidence of the choice people consider to be rational, however it is not decisive. Mandle also notes that the participants in the experiment seem to have a mistaken view of how entitlements and incentives operate in the context of discussion over whether to choose the Difference Principle or some other principle when asked to choose the principles of justice to operate in their societies.

I agree that it is only against an institutional background that individuals come to have determinate entitlements. The Difference Principle does not conflict with entitlements; rather it serves to inform what the entitlements in a society should be, so it is a fundamental confusion to suggests that there is some kind of conflict between entitlements and the Difference Principle. I agree with Mandle about all of this. The purpose of raising the issue of the sorts of considerations that came up in the discussions is to show that the kind of reasoning deployed is very different from the kind Rawls uses. Instead of discourse about what it might be most rational to choose, the participants rather demonstrate that they recognise the salience of several competing considerations: needs, entitlements, and incentives. They consider several factors to be salient and grapple with how to balance these when considering the principles of just distribution that should operate in that society. Making things best for the worst off does not feature as an important consideration. Rather, balancing multiple considerations takes centre stage. An appreciation of what kinds of burdens this might place on those who might be funding the allocations is also thought to be relevant. I raise these issues as they demonstrate a striking departure from the reasoning

[2] Janna Thompson "On Brock's Account of Global Justice" in this volume, p. 295.
[3] Janna Thompson "On Brock's Account of Global Justice" in this volume, p. 296.

offered by Rawls and dominant figures in the literature, and in matching many people's ways of thinking about justice matters, seem to contain some insight that deserves attention. I find the considerations that come up in these discussions compelling, and the fact that they match ordinary people's ways of thinking through what justice requires should not be dismissed. After all, the principles will need to be publicly justified so this correspondence could be something of an advantage in that process. Also, I believe that the experiments yield an important conclusion that has relevance for both the domestic and the international context. What we owe our compatriots and non-compatriots is substantially the same, though the ways in which we might discharge the duties or distribute the responsibilities for satisfying the duties might be different.

Next I try to explain further what is relevant about the experiments in which real people's views are tested. I also explain why these are not straightforwardly empirical results that are being appealed to. Rather, they are experimental results derived from modelling the impartial situation of the original position. They aim to test the accuracy of Rawls' predictions. So that, coupled with the fact that Rawls viewed the experiments as a good test of his theory gives them substantial normative weight.

Which rules would we choose to govern the basic structure as rational people in the original position? The original position is designed to produce a fair agreement among free and equally situated individuals when bargaining advantages and disadvantages which would distort deliberation are removed. What connection, if any, is or should there be between the arguments made for what it is rational to choose in the original position and empirical evidence derived from experiments conducted by Norman Frohlich and Joe Oppenheimer that aim to model the original position (which yield numerous interesting results, such as that the Difference Principle is chosen in only 1 percent of cases, whereas the most popular choice is a mixed principle that guarantees a social minimum, which is endorsed in almost 80 percent of cases)?[4] Mandle suggests that there is no connection. Empirical evidence cannot undermine normative arguments for what one ought rationally to choose in the original position. Broadly speaking, there are two possible ways to interpret the results. First, if people do not choose as we reason they should, then it might show defects with their reasoning, that people do not reason rationally. Alternatively and second, it might cast doubt on our account of what it is rational to choose, perhaps prompting us to re-evaluate whether what we assumed to be rational was really straightforwardly so. For instance, it might reveal some feature that we have overlooked in considering what we take to be rational or it might expose alternative ways in which we can choose rationally – perhaps there is more than one rational choice. I am

[4] These experiments are discussed more fully in *Global Justice*, Chapter 3.

suggesting that we might learn something of the second kind – it might teach us something about the nature of rationality. In particular, when deliberating, the delegates are balancing several important considerations and, mindful of the force of competing considerations, they are not looking to maximize or minimize any one of these. Rather they are looking to balance many salient considerations and, if anything, are using a strategy involving optimization. This brings a useful insight to discussions overly dominated by "maximin" as the decision-making strategy.[5]

There are many other ways in which the experiments might be revealing. Rawls's normative theory has to be consistent with human nature (as Rawls himself recognizes and stresses). Of course, that is no uncontroversial matter. However, performing the experiments in a variety of cultures (some socialist, some capitalist, for instance) suggests that there might be something cross-culturally robust about the findings that can give us some insights about pervasive features of how we are constituted. It is no good if Rawls gives us a theory for saints if human beings, as actually constituted, could never realize the utopia presented. So I do not think that these experiments are irrelevant. They give us some important insights about what is a realistic utopia for beings like us, which is Rawls's expressed goal as well.

There is yet another important way in which the experiments can be thought useful. For Rawls, justification is always second-personal; it is necessarily justification to someone.[6] If others do not accept the premises of the justification there is no justification. Justification must be made to someone. We have data to suggest that when people understand the Difference Principle and the case for it, they choose it in only 1% of cases. Does that not suggest that the justification for the Difference Principle at least needs some revamping given that, when the case is made to people, they reject it so resoundingly?

There are numerous ways to phrase our central question for consideration in the original position. Here are two: (i) What principles of justice might we agree to if we are ideally rational, in ideal conditions that model a fair bargaining situation? (ii) What principles of justice might we agree to given the way we are now constituted – our human nature, as a short hand – which includes multiple and complex motivations, in ideal conditions that model a fair bargaining situation? Arguably, the second question can provide the most compelling answer to why one should feel the normative force of any of the agreements made. After all, why should I care about what an ideally rational creature might choose? I am quite a long way from being that

[5] Participants in fact show that compromise is a dominant feature of the discussion. Individual's first preference and the eventual group preference endorsed is often quite different.

[6] Rawls, *A Theory of Justice* (Belknap: Harvard University Press, 1971), 506-514.

creature. Rather, I am a flawed and imperfect human being. A case can be made that this second question helps provide the most persuasive answer to someone who wonders about why one ought to translate the insights of ideal theory on global justice into prescriptions for what one ought to do here and now to bring about more global justice. Indeed, there are some important precedents for appreciating the value in asking this second kind of question.[7] Arguably, this is the question I need most to answer in providing compelling replies to the feasibility and pro-nationalist skeptics, who are a central focus of my attention in the book.

Rawls knew about Frohlich and Oppenheimer's experiments and saw some preliminary results. In personal communication, including at workshops where the experiments were discussed, Rawls said that the simulation was very useful and interesting, and the results "are indeed challenging and instructive". Rawls believed the work was crucial and that "as we empirically approach the ideal of a veil of ignorance, there should be convergence with the theoretical argument as to what would happen behind the veil. This assumption of 'continuity' was morally relevant and needed for any theory of justice to have political meaning".[8] Rawls believed that the kinds of results being produced "would force him (and justice theorists) very seriously to reconsider the distributive justice part of his theory. Indeed, he thought he may have to reformulate the theory".[9] Norm Frohlich also recalls Rawls saying that it may mean that the Difference Principle "cuts across the grain of human nature".[10]

Indeed, in Rawls's later works, we notice that he is much more tentative about the status of the Difference Principle and he often presents it as only one suggestion of what might be agreed to among other possible options.[11] Also, it is quite clear that in *Justice as Fairness* Rawls considers the option that the experiments reveal people in fact choose around 80% of the time, to be the strongest rival to the Difference Principle. There is therefore important evidence that Rawls took quite seriously the possibility that principles similar to the ones I endorse are not implausible interpretations of what equally situated parties might select as principles of global justice.

---

[7] James Fishkin's extensive program of conducting Deliberative Polls is one example. See, for instance, James Fishkin *The Voice of the People* (New Haven: Yale University Press, 1997); James Fishkin and Peter Laslett "Introduction" *Journal of Political Philosophy* 10 (2002): 125-128; Bruce Ackerman and James Fishkin "Deliberation Day" in *Journal of Political Philosophy* 10 (2002): 129-152.

[8] Joe Oppenheimer, personal communication.

[9] Joe Oppenheimer and Norman Frohlich, personal communication.

[10] Norman Frohlich, personal communication.

[11] See for instance John Rawls *Justice as Fairness: A Restatement* (Cambridge: Belknap Press, 2001), p. 49.

3. *The content of what we owe one another and scope for concern with inequality*

Let us turn next to examine more closely my account of what we owe one another at both state and global level. There is considerable space for concern with inequality on my account of Global Justice and in this section I elaborate on this theme so we can appreciate when equality matters. I agree that on the usual conception of what our basic needs are, simply meeting this bare minimum standard, as it is usually understood, would be inadequate for an account of global justice. But my account endorses a much higher threshold of what is required for a decent life than this standard interpretation.

In *Global Justice* I develop a cosmopolitan model of global justice that takes seriously the equal moral worth of persons, yet leaves scope for defensible forms of nationalism along with other legitimate identifications and affiliations. What can we reasonably expect of one another in the domain of justice? An alternative Rawlsian-style normative thought experiment offers a systematic and vivid way for thinking through such issues (though the arguments stand alone as well).[12] The main issue delegates to a hypothetical conference must entertain concerns what *basic* framework governing the world's inhabitants we can reasonably expect to agree on as fair.[13] After considerable argument about what that entails, I endorse the following position: Global justice requires that all are adequately positioned to enjoy prospects for a decent life, which requires we attend especially to

---

[12] In arguing for what we are all owed as human beings, I argue for what our reasonable expectations of one another should be, especially in situations of ongoing cooperation. The set-up of a normative thought experiment simply aims to make this more vivid to us, but the basic idea can be argued for independently of that framework. When properly set up, such thought experiments are a good way to flesh out what we can reasonably expect of one another in a way that avoids inappropriate partiality: if people do not know what positions they might find themselves in during the lottery of life, they will pay more attention to what would constitute fair arrangements.

[13] I will not be able to cover the details of the normative thought experiment here, but I can give a brief sketch of some of the main moves. An easy way to enter the thought experiment is to imagine that a global conference has been organized. You have been randomly selected to be a decision-making delegate to this conference. You are to participate in deciding what would be a fair framework for interactions and relations among the world's inhabitants. Though you have been invited to the decision-making forum, you do not know anything about what allegiances you have (or may have after the conference concludes), but you do know that decisions made at this conference will be binding. It may turn out that you belong to a developing nation, occupy a territory with poor natural resources, and so forth. Given these sorts of possibilities, you are provided with reasons to care about what you would be prepared to tolerate in a range of different circumstances.

enabling need satisfaction, protecting basic freedom, ensuring fair terms of cooperation in collective endeavours, and social and political arrangements that can underwrite these important goods are in place.

All four of these components constitute the basis for grounding claims of entitlement. The detail of which claims they ground is begun by considering five domains in which our entitlements can be specified in more particular terms, concerning global poverty, taxation, liberty protections, humanitarian intervention, immigration, and the global economic order. There is no easy or straightforward way to move from the four categories that describe the contours of a decent life to obligations to secure these for others. Moving from items on the list of what is needed to secure a decent life to obligations requires some significant discussion of empirical theories dealing with causes, contributory factors, and obstacles to the realisation of goals listed. It also requires discussion of mechanisms available for protecting the goods enumerated, for enforcing obligations, and the like. Sometimes appropriate mechanisms to secure elements may not be straightforward or obvious, as is the case when we consider the role freedom of the press has in securing adequate protection for basic liberties. Similarly, when we consider our taxation and accounting regimes we see much scope for reforms that would better protect and secure countries' abilities to assist their citizens in meeting basic needs.

How does equality matter in my account of global justice? In virtue of the four central components, equality can matter in significant ways. Recall that global justice requires that all are adequately positioned to enjoy prospects for a decent life, which entails that we attend especially to (i) enabling need satisfaction, (ii) protecting basic freedom, (iii) ensuring fair terms of cooperation in collective endeavours, and (iv) social and political arrangements that can underwrite the important goods outlined in (i) - (iii). The four central components of the basic account of global justice can all have implications for equality. Consider, for instance, that one of our basic needs is for autonomy, which means we must be vigilant for ways in which autonomy can be undermined by conditions conducive to domination. When inequality gives rise to such opportunities, such situations become a matter of normative concern. It is also important to emphasize that the commitment to fair terms of cooperation in collective endeavours will often entail a concern for equality. In addition to the basic account, I endorse a number of other views that have a bearing on how demanding this account is, and also how equality matters in it. For instance, I am also committed to an ideal of democratic equality. This requires that we promote standing in relations of equality with one another, notably those that promote equal respect, recognition, and power.[14]

[14] I argue for these views in *Global Justice*, Chapter 12.

To illustrate how all of this works in favour of a concern for equality within societies, let us start with a specific form of the worry about inequality: is it permissible to provide an adequate but unequal (and inferior) education to girls in a particular society, when boys within that society receive a much better education? If a good is being provided to boys, there is much in my account that would support the view that it should be equally provided for girls. Consider the idea that democratic equality requires standing in relations of equality with one another. Standing in relations of equality with others in the same society requires equal provision of certain goods, such as voting and education. We also have a basic need for autonomy, which requires that we are vigilant for ways in which features of our societal arrangements might promote domination. Insofar as boys' superior education fosters such opportunities, further support can be marshaled against the idea of endorsing adequate but inferior education for girls. Support for equal provision can also be derived from the commitment to fair terms of cooperation in collective endeavours. (Can we really find a thoroughly compelling rationale that unequal provision of educational resources is consistent with fair terms of co-operation?) The fourth central criterion that seeks social and political arrangements that promote the preceding three important goods would require this as well (at least in virtue of the need for autonomy and fair terms of cooperation). Unequal provision would not be consistent with a background social and political culture that appropriately expresses our equal moral worth, a commitment to promotion of our equal basic liberties or equal promotion of needs-fulfillment, fair terms of co-operation, and the like.

Concerns with relational equality, non-domination and fair terms of co-operation that often yield a concern for more equality within states attract parallel attention in the global sphere. Indeed, there is a significant need for improved global regulation as an effective and neglected way of honoring our global justice commitments. As we see then, fostering *relational equality* is the goal and distributional issues are important to that goal, but they do not and should not exhaust our concern with equality. By looking at where unequal provision does undermine standing in relations of equality with one another and where it does not, and, importantly, where other factors not related to individual holdings undermine standing in relations of equality, we are able to come up with a more nuanced account of when and how our equality matters. The argument has to be made in domain- and good-specific terms. For certain goods, equality is part of adequacy. Education and voting would seem to be paradigm cases. But equal provision need not be important for all goods. Equal provision of housing may be one example. Moreover, in many cases, relevant concern with equality should guide us towards a focus on improved regulation rather than distribution per se, since

what blocks the possibility of standing in relations of equality is the exercise of unequal power. Improved regulation in the areas of taxation and accounting, securing public goods, promoting press freedom, better protecting the architecture of international justice and promoting a culture of accountability are the sorts of reforms which would have a more profound effect on promoting the kind of equality to which we should aspire.[15]

4. *Some final thoughts: Feasibility and failures of collective will*

Mandle correctly notes that I introduce several examples of developments aimed at showing what is happening around the world to progress towards global justice. He interprets my introduction of examples as illustrations of what can be achieved for all. For instance he remarks that while several countries have already enacted a carbon tax, something I observe, other countries have not, including the two countries responsible for more than 40% of the carbon dioxide emitted into the atmosphere annually, the United States and China. This should threfore give us pause about how feasible some of my policy recommendations really are. I want to clarify next the point of introducing the examples of current taxation practices and reforms, how they bear on the issue of feasibility, and indeed clarify what I take the concept of feasibility to be. As Mandle rightly points out, it is not my job to predict success. As he also notes, I am keen to show what we can do today in making some welcome changes: there are many steps that are feasible in making important progress towards a more globally just world. Failing to move in the indicated directions is something of a collective failure of will, rather than ideas.

It is possible that judging feasibility may require different criteria in different domains. Perhaps a generalisable account may not work for all domains: giving an account of psychological feasibility may involve a different set of useful criteria than giving an account of (say) a feasible tax proposal. At any rate, as an example, let us consider the issues of feasibility in the area of taxation arrangements in order to draw out some of the criteria that will determine feasibility in public policy proposals.

Throughout Chapter 5 of *Global Justice*, I suggest various considerations are relevant to whether a tax should be considered feasible. These include: (1) *Support*: (i) there is good public support for the tax, at least in good pockets well positioned to influence implementation decisions, or (ii) there is strong backing from influential figures well placed to make progress in advancing tax proposals; (2) *Administrative ease*: the tax can be collected easily, which can ensure administrative simplicity (and also good compliance); (3)

[15] I argue for all of this in much detail in *Global Justice*, especially Parts 2 and 3.

Precedent: how many other similar kinds of tax proposals have already met with success, showing that similar taxes work reasonably well in other domains; and, relatedly, (4) *Institutional assistance*: that there are already existing, or partially existing, institutional mechanisms that could facilitate compliance or enforcement. Of these, (1) is probably the most important, since if there is good support, institutional structure and administration of the tax can easily be created. Using these kinds of criteria one can show (for instance) that air-ticket taxes (taxes on the sale of air tickets) or Tobin taxes (taxes on currency conversions) are *feasible*, since all of (1)-(4) are relevantly present. Note that even in the absence of meeting (1)-(4), a tax policy might be considered feasible, because momentum is building towards generating the relevant support, or some such. The criteria are not individually necessary but rather, when satisfied *can be jointly sufficient to indicate feasibility*. Though feasibility comes in degrees, the presence of all of (1)-(4) indicates that a sufficiency threshold has been reached to demonstrate that a particular policy can be considered feasibile.

It is also important to note that my account differentiates sharply between "feasibility" and "likelihood of success" (or anything else concerning predicting outcomes). To say something is feasible is to make a very different claim from one about likelihood of implementation success -- it is a judgment about whether something is *capable of being carried out*, not whether it is reasonably likely that it will succeed. "Capable of being enacted" is used not in the sense of "mere possibility", but rather means to convey the idea that *a proposal could be implemented, here and now, given a conjunction of factors working in its favour*.

Finally, both Mandle and Thompson note that we demonstrate a failure of will rather than a lack of vision when we fail to make significant progress towards global justice. I think this is correct and important. But it is important also to note that the responsibility to move towards instantiating more global justice in the world we inhabit is not evenly distributed. Those who have more capacity to make changes, who have also benefited more from global injustices, and those who are more deeply implicated in perpetuating harm, or failing to reform institutions or practices of a harmful nature, would seem to have greater responsibilities to generate the collective will required. And so the questions posed about how to move forward in the face of spectacular failure of collective will should be especially pressing for those of us who reside in affluent, developed countries.

Adriano Fabris, *TeorEtica. Filosofia della relazione*, Morcelliana, 2010

Etica & Politica / Ethics & Politics, XIII, 2011, 1, pp. 319-324

Primato della Teoria o primato della TeorEtica?

Leonardo Messinese
Pontificia Università Lateranense
l.messinese@pul.it

KEYWORDS
Ethics, theory, relation

1. Filosofia della relazione, il sintagma che appare come sottotitolo del volume di Adriano Fabris, *TeorEtica. Filosofia della relazione*, Morcelliana, 2010, sta a significare che si vuole porre al centro della filosofia la "relazione" e non più un Principio che, sebbene sia affermato nella sua assolutezza, non coinvolga l'uomo in prima persona.

Alla luce di questa prima considerazione, deve essere subito precisato che la "relazione", nel modo in cui viene ad essere valorizzata da Fabris, non costituisce soltanto la determinazione centrale della dimensione etica, ma è considerata nella sua centralità proprio a riguardo della filosofia in quanto tale.

Per poter sostenere questo, l'autore introduce una nuova formulazione, venendo a parlare, per l'appunto, di TeorEtica.

Quest'ultima si pone, per Fabris, come l'autentica "filosofia prima", venendo quindi a prendere il posto della veneranda metafisica, alla quale pure nel testo si rende onore.

Un tale esito del pensiero di Fabris era, in qualche modo, già prefigurato nelle conclusioni alle quali si perveniva in un'opera precedente dell'autore (*Paradossi del senso*, Morcelliana, Brescia 2004).

In quel libro Fabris manifestava una sorta di insoddisfazione rispetto alla tradizione filosofica di tipo essenzialmente "teoretico-contemplativo", la quale era avvertita anche nei confronti del pensiero del suo maestro Vittorio Sainati, che pure aveva preso le distanze da una filosofia intesa come "pura teoria".

Fabris evidenziava con grande competenza il ruolo dell'"ermeneutica" nella filosofia contemporanea, ma al tempo stesso rilevava che la stessa ermeneutica non può assurgere al rango di filosofia prima, in quanto almeno il "senso" al quale essa non può non fare riferimento la trascende.

Ebbene, quel ruolo che non può essere assegnato all'ermeneutica, Fabris propone di assegnarlo alla TeorEtica che egli delinea in questo nuovo libro.

In realtà, però, non è soltanto Sainati ad essere l'interlocutore ideale di questa sua ultima fatica letteraria. Dalla lettura del testo traspare abbastanza chiaramente il confronto con il pensiero di Armando Carlini, a sua volta maestro di Sainati, e con Giovanni Gentile, il pensatore che sta all'origine dello stesso

spiritualismo teorizzato da Carlini in alternativa alla "metafisica cosmologica" del pensiero greco, dalla quale a suo avviso il pensiero cristiano non avrebbe preso una sufficiente distanza.

In effetti, ognuno di questi filosofi aveva cercato di produrre un pensiero che si ponesse in alternativa alla metafisica, almeno alla forma in cui questa era stata delineata nel pensiero classico.

Il progetto teoretico di Fabris, quindi, risulta essere indubbiamente molto impegnativo, considerato all'interno di questa vasta gamma di riferimenti.

2. Dopo queste considerazioni introduttive, vengo ora a presentare alcuni contenuti del testo in esame, che ho inteso privilegiare alla luce della posta in gioco di maggiore rilievo che Fabris sottopone alla nostra attenzione.

Nella prima parte del volume, l'autore si sofferma sulle "insufficienze" della teoria, così come essa è venuta a caratterizzare la tradizione occidentale a partire dalla filosofia greca.

Tale insufficienza è rilevata in riferimento a ciò che da Fabris è considerato il mancato "coinvolgimento" da parte del Principio metafisico e, quindi, il mancato rapporto tra teoria ed etica.

La tesi, in proposito, è la seguente: se la "teoria" si pone come filosofia prima, in ultima analisi non può esserci un autentico spazio per l'"agire etico". Si potrebbe anche dire: se la filosofia prima è la metafisica, non può esserci spazio per l'etica.

La metafisica, infatti, per la sua struttura, non può che occupare totalmente lo spazio nel quale abita l'uomo, nel senso che, posto come "principio" quello della metafisica, non si dà un effettivo svolgimento di qualcosa d'altro rispetto a ciò che procede da tale principio, così che l'agire dell'uomo risulta essere già determinato in partenza.

Si consideri questo punto con attenzione. Fabris non fa riferimento soltanto al "principio" così come questo è stato affermato nella filosofia moderna, la quale facendo leva sul soggetto, è tendenzialmente orientata verso una concezione di tipo immanentistico, sia pure con tutte le doverose distinzioni del caso. Anche se in forme meno evidenti, per Fabris tale è la situazione anche se si guarda alla tradizione classica della filosofia.

La seconda parte del volume è un succoso trattato di "etica della relazione", la quale sviluppa i lineamenti più propriamente *etici* della proposta di Fabris, ma è nella terza parte che troviamo esposte le linee della TeorEtica, cioè della nuova declinazione della filosofia prima.

Tale proposta intende pervenire a un duplice risultato: 1) assicurare uno spazio effettivo per l'agire etico, non più sopraffatto da uno svolgersi del principio teoretico nella necessità delle sue conseguenze; 2) presentare una migliore configurazione del *theorein* filosofico, che superi i limiti della "teoria" nella sua accezione classica.

3. Prima ho ricordato i riferimenti più significativi della formazione filosofica di Fabris (Sainati, Carlini, Gentile). Ora, in relazione a due concetti-chiave del libro, quello già segnalato di "coinvolgimento", che campeggia nella prima parte, e quello di "universale concreto", che costituisce il *leit motiv* della terza parte, devono essere menzionati altri autori, i quali fanno tutti parte dei "magna nomina" della storia del pensiero.

Nel confronto con un modo di coinvolgere da parte della filosofia che resta sul piano della teoria, ma non è capace di motivare sul piano dell'agire etico, l'autore che è discusso criticamente, quanto al pensiero antico, è Aristotele, mentre per ciò che riguarda l'epoca moderna sono discussi Cartesio (il Cogito), Kant (l'Io penso) e Hegel (lo Spirito assoluto). Infine, per il pensiero contemporaneo, il maggiore riferimento critico è costituito da Heidegger.

Prendendo le distanze dal modo in cui la teoria ha inteso il rapporto dell'universale con il particolare, Fabris discute innanzitutto il pensiero di Platone e, di nuovo, quello di Aristotele.

Nello svolgere questa seconda tematica, però, alla trattazione in chiave critica degli autori si affianca una considerazione che ha un carattere in parte positivo, in quanto si mette in rilievo, tanto per Platone, quanto per Aristotele, per non parlare di Kant e di Hegel discussi successivamente, il momento del *farsi* dell'universale, non semplicemente l'applicazione dell'universale al particolare, astrattamente considerati.

Questa considerazione maggiormente positiva della tradizione filosofica è giustificata precisamente dal fatto che, in tal caso, non si resta sul piano della teoria assunta in modo astratto.

Questo "farsi dell'universale", che caratterizza in misura più grande il pensiero filosofico dell'epoca moderna, viene visto da Fabris in relazione all'evento del dogma cristiano dell'incarnazione di Cristo, l'universale che incarnandosi si fa particolare.

Anche in Hegel, però, la "dinamicità" dell'universale è considerata da Fabris secondo il limite di una irriducibile unilateralità, in quanto ancora una volta continua ad essere privilegiato il lato del pensiero, della "teoria", che anzi ha la pretesa di costituirsi come sapere assoluto.

4. Dopo questa esposizione dei referenti più importanti della ricca discussione svolta da Fabris con la tradizione filosofica – ho dovuto omettere la figura di Anselmo d'Aosta, che in questo suo percorso l'autore considera una significativa eccezione a riguardo del mancato "coinvolgimento" da parte del Principio – vengo a indicare i lineamenti essenziali della "TeorEtica" quale tentativo di superare la separazione tra pura teoria ed agire etico.

Nel fare questo sarà quasi inevitabile il dover ritornare su alcuni dei concetti che sono già stati introdotti nella mia disamina.

Nella "Teoria", cioè nella filosofia così com'è stata inaugurata dai Greci, ci si preoccupa di porre un *Principio ultimo* di tutte le cose e si ritiene che basti porre il Principio perché questo "coinvolga" inevitabilmente l'uomo, cioè che questi instauri una *relazione con il Principio* grazie alla quale il Principio medesimo verrebbe effettivamente a "governare" ogni cosa, non soltanto nell'ambito della Natura, ma anche *nell'ambito dell'agire etico dell'uomo*.

Nell'orizzonte della Teoria, quindi, si ritiene che basti porre il Principio al fine di vederlo realizzarsi quale Universale nei molteplici particolari.

In realtà le cose vano diversamente, osserva Fabris, almeno quando la suddetta realizzazione dell'Universale fa riferimento al campo dell'Etica.

Infatti non basta *affermare* il Principio per *esserne coinvolti* in prima persona. E' necessaria, invece, una "mediazione" che faccia passare dalla Teoria all'Etica non soltanto lo "spettatore" diretto della Teoria, ma anche i suoi interlocutori.

La tesi di Fabris è, quindi, la seguente: la Teoria implica una *relazione*, ma questa resta sempre inevitabilmente sul piano del "pensiero", conducendo così ultimamente all'*indifferenza sul piano dell'agire*.

In questa critica relativa al "non coinvolgimento" da parte del Principio può essere messo in luce un aspetto ulteriore.

Del detto non coinvolgimento può essere sottolineato in modo particolare *il non darsi della "scelta"*, nel senso che, come ho indicato in precedenza, nel pensiero metafisico la posizione del Principio occupa tutto lo spazio del reale, così che, appunto, viene a mancare originariamente uno spazio per la scelta da parte dell'uomo. Come scrive Fabris, c'è qui il rischio che "il principio assorba in sé, nell'immediatezza dell'evidenza, tutte le relazioni che lo possono riguardare, lasciando al di fuori solo il vuoto" (p. 26).

Questa critica alla dimensione della pura teoria, tale che a motivo del suddetto "assorbimento" non ci sia posto per l'agire dell'uomo, mi pare che sia indicata da Fabris non soltanto in riferimento alla filosofia aristotelica, com'è affermato direttamente, ma anche alla posizione espressa da Emanuele Severino, pur non nominato in modo esplicito in un passo che mi accingo a trascrivere integralmente in quanto esprime bene la tesi fondamentale del nostro autore. "La teoria – scrive Fabris – fa leva sull'espansione dell'universale, sul suo farsi come essere in relazione, su un'idea dell'agire unilateralmente orientata in questa direzione. Ma lo fa volendo eliminare la scelta per la relazione, la scelta per l'universale: volendo riportare tutto al destino della necessità che la teoria stessa ritiene di essere chiamata a custodire, a esporre, a governare. E tuttavia questa stessa necessità, che la teoria rispecchia e mette in opera, risulta in ultima analisi senza senso alcuno. E perciò è incapace di coinvolgere. *La teoria rischia di sfociare nel nichilismo*".

A mio avviso, nella prospettiva delineata da Fabris, Severino viene così ad assumere il volto di un Aristotele portato alle sue più estreme e radicali conseguenze, con l'esito che un ferreo necessitarismo ontologico non lascia alcuno spazio per l'agire etico.

Affinché la "relazione" sia effettiva, autenticamente coinvolgente, si deve abbandonare il piano della "pura teoria" e considerare il piano dove la relazione *è praticata*, che è poi il piano dell'Etica.

Secondo tale prospettiva, quest'ultima si configurerà senz'altro come "Etica della relazione".

Qui devono essere messi in evidenza due elementi della posizione espressa da Fabris. Il primo è che il passaggio dal piano della pura teoria a quello dove la relazione è messa in opera è mediato dalla "scelta". Il secondo elemento è che è appunto nell'ambito dell'agire etico che si svolge effettivamente il nesso tra universale e particolare.

I su indicati "limiti" che caratterizzano intrinsecamente la Teoria conducono Fabris a non individuare più in essa la Filosofia prima, anche se egli sottolinea pure come non possa esserlo neppure l'Etica al modo in cui ne parla Emmanuel Levinas.

La filosofia prima è, invece, la TeorEtica, la quale, nella sua dimensione più specificamente "teoretica", si configura come una *ontologia della relazione* (che Fabris sviluppa quando svolge la su ricordata "storia dell'universale" da Platone fino a Hegel); e nella sua dimensione più specificamente "etica" è l'*attuazione* della relazione, il *farsi* della relazione, la *messa in opera* dell'universale.

5. La proposta filosofica di Fabris si presenta come il punto di arrivo di un percorso che è stato inaugurato in modo particolare dal pensiero idealistico e che ha avuto quali sue tappe principali di avvicinamento a questo esito ultimo l'attualismo gentiliano, lo spiritualismo carliniano e l'ermeneutica nella forma che essa ha assunto nella riflessione di Sainati.

Essa intende superare i limiti tanto di una mera "contemplazione" di ciò che è senza perché (= la teoria), quanto la mera "produzione" di fatti anch'essi senza perché (= l'agire tecnico), mettendo al primo posto il "realizzarsi del senso" (= l'etica della relazione), della quale la TeorEtica costituisce la elaborazione teorica.

L'esigenza che, quindi, Fabris mette in luce rispetto al primato della pura teoria è quella del passaggio dal Principio all'azione, della effettiva "messa in opera" del Principio.

Tale esigenza è senz'altro condivisibile, ma a mio avviso essa non implica, come mi pare che ritenga il nostro autore, la destituzione della "teoria" , ovvero della metafisica, dal rango di filosofia prima.

Indicare i *limiti* della teoria significa semplicemente rilevare i limiti della dimensione contemplativa quale è consentanea all'uomo e, perciò, comporta che

quest'ultimo indirizzi se stesso a una pienezza che nessuna "pura teoria" potrà assicurargli.

La TeorEtica delineata da Fabris, quindi, può porsi più correttamente non come Filosofia prima, ma come *un suo momento*, quello che esprime appunto il trapasso della Teoria nell'Etica.

Si consideri, poi, una seconda ragione che suggerisce di continuare a riconoscere alla teoria una sorta di primato in sede filosofica e che consiste nel rilievo che la TeorEtica svolge se stessa *a partire dal Principio*, nella consapevolezza che ad esso non ci si possa arrestare, ma in ogni caso essa non discute il Principio *in quanto tale*, il che è precisamente ciò che caratterizza la "pura teoria".

Infine, in relazione a questo secondo rilievo, si deve ulteriormente considerare che la Teoria potrebbe giungere ad affermare un Principio la cui "verità" potrebbe escludere l'ambito dell'Etica (e, quindi, anche della TeorEtica). Ove ciò accadesse, si tratterebbe allora di discutere la "verità" o meno di tale esclusione e qui saremmo ancora nel campo della "pura teoria".

In conclusione, la meditata proposta teoretica di Fabris può essere largamente accolta per quanto essa contiene nel suo momento "affermativo", ma si espone ad alcune obiezioni per quanto riguarda il suo momento "escludente". In ogni caso, essa si segnala come un significativo contributo per un ampliamento della nozione stessa di filosofia, soprattutto in relazione al problema del "senso" che, con sempre maggiore urgenza, si pone l'uomo contemporaneo.

Etica & Politica / Ethics & Politics, XIII, 2011, 1, pp. 325-329

Sul primato della relazione in Adriano Fabris

Graziano Lingua
Università di Torino
Dipartimento di Filosofia
graziano.lingua@unito.it

KEYWORDS
Phenomenology, relation, normativity

Se l'obiettivo di *TeorEtica. Filosofia della relazione*, Morcelliana, 2010, è quello di individuare nuovi percorsi per mettere al centro della filosofia il tema del coinvolgimento si può dire che il libro è pienamente riuscito fin dalla prosa filosofica che sceglie l'autore. La decisione di proporre un discorso che non si limita ad esporre contenuti, ma che si espone "in prima persona", mette in atto questo coinvolgimento ed accompagna il lettore in un percorso sistematico in cui la proposta teoretica si costruisce attraverso un dialogo con alcune delle grandi questioni della filosofia occidentale. Pagina per pagina traspare a chiare tinte il desiderio di Fabris di essere fedele a sé stesso e la sua convinzione che testimoniando questa fedeltà il suo discorso raggiunga comunque un livello intersoggettivo in grado appunto di non lasciare indifferenti.

L'indifferenza è d'altro canto uno degli obiettivi polemici di questo lavoro, ed è nei suoi confronti che acquista significato porre, dal punto di vista filosofico, la questione del coinvolgimento. Essa tende a predominare in una cultura che ha il proprio fulcro nell'individuo e che si ripiega sul frammento e sull'attenzione per le piccole cose, eludendo le questioni di più ampio respiro. E all'indifferenza potrebbe essere applicato lo stesso paradosso che attraversa molte analisi del libro di Fabris: nel momento in cui l'indifferenza è il modo con cui l'individuo tenta di giustificare la propria particolarità, la proprio unicità priva di relazioni, essa si rivela in realtà una postura che elimina ogni diversità, un atteggiamento che finisce di "omologare tutto, di ridurre ogni cosa a un unico piano" (p. 78). Proprio in quanto l'indifferenza è il rifiuto di ogni diversità essa diventa il luogo in cui matura la violenza e invece di costituire la base per il riconoscimento dell'individuo, si trasforma nella sua destituzione. In questo orizzonte si capisce perché l'"età dell'indifferenza" con cui il libro si confronta criticamente è anche un tempo dell'insensatezza, dove viene meno l'interesse a motivare l'azione collegandola a principi generali di riferimento.

I segnali di disagio e di insoddisfazione di fronte a questa deriva sono il punto di inserzione del discorso di Fabris sulla motivazione e sulla necessità di recuperare il primato della relazione. L'analisi si articola in diversi momenti, partendo da una

ricostruzione genealogica dei modelli di coinvolgimento teorico che sono stati proposti da alcuni autori classici della filosofia e da una critica ai limiti che essi mostrano. Intorno al limite di fondo di questi modelli, ovvero l'idea che il principio e la sua attestazione siano sufficienti a motivare la relazione con esso, si costruisce il primo nucleo teorico che voglio discutere relativo il ricerca di una diversa articolazione tra teoria e azione, tra teoretica ed etica. La riuscita scelta di segnalare nel titolo *TeorEtica*, l'originaria implicazione di questi due momenti, indica da subito l'obiettivo anti-intellettualistico del libro. Ciò che fa problema nei modelli di coinvolgimento teorico è la loro tendenza a fissare il principio, ad ipostatizzarlo attraverso un processo di astrazione che conduce ad una situazione aporetica: "da un lato la teoria cerca di fissare ciò che le interessa; dall'altra proprio perché lo fissa, necessariamente lo perde quanto alla motivazione che spinge ad interessarsi ad esso" (p. 72). L'esito inevitabile è il nichilismo del senso, cioè la perdita di un orientamento complessivo che fa il paio con l'indifferenza di cui abbiamo detto. Per uscire da questa aporia Fabris propone di partire dalla relazione in atto e non dall'evidenza del principio e di mostrare come essa metta in opera il coinvolgimento. E' questo lo spazio proprio della TeorEtica: considerare il coinvolgimento come il termine medio tra il pensare e l'agire, come il luogo in cui il pensare si manifesta come azione e in cui l'azione è azione consapevole e riflessiva. Così facendo si evita di concepire l'azione come una semplice conseguenza necessaria di una determinata struttura del pensiero o come, all'estremo opposto, il frutto di un semplice atto di volontà, privo di motivazioni.

Va notato che la scelta particolare di fare fulcro sulla motivazione spinge Fabris a connotare il proprio discorso in termini etici, perché appartiene all'etica lo sviluppo delle relazioni nella loro forma concreta, anche quando si tratti dell'azione del pensare, quindi dell'agire teoretico. La relazione conserva la propria qualità soltanto se è "relazione al bene", cioè soltanto se promuove altre relazioni. C'è quindi una normatività intrinseca alla relazionalità, che si vede nella formula che sintetizza il criterio a cui Fabris si attiene nel suo volume: "etica è ogni relazione che, nel suo attuarsi come relazione, risulta diffusiva di sé" (p. 87). Fabris riconduce questo criterio all'ambito dell'etica, ma in realtà, come egli stesso riconosce, si tratta di un criterio valido per la relazione *tout court*, perché una relazione che si realizza eliminando la possibilità di altre relazioni elimina "il carattere relazionale della stessa relazione" (ibid). Ciò che qui viene connotato come qualità buona della relazione, può allo stesso titolo essere definito la sua "verità", la fedeltà alla sua forma fenomenologica. E si tratterebbe allora di vedere se questa fedeltà non sarebbe da sola in grado di motivare la scelta della relazione e quindi di produrre il coinvolgimento che si sta cercando. Fabris sceglie tuttavia di sottolineare il profilo etico perché il suo interesse, come abbiamo visto, è pensare la motivazione in contrasto all'indifferenza. Se si vogliono arginare gli esiti negativi dell'indifferenza, occorre riconoscere che ogni cosa si costituisce con

un proprio valore a partire dalla definizione di "bene" che ogni volta viene coinvolta.

Il legame stretto tra la fenomenologia della relazione e la dimensione normativa che prescrive di non bloccare l'incremento della relazione (cioè di evitare le relazioni negative che annullano altre relazioni) sembra cadere sotto la cosiddetta "legge di Hume", cioè passare surrettiziamente dall'essere al dover essere. Fabris evita coscientemente questo rischio ricordando che l'essere della relazione che si può descrivere indica qui una struttura potenziale, o meglio virtuale, che richiede ogni volta di essere messa in atto. Descrivere la relazione come intrinsecamente performativa non implica il comandamento di perseguirla, perché se così fosse verrebbe meno il coinvolgimento. La relazione, proprio in quanto non è indifferente, è sempre una scelta, comporta sempre una decisione consapevole di fronte a cose che hanno diverso valore. Per esprimere la qualità particolare di questa scelta Fabris usa la nota formula "divieni ciò che sei", in cui si evidenzia appunto la dimensione virtuale che sta alle spalle di ogni attuazione relazionale. La scelta della relazione "addirittura la possibilità di perseguire il rapporto nella prescrizione di promuoverlo, possono avvenire in maniera motivata solo se si riconosce che la relazionalità stessa risulta implicita nella struttura comportamentale dell'individuo: solo se l'individuo, cioè, è considerato "già" nella e per la relazione" (p. 92). Il fatto che "già" da sempre siamo nella relazione, non deve però far dimenticare che concretamente, questa provenienza non si connota in termini così positivi come sembra presupporre Fabris. Se vogliamo pensare questo "già" in termini non astratti e formali, occorre infatti riconoscere che la storia che ci sta alle spalle è spesso una storia di relazioni mancate, di fraintendimenti che si sono sedimentati in veri e propri blocchi che impediscono la relazione. Il passaggio dalla dimensione virtuale all'attuazione della relazione richiede di tenere in conto di questi blocchi, richiede cioè di pensare la relazione a partire dalla capacità ricostruttiva che è interna alla sua diffusività. Questo implica però di attribuire un ruolo più consistente, di quanto non faccia Fabris, alla relazione negativa. Essa, in questo caso, è la capacità di negare le relazioni mancate per costruire, sul coraggio di questa negazione, rapporti rinnovati che possano diventare realmente diffusivi. E di pari passo necessita di attribuire un ruolo al conflitto, come elemento produttivo e non soltanto distruttivo, nel costituirsi concreto delle relazioni.

Quanto detto non inficia la portata della scelta di fare della diffusività il criterio della verità/bontà della relazione. Solo le relazioni che si espandono, che non producono identità fusionali, ma sporgono al di là delle specifiche dinamiche interne, permettono di riconoscere come "vera" e come "buona" una determinata attuazione della relazione. Tocchiamo così un secondo nucleo teorico, decisamente fecondo, che attraversa le pagine di *TeorEtica,* ovvero la risemantizzazione della

questione dell'universale a partire dalla filosofia della relazione. Il criterio formale esposto da Fabris non si pone in concorrenza con le varie concezioni del "bene", né disconosce il "pluralismo dei valori", ma impegna ad un ripensamento di ciò che è "comune a entità diverse". Lo sforzo di concepire insieme teoria e prassi e di ripensare la radice del coinvolgimento trova nelle pagine del "Terzo Capitolo" dedicate all'universale la sua formulazione più esplicita. Di fronte al modo con cui la filosofia ha pensato l'universale, ipostatizzandolo, si tratta, secondo Fabris, di recuperare la dimensione processuale e dinamica dell'universale nel suo farsi. Come già emergeva nel "Primo Capitolo" dedicato alla capacità della teoria di coinvolgere, ciò che fa problema è l'unilateralità con cui la tradizione filosofica occidentale ha messo in luce il potere di coinvolgere dell'universale, attraverso una sua fissazione, prima in un mondo ideale e poi, nella modernità, nelle strutture trascendentali del soggetto. Per superare questa unilateralità, occorre riconoscere che il termine esprime una condizione di comunanza che si fa, si crea costantemente e costantemente si riconferma. Da questo punto di vista la dinamica dell'universale viene a riproporre il criterio stesso della relazione etica, che è tale solo in quanto è diffusiva. L'universale non può quindi essere pensato come una realtà determinata a cui ci si deve riferire per trovare il senso, ma come un processo di "universalizzazione" che va continuamente praticato. E l'accento di Fabris cade appunto su questa pratica dell'universale, che trova in Kant un suo antecedente nel momento in cui quest'ultimo riconosce che "il far esperienza insito nel soggetto conoscente si configura come un farsi dell'esperienza insista nel soggetto in quanto tale" (p. 128). Ma oltre quanto pensava Kant, si tratta di mettere a tema la condizione di comunanza insita nell'idea di universale, come capacità di costruire relazioni che promuovono altre relazioni. Tuttavia, riconosce Fabris, questo non è ancora sufficiente perché non basta a garantire che le singole prospettive particolari su cui si costruisce concretamente la relazione possano davvero condividere qualcosa di comune. A questo punto occorre radicalizzare il significato della TeorEtica, abbandonando il semplice approccio teorico per far spazio al senso etico che anima la stessa teoria. La dinamica dell'universale che, come relazione, si autoalimenta e si espande non si trova nell'attività del pensiero, o nell'avventura del concetto, ma nella forma concreta dell'azione e nella scelta che la alimenta. Proprio qui sta l'elemento "TeorEtico" della proposta di Fabris. L'universale come relazione non è una struttura data una volta per tutte, ma una "potenzialità "che può essere attivata, che può realizzarsi, che può venir scelta" (p. 135). Questa scelta è tutt'altro che un gesto indifferente, anzi essa ha un potenziale di rottura. Anche qui però Fabris cerca di arginare dall'interno la dimensione negativa della relazione e lo fa distinguendo tra scelta e decisione: la prima è l'assunzione responsabile e motivata di un determinata opzione che conferma la relazione in cui già sempre siamo, mentre la seconda rompe dall'interno i rapporti in cui si inserisce e finisce di annullare tutti i rapporti

possibili. In questa distinzione si evidenzia come ciò che interessa all'autore è la dimensione di autoespansione della scelta, che proprio in quanto è diffusiva è motivante.

Il problema del coinvolgimento da cui era cominciata la ricerca si chiarisce allora nell'esercizio della scelta. In esso l'opzione intellettualistica della pura teoria è una volta per tutte messa fuori gioco perché la filosofia va praticata come luogo di coinvolgimento nel farsi stesso della relazione. E' solo in questa pratica che l'universale perde il suo carattere di datità, a cui tende la pura teoria, per mostrarsi come dinamica di "universalizzabilità" (pp. 135, 160). L'universalizzabilità dell'universale, nello stesso momento in cui si lega all'azione e alla scelta, diventa la possibilità di partire dal particolare per spingerlo verso la relazione ad altro da sé. Ecco perché il coinvolgimento trova la propria figura più piena nella testimonianza, nell'esporsi in prima persona. Ciò comporta un impegno etico radicale a contrastare l'eclissi di senso e l'indifferenza che sono alla radice del male e della violenza. Usando le parole dell'"Apertura finale", si può dire allora: "Non basta […] per confrontarsi con il male, darne una spiegazione. Bisogna coinvolgere al bene" (p. 171).

Etica & Politica / Ethics & Politics, XIII, 2011, 1, pp. 330-337

Sulla filosofia della relazione di Adriano Fabris

Attilio Franchi
attiliofranchi@alice.it

KEYWORDS
Practical reason, justice, sense

1. La meditazione filosofica e umana di Adriano Fabris ha lungamente e fortemente affrontato il nodo del passaggio dalla forma strettamente loica del pensiero e della ragione a una forma che sia nel contempo anche comunicativa, dall'approccio "prettamente teorico" di un discorso di filosofia a un discorso che insieme avvicini la "radice partecipativa" dell'agire umano. E non si tratta dunque solo della logica "apofantica" di Aristotele, che afferma (*apophasis*) o nega (*kataphasis*) qualcosa di qualcos'altro, logica oggettivante a cui si connettono il vero e il falso (*De interpretatione*, 4,17,a) (pp.12,168). È teoria e logica sempre essenziale al discorso scientifico, ma che non coinvolge dal fondo la radice partecipativa dell'agire umano, non porta nel suo costitutivo la originarietà dell'impegno etico. E giustamente Fabris le mette vicino l'insopprimibile fatto del "coinvolgimento" di ogni pensiero logico speculativo con l'intero vissuto della vita umana, – prima o poi nel quotidiano e nella storia. Il momento più recente di questo percorso è rappresentato da *TeorEtica. Filosofia della relazione*, Morcelliana, 2010.

Vi sono modi e parole diverse per indicare questo passo, e nel nostro tempo (tra sviluppo e informatica) è vero che lo richiama un "disagio" che "presto avviene dalle scienze" per il loro "universalismo astratto e relativismo unilaterale" (p.9), nonostante il loro apporto di crescita e di vita. E dunque la parola "etica" riaffiora sempre, può forse cominciare dallo studio oggettivo di "condizioni e conseguenze dell'agire", ma poi cerca un spazio suo, "etica *come* relazione" (p.11), si espone nel *coinvolgimento* della cosa che viene pensata, "assume in prima persona il compito di coinvolgere" (p.12). E Fabris precisa che non è possibile "evitare l'esperienza performativa della testimonianza", esporre ed esporsi, da un lato riflessione secondo logica apofantica ma insieme coinvolgimento "alla stessa riflessione sul coinvolgimento", e non è una mera applicazione dell'astratto al concreto, ma "la messa in opera … di ciò che uno pensa, fa, è" (pp.12-13).

È una proposta decisiva e da accogliere, convince con lucidità e regge con persuasione gli interrogativi della coscienza oggi. Se nella modernità il senso di coscienza per una buona vita si era allargato all'idea di città popolo e nazione, e se poi – nelle guerre mondiali - è stato sormontato dal planetario

delle scienze e delle produzioni, ora la singolarità della coscienza riappare, ma dominata con facilità dai media: la partecipazione a consumi e a informatica dispone con "lieta indifferenza" l'essere fuori da ogni coinvolgimento etico (pp.76-78). Parleremo oggi ancora di coscienza, e Fabris ben sa che non è fedele a se stessa nel celebrare i successi espansivi, ma nemmeno nel tralasciare sofferenze che portano un tanto di ingiusto, - nessuno ne è senza. Fabris ben sa che l'Occidente le dibatte nell'etica, ma non dal loro fatto egli ricerca il nodo speculativo. Intende piuttosto riportarne il senso esistenziale nello stesso principio del filosofare, e dunque del pensare, intende che filosofare e pensare recano per costituzione "esperienza testimoniale", ossia il passo dal pensiero del vero alla sua messa in opera o in esistenza o in vita, e dunque il coinvolgimento con i molti e la misura e la sorveglianza.

2. Nel predominio oggi del pensare ragionare e filosofare oggettivi, tralasciando (in questi) il costitutivo del soggetto, viene ricercato da Fabris quel pensare filosofare operare che nella lunga storia dell'Occidente ha tenuto ogni forma e realtà oggettive vicine a un radicale "coinvolgimento" del soggetto che le pensa; così come, all'inverso, non si dà oppositore a non contraddizione che nello stesso principio non sia coinvolto nel suo esser soggetto pensante.

Ma sono molteplici le modalità del linguaggio discorsivo, può essere poetico religioso retorico, e in tali forme si inserisce nel pensare ragionare filosofare il senso di altro, "la sfera del nulla o, quanto meno, del possibile" (p.37), e vengono anche altre parole significanti, volontà fede non essere. E se Aristotele non esclude affatto il coinvolgimento del pensiero all'essere e nell'essere alla esistenza, è poi la religione cristiana a far meditare, quando si pensa il nome di Dio, sul nesso inevitabile "fra il pensare qualcosa e l'esistere di questo qualcosa" (p.38). Ritorna decisivo l'argomento di Anselmo, che esplica un *coinvolgimento esistenziale*: non solo lega il concetto che io ho di Dio (l'essere di cui non si può pensare il maggiore) con l'esistenza stessa di Dio (per quel sovrappiù verso il quale il pensiero si rivolge), ma implica l'esistenza (di Dio) "nella relazione tra il concetto che Dio ha di sé e il concetto che di Dio ha l'uomo" (p.49).

Entra dunque nella cultura una teologia filosofica, e ne riaccogliamo con Fabris la portata, ossia l'esistenza dell'uomo chiamata in causa per una relazione che non viene detta dal solo pensare ragionare e filosofare oggettivi, potrà sempre essere spiegata per non contraddizione, ma dall'intimo esce ora la parola "fede". La quale quanto al loico è altro, espressione umana del "*coinvolgimento* in un rapporto con qualcosa di *eccedente*". E ancora, "specifica relazione in atto con un'alterità" (p.51).

3. Un coinvolgimento con qualcosa di eccedente è decisivo anche per Cartesio, lo *ego cogito* "apre agli altri essendo in relazione con sé stesso", ma a reggerne il coinvolgimento e la tenuta esistenziale è l'idea di un essere sovranamente perfetto. Il testo di Fabris è ben più completo di queste mie tre righe, ma qui importa come egli dica di "un io ambiguo".

Ed è questa l'ambiguità: da un lato l'*ego cogito* è certo di essere in connessione con gli altri (intelligenza e volontà) già prima di un discorso, ma avverte non suo e nemmeno degli altri il fondo di connessione. Cartesio lo vede per un senso dell'essere perfetto e sovrano, ben lontano dal discorso umano di non contraddizione. E la modernità, nella assenza di una dimostrativa catena di non contraddizioni, vede un vuoto loico, un "vuoto di senso", dice Fabris (NOTA 1),[1] inserisce qualcosa di nuovo legato a una sfera del nulla, o quanto meno del possibile. Oltre intelligenza e volontà sono avvertiti decisivi anche non essere e fede, e forse è per riferimento a questi elementi che interviene nel cammino di Fabris la forza di un coinvolgimento esplicato dal concreto intreccio della vita di ognuno con molti altri. E lo dice la parola *performativo* (p.48), "auto-riferimento *performativo*" (p.54), "auto-affermazione *performativa* " (p.52).

È una parola che accoglie l'intenzione originaria di *TeorEtica*, ossia che "pensare" sia "generare relazioni buone", e dunque il filosofo "metta in opera quello che studia", sia "capace a sua volta di un dire coinvolgente", sia "testimone della relazione", la teoria "trapassi nell'etica" (p.164). Nella misura in cui il filosofo non ricerca più l'universale astraendo dal particolare ma misurandolo sulla comunanza, e sulla possibile condivisione di molti (p.122), allora il filosofo "nella misura in cui fa ciò che dice e attraverso questo fare, supporta il proprio fine", allora il filosofo si completa nel *coinvolgimento*; il quale, "con altro codice linguistico", viene anche detto un filosofare *performativo*. Ossia un filosofare volto all'azione, nel dire qualcosa (esso) già anche si fa, si opera, si realizza concretamente, e tale è la vita umana (p.164)[2] (NOTA 2).

((NOTA 1: Siamo rassicurati di essere in rapporto con altri, ma "non si comprende perché lo siamo. Non si capisce quale è il senso di una tale relazione" (p.57).))

((NOTA 2: Dall'inglese *to perform*, operare compiere adempiere, l'empirismo anglosassone che realizza concretamente; e oltre, concretamente

[1] Siamo rassicurati di essere in rapporto con altri, ma "non si comprende perché lo siamo. Non si capisce quale è il senso di una tale relazione" (p.57).

[2] Dall'inglese *to perform*, operare compiere adempiere, l'empirismo anglosassone che realizza concretamente; e oltre, concretamente coinvolge interpreta e rappresenta, fino a farne teatro.

coinvolge interpreta e rappresenta, fino a farne teatro.))

4. Per uno sguardo sull'intreccio della vita viene tenuto vicino al nostro tempo anche il pensiero di Kant. Poiché già da Kant rimane vero che il filosofare è coinvolgente verso qualcosa di eccedente il soggetto, e che per esso affiora non solo trascendenza ma tensione di un vuoto loico, un vuoto di senso, ma insieme si avverte come l'esperienza della vita di tutti i giorni sempre accompagni il filosofare, e Fabris anche per uno sguardo su tutto questo può intendere che il filosofare sormonta l'implicanza conoscitiva non ancora etica.

Ma è da affrontare il nodo performativo. Se il soggetto o l'io ha dal suo fondo trascendentale il potere di porre, di conoscere, di dire l'esistenza di ogni cosa della sensibilità, tuttavia come tale l'io soggetto ancora non può coinvolgersi a essere da lui stesso per gli altri (pp.60-61). E potrei dire, non è ancora capace di "trasfigurazione", parola poco usata ma che può esser significante per una ragione etica sulla corporeità umana. Fabris si radica nella cultura dell'Occidente che mai ha tralasciato di lottare per una maturazione etica, - lasciare qualcosa di noi stessi, entrare in sintonia e accogliere, fino a contraddire noi stessi per gli altri. Conta non solamente "non contraddizione", ed è questa la domanda che mi viene al pensiero, ma quale *dynamis* "contraddizione" si nasconde nel passaggio di Kant dalla ragion pura alla ragion pratica?

5. Tra la fine del novecento e il nuovo millennio la radice di sensibilità, ossia il nostro esser radicati alla terra, è divenuta questione con dimensioni nuove per l'estrema capacità e diffusione della tecnica, i rapporti fra i popoli si sono trasformati, tutto può venire conosciuto e saputo, tutto scambiato e sostituito, ma una allegra indifferenza o una loquacità tiene lontani da un coinvolgimento etico. Nei primi decenni dell'ottocento le scelte e le opere dei "vari io finiti" erano veduti da Hegel all'interno dello Spirito, infinità di un dio che era coinvolgimento generativo. E Fabris giustamente dice che lo Spirito della hegeliana *Fenomenologia*"non ha senso alcuno" nel porre se stesso in una "progressiva acquisizione della propria autotrasparenza"; se così fosse "dipenderebbe da ciò (dalle cose) di cui è principio" (p.66). Il sistema di Hegel non può rispondere alla domanda di trasfigurazione per un coinvolgimento etico nel nostro tempo, a questa domanda non dà risposta una scienza logica che tutto riporta – anche il profondo nulla – al divenire oggettivo dell'essere.

Il loico oggi ricercato non può essere più una scienza. Nella cultura del settecento il soggetto era soprattutto il singolo, e da allora sempre più l'idea o

il senso di soggetto si è esteso verso la costituzione politica della vita umana, soggetto è stato avvertito la città e anche il popolo, fino ai diritti dei popoli, e poi i dibattiti e i conflitti del novecento, fino all'idea planetaria e globale della cosmo-politica. Ma il soggetto politico doveva includere la dimensione del cosmo naturale, e vediamo come oggi l'universo cosmico è divenuto questione per la filosofia, imposta da sviluppo tecnologie e mercato che impongono la loro oggettiva realtà di trasformazione della terra. Dominante non è il giusto e il buono ma il potere della tecnica, l'equità viene usata per un vantaggio dello sviluppo, tutto si misura sulla non contraddizione. Ed è per questo che la "scienza della logica" hegeliana talvolta viene ripresa a sostegno del planetario.

Consente di intendere la terra come radice naturale oggettiva che porta nell'intimo un "non ancora" sviluppo - "essere nulla e divenire", e il divenire non si lascia sormontare da bellezza del giusto, intende essere e nulla solamente quale fondo o piedestallo di non contraddizione. Nel logico hegeliano e nel suo partner di sviluppo e potere la "contraddizione" sorge solo per annegarsi nell'indifferenza del pre-umano (la terra) e sormontarlo trasferendolo nella gloria di "non" contraddizione. Nessun vero e profondo coinvolgimento se viene lasciato annegare il costitutivo umano primo, la "contraddizione", la quale rovescia il soggetto, a favore, per, ad-verso l'altro. Ma quale comprensione, quale risposta alle sofferenze ingiuste? E da qui vedi come Kant sia a noi più vicino di Hegel, poiché alla sensibilità accosta noumenicità.

6. Fabris ricerca dunque i modi, o alcuni di essi, nei quali il pensiero filosofico ha pensato il tema del coinvolgimento, e conclude che dalla filosofia greca fino ad oggi non si è ancora avuto una tesi speculativa del pensare o del conoscere o del comprendere che sia radice e insieme dynamis coinvolgente il soggetto pensante nelle dualità che gli sono costitutive, ossia con i molti altri e con le oggettive realtà tra loro in comune, verso sviluppo e verso giustizia (p.71). Il mio pensare sarebbe alla fine inutile se non viene e non va nelle realtà nelle quali io sono con altri, e le realtà che sono mie immancabilmente sono anche *in* e *con* e alla fine anche *da* e *per* loro. Il coinvolgimento di Fabris viene inteso per queste tre modalità del rapporto, e l'ultima è la decisiva del mio esser nell'etica, pensare teorizzare agire che sia "buono".

Importante è questa parola, lontana e vicina al concreto dell'etica, da un lato ancora vicina allo stile dell'evidenza conoscitiva ma insieme anche aperta all'etico oltre conoscenza. Ed è come assegnare il buono non solo al pensiero che si muove nel concreto della volontà ma anche all'essere come tale, l'essere viene nell'evidenza conoscitiva non solo nell'ontico ma nel buono. E mi pare di interpretare correttamente il pensiero di Fabris se dico, l'essere come tale

nel venire al senso per il soggetto singolare lo viene anche per i molti con lui intrecciati, non solo conoscenza e opere, ma sempre anche giusto e ingiusto. Il coinvolgimento di Fabris ti conduce in una ontologia della dualità.

Una ontologia della dualità che inserisce nel metafisico quel senso di esistenza che dall'esistenzialismo non è passato a una reale conclusione nel concreto *ethos* tra uomini, in cui è implicito "di escludere l'insensatezza" (p.76). L'insensatezza è esclusa se contraddizione viene accolta come connessione decisiva dell'uno e dei molti, come coinvolgimento al di qua e oltre il positivo di pensiero e volontà (p.80). E quando Fabris precisa che "il coinvolgimento è medio di pensare e agire" (p.83) a me pare non intenda solo l'equilibrio di una giusta misura, ma il rovesciamento di ognuno a favore dell'altro. Coinvolgimento affidato al diffusivo del buono del giusto del bene, e ritorna la parola "performativo" (p.89, p.164), ossia nel dire pensare una cosa portiamo nell'essere suo la forza per farsi ed esser fatta realmente buona.

7. Mi sono qui a mia volta esposto, a mia volta coinvolto – nell'epoca esplosiva della mediatica – nella ricerca di un senso, di un valore per tutti e dell'impegno che radica la filosofia speculativa nell'etica. E seguendo le dieci tesi delle pagine 110-112 di Adriano posso ascoltare dal mio fondo un "divieni ciò che sei", ma viene alla voce anche la parola male, e l'ineliminabile rovesciamento di me stesso, fino al segno, come Adriano dice, "io sono altri" (p.112). Sono anch'io diffusivo di me stesso, in grado di aderire a quel fondo relazionale dal quale siamo coinvolti e - può essere - nell'equilibrio di una giusta misura. Ma relazionale è anche quel male che soggetto colpisce e prende altri e li trascina, e soggetto del male può essere un molti. E mi viene da qui più decisamente la parola contraddizione, non mi riesce di comprendere il buono il giusto il santo, e nemmeno il vero, se il mio coinvolgimento non è per contraddizione al male *in e da* me stesso, e al male *in e da*gli altri. E dunque accolgo che "un'etica della relazione motivata" è, quanto a filosofia, performativa ossia essa "fa ciò che pensa e che dice" (vedi p.164), e allora tra conoscere-produrre e pensare-agire vedo quanta contraddizione è dovuta per fare bene il bene, vedo come vi entri il cuore dell'uomo.

8. Ma la lettura delle parti seguenti del libro mi stringe a riconsiderare la riflessione con i modi di vita connessi ai mass media, dove la relazione con gli altri è sovranamente informativa, dove l'apparire incide su persona e convivenza, vastità di conoscenze che mettono insieme ciò che un tempo faceva pubblico o privato. Forte è per ognuno l'appartenenza al suo popolo, ma con crescente intreccio verso federazioni, dove sviluppo economico ed

eccedenza sono decisivi per non esser sormontati e travolti. Ebbene la TeorEtica può dare risposte ai problemi dell'uomo nel tempo dei mass media, la sua accoglienza del cuore della filosofia può guidare a coinvolgimento essenziale tra diversi sviluppi e diverse civiltà. TeorEtica è "espressione filosofica diversa da quella del trattato" (p.168), coinvolta nel convivere e coinvolgente il convivere a ripensare le sue forme essenziali e le radici del bene, scrivere pagine di filosofia recuperando vivendo esponendo l'agire stesso, ma poi anche l'agire sia coinvolto "all'attività filosofica" (p.169). E seguendo ancora una volta le "dieci tesi" (pp.169-172), mi interrogo sullo nuovo stile testimoniale della filosofia che si dice scrivendo "in prima persona". Ma a chi si rivolge la prima persona?

Il cenno iniziale ai modi "chat" e "blog" delle comunicazioni planetarie fra i soggetti umani precisa il luogo dove la filosofia può oggi metter in opera la sua capacità di far relazione, e la messa in opera si avvia con il passo "alla prima persona", ossia "il mio rapporto con ciò che guida, orienta, motiva il mio stesso agire". E ciò che guida è una "scelta" che sia fedele a ciò che ho pensato "e che mi coinvolge", e ne segue un passaggio decisivo, la scelta essendo ora "mia" apre una possibilità ulteriore, posso esperimentarla e ripensarla come qualcosa di "altro" (punto 5.). Viene così raggiunto ora lo stile della "filosofia testimoniale" dicendo: io sono in me stesso in rapporto con altro, sono altro in me stesso, coinvolto in questo rapporto, e se mi conformo all'altro (che è anche in me, costitutivamente) allora sono filosofo che riconferma il principio di relazione, "testimone di esso" (punto 6). E dalla "messa in pratica" della relazione in cui il filosofo è dal principio coinvolto, si ottiene che altri ne siano coinvolti, altri come me, come noi, "virtualmente tutti" (punto 7.).

Ma nella lettura che io ora ne sto facendo, lettore critico a mia volta, avverto crescente la universalità del male, la radice di impossibilità che a me come a tutti si impone, e Fabris mi aiuta precisando che l'etica è "diffusiva" e di essa "io sono responsabile", ma lo sono "universalmente", ossia "anche di ciò che non dipende da me" (punto 8). Io davvero responsabile "di tutte le relazioni nelle quali posso essere virtualmente coinvolto", responsabile del "diffusivo" contro ogni "eclissi di senso" e ogni "violenza". È inutile cercare spiegazioni del male senza coinvolgersi al bene, dobbiamo vedere pensare mettere in opera l'universale, sempre, e sempre insieme (punti 9 e 10).

Vengo dunque posto davanti a una mirabile universalità dell'agire buono, ne avverto ovunque il tocco di armonia, la parola filosofica come il contrappunto della bellezza, la musica del bene del buono del santo, nell'animo quasi una toccata e fuga di Bach, quella figura che intreccia fra molti la parola del bene. E mi ritrovo tuttavia nell'altro estremo, che per fare intreccio di musica e bellezza e bene, per portare a realtà musica e incanto non solo la filosofia ma ogni uomo è tratto faticosamente e duramente al di

qua di se stesso. La forma logica per la quale parliamo è ancora di "non contraddizione", ma l'universo da sempre è costituito in modo binario, la sofferenza del male è radicale da sempre e per sempre nella storia e nei popoli, e il cammino del giusto del buono del santo è ancora e per sempre "contraddizione". Oltre la commozione del musicale nessuno può tralasciare la croce.

Etica & Politica / Ethics & Politics, XIII, 2011, 1, pp. 338-344

TeorEtica: algunas reflexiones

Mariano Ure
Universidad Católica Argentina
mariano_ure@uca.edu.ar

KEYWORDS
Communication, partecipation, involvement

Éstas son algunas de las tantas reflexiones que me suscitó la lectura de *TeorEtica. Filosofia della relazione*, Morcelliana, 2010. Las presento como pensamientos "a partire da", que contienen comentarios, dudas y aperturas. Confieso, de todos modos, que se trata de ideas de una primera, aunque atenta, lectura. Seguramente nuevas lecturas, que sin duda merece el libro, ayudarían a interpretar mejor la síntesis filosófica que allí se propone.

En primer lugar, hay que destacar la actualidad de los temas que aborda el libro, centrales para el diálogo con la cultura contemporánea, tan resistente como se presenta a los planteos "fuertes". La teoría y su vínculo con la ética, la universalidad no dogmática sino como proyecto, el rol de la filosofía y su aporte al esclarecimiento de la vida, la alteridad no como dato a constatar sino sobre el cual operar. El otro gran tema de la filosofía para el diálogo con la posmodernidad, junto a éstos, es, creo, el de la verdad. Hay varios elementos como para abordarlo, también, desde la ontología de la relación.

Concuerdo especialmente con la concepción de la filosofía como testimonio e involucramiento ético. En este sentido, parece justamente más adecuada la imagen del filósofo como testigo que como profeta. El profeta es un iluminado, que sabe lo que los demás ignoran y se encarga de definir y difundir lo bueno y lo malo. De hecho, el profeta no dialoga sino que transmite. Su verdad es inapelable. El testigo, en cambio, sabe, pero no impone ni decide sobre los otros. Por el contrario, comparte su experiencia, no cumple mandatos institucionales, dialoga, y, en definitiva, da lugar al otro para que tome sus decisiones (motiva). Esta concepción tiene gran posibilidad de aceptación en momentos de rechazo a toda ética basada en una racionalidad demostrativa. Allí es importante, como propone *TeorEtica*, recuperar la sensatez. El testigo difunde criterios sensatos (*¿good reasons*?), adquiridos teóricamente. Quizás el mandamiento de la relación "sé testimonio de la relación" [p. 92], puede pensarse también como el mandamiento de la teoría: "sé testigo honesto de tus convicciones y decisiones, adquiridas y tomadas sensatamente".

Hay algo mencionado casi al pasar que, creo, tiene mucha riqueza conceptual y traza una línea de pensamiento capaz de dar respuesta a importantes interrogantes para la ética social y política. Se trata del pasaje del yo al tú, del tú al nosotros y del nosotros al todos [p. 17]. Presentar el *todos* como horizonte ético permite recuperar lo universal, como instancia que reúne lo plural y lo singular. Porque el *todos* es inclusivo, nadie queda afuera. El nosotros es, todavía, excluyente de los otros. En efecto, el nosotros puede operar con cierto encierro y considerar la diversidad como un mal a evitar. El *todos*, en cambio, enmarca la convivencia. Algo en esta dirección acabo de leer en el último libro de D. Wolton *Informar no es comunicar* (2010), en el que sostiene que el desafío de la comunicación es gestionar la diferencia en pos de la convivencia. Un alumno mío está realizando su tesis de licenciatura inspirado en este esquema que va del yo al todos. En concreto, está profundizando en las condiciones para una relación ética entre el yo y el tú (que tiene por horizonte el nosotros) y entre el nosotros y ellos (que tiene a su vez por horizonte el *todos*), estableciendo la continuidad y la discontinuidad entre el diálogo interpersonal y el diálogo social y político.

Muy oportuno (y muy de acuerdo) el planteo sobre la relación entre teoría, ética, involucramiento y motivación. Leo *TeorEtica* también como una ética de la teoría, que ya no debería presentarse como capaz de generar motivación por sí sola. Es importante, de hecho, colocar a la teoría en su lugar, de modo que respete el "contrato de lectura", un concepto del semiólogo argentino, Eliseo Verón, que subraya la necesidad de que la comunicación se corresponda con las expectativas generadas. Es decir, aplicado a reflexión de *TeorEtica*, que la teoría no genere expectativas desmedidas y que aclare, entonces, que no basta para motivar el comportamiento ético, sino que hace falta, además, una decisión personal.

Confieso que no estoy seguro de haber entendido a fondo qué implica el concepto de "coinvolgimento" (involucramiento). ¿Es una instancia previa, dada, a la que cada ser humano pertenece? ¿Es una llamada ética que obliga una decisión personal, una toma de postura? ¿O ambas cosas? Si entendí bien, estamos involucrados de por sí por nuestra realidad relacional, y la constatación (de hecho) de nuestra relacionalidad nos obliga a relacionarnos éticamente con los demás o, por lo menos, a tomar una decisión sobre nuestro modo de relacionarnos con ellos. Si es así, se trata de una derivación normativa a partir de una descripción de lo que es (¿entonces, finalmente, de cierta naturaleza, aunque no sea estática?; ¿una cierta "datità" no es una cierta naturaleza?; ¿naturaleza histórica, o normativa?). Contrariamente a las éticas descriptivas, no veo ningún problema serio en esta derivación, siempre que no venga acompañada de una pretensión de objetividad estática, como tampoco lo hace *TeorEtica*.

Por supuesto, la tesis de mayor originalidad y riqueza teórica es el principio de la difusión de la relación como criterio formal universal de la ética. Aquí me surgen varias reflexiones. Si ya soy/estoy en relación con otros, ¿en qué sentido puede ser difusiva la relación? Entiendo que, en *TeorEtica*, la "verdadera" (o "auténtica").

Y, ¿cuál es "verdadera"? La abierta al otro, dinámica, que no tiende a la imposición de una identidad sino que mantiene las diferencias, las cuales son valoradas y promovidas [p. 95]. La "verdadera" es entonces la "buena". Aquí me pregunto si no es necesario volver a fundamentar la ética en cierta, aunque por supuesto no rígida, ontología. Si entendí bien, es lo que en cierto se plantea en el libro al articular una ontología de la relación. Y, allí, ¿no hace falta a su vez una antropología, que desnude cierta estructura natural del hombre? De no ser así, me parece difícil justificar la bondad de la "apertura", el "dinamismo", la valoración y promoción de la "diferencia", características de la "auténtica" relación. Por mi herencia buberiana, me inclino a pensar que cierra mejor el argumento cuando se apoya en la aceptación de, por ejemplo, un a priori existencial normativo, como la voluntad innata de relación o comunicación (M. Buber, K. Jaspers), aún sabiendo que se trata de un a priori infundado teóricamente. De esa manera, quedaría mejor justificada la eticidad de la relación verdadera, a partir ya no del "estar" sino del "ser" en relación (los hispanoparlantes estamos obligados a atender a la distinción entre ser y estar). Con ese trasfondo ontológico, creo, es posible explicar "¿por qué debo relacionarme 'auténticamente' con otros?".

Es interesante el recurso al argumento apeliano de la autocontradicción performativa. Lo que no me queda claro es si a través de este argumento logra fundamentarse un principio ético universal. Al menos esa era la intención de K-O. Apel. Por eso, y si entendí bien, la propuesta filosófica de *TeorEtica* considera, en cambio, que se trata de un argumento motivante [p. 159], no necesariamente fundante. O sea, una cosa es que el argumento de la autocontradicción pretenda dar sentido (sensatez) a la decisión moral, y otra que fundamente una ética general universal. En todo caso, veo la constatación de la negación de la relación en tanto contradicción performativa como un paso previo que podría dar lugar al reconocimiento del a priori existencial de la persona, es decir, la constatación del "estar" en relación como previo al reconocimiento del "ser" en relación, de lo cual surgiría la motivación a relacionarme "auténticamente" con los otros.

Independientemente de la validez o no de la fundamentación, me parece oportuno, en esta época de conflictos, colocar a la relación en el centro de la vida ética y, entonces, como medida de los valores. Siguiendo el principio ético de la difusión de la relación, el valor por antonomasia es, entonces, la "amistad" (Aristóteles), mientras que la "enemistad" es el gran obstáculo a superar. Y esto no sólo para las relaciones interpersonales, sino también en el plano de lo social y lo político, donde debería trabajarse la "convivencia" (D. Wolton), la "amistad cívica" (H. Arendt, J. Rawls). ¿Qué son los valores sino formas o instancias concretas de relación? Los grandes valores de la justicia, la fidelidad, la honestidad, la inclusión serían aplicaciones de la relación "auténtica". En este sentido me parece adecuado el planteo de *TeorEtica* sobre lo general y lo particular. A partir de una definición genérica/formal de las condiciones de la relación "auténtica" podrían reconocerse y distinguirse la acción (mejor dicho, la

interacción) buena y la mala. ¿Cuáles son esas condiciones? Retomando *TeorEtica*, ante todo el reconocimiento del otro, que se hace efectivo en la concreción de lo universal, es decir, la conformación de un *todos* inclusivo de las diferencias, lo cual supone el estímulo a la autonomía responsable y la valoración del otro (respeto por su dignidad).

Por otro lado, sería interesante avanzar en la explicitación de aquello que implica la difusión. Si la relación es buena en tanto se difunde [p. 87], quizás convenga definir si la difusión se concreta en el aumento de mis relaciones, o de las relaciones de aquellos con quienes me relaciono, o simplemente en relaciones inclusivas (abiertas virtualmente a todos), o todo ello a la vez. O sea, cómo juega lo cualitativo con lo cuantitativo: ¿transformación de las relaciones actuales o generación de nuevas relaciones "auténticas"? Seguramente ambas cosas.

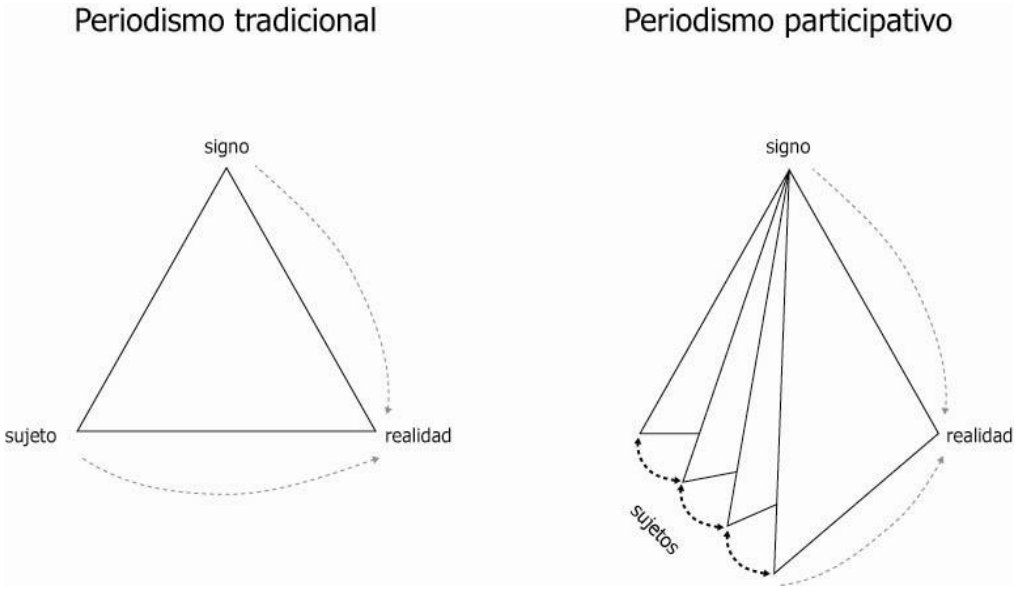
Esta última reflexión me lleva a preguntarme si la ética de la relación propone como horizonte, parafraseando a Apel, conformar una "comunidad ideal ilimitada de relaciones". Y si fuera así, ¿no habría que aceptar como ético cierto límite a las relaciones? ¿No sería ésta una forma de aceptar la propia finitud? Desde hace un tiempo vengo pensando que los hombres no podemos gestionar la hiperconectividad en la que estamos inmersos. En este sentido, tiendo a creer que es algo utópico plantear la expansión hacia el infinito de las relaciones. Además, porque terminaría siendo alienante. Entonces, también sería ético la no-relación en algunos casos. Especialmente en los casos en que las relaciones atentan significativamente contra nuestra autonomía y diferencia. Y, si tales relaciones no son "auténticas", ¿lo ético consiste siempre en transformarlas en "auténticas"? También aquí me inclino a pensar que hay un límite. El límite podría ser, a lo Buber, la reciprocidad (de reconocimiento), siempre que se sostengan en el tiempo ofrecimientos concretos a instaurar relaciones "auténticas" con quienes, de una u otra manera, han ejercido o ejercen violencia sobre nosotros, lo cual, en definitiva, implica el perdón y la propuesta (no el hecho) de reconciliación.

Retomando el principio ético del carácter difusivo de la relación, estoy de acuerdo en que puede pensarse como un principio universal, pero tengo dudas de si motiva universalmente, a no ser que haya una motivación "auténtica" y motivaciones "aparentes". Si tenemos en cuenta las diferencias como dato antropológico esencial, no habría una motivación general, igual para todos. Tampoco para el universo de los filósofos o de los teóricos la motivación al cumplimiento de ciertos valores es idéntica. La justicia, por pensar un caso, es motivada por paradigmas o esquemas hermenéuticos diferentes (A. Mc Intayre, J. Rawls). ¿Por qué motiva una u otra? Por su sensatez, sin duda, pero también por cierta "congenialidad" (para citar a Luigi Pareyson) entre el lector y el autor. Para algunos la motivación para asumir la responsabilidad de actuar éticamente puede ser a) la fundamentación racional de buenas y malas acciones; para otros b) el testimonio de alguien al que se le tiene confianza; para otros c) la propia experiencia de éxitos y fracasos; para otros d) la voluntad de ir contra la corriente

para revertir el orden social de hegemonía/minoría; para otros e) el deseo de perfección o realización personal; para otros f) la fe; etc. Y, puntualmente respecto del principio ético de la relación, ¿motiva más el origen que la consecuencia, es decir, la facticidad ontológica de "estar/ser" en relación [p. 92] o las consecuencias negativas (experimentadas o anticipadas) del aislamiento o de la enemistad?

Rescato especialmente de la ontología de la relación la tesis de que en el principio está la relación, el logos [p. 159]. Me da la impresión de que recién estamos comenzando a transitar un camino teórico de enorme riqueza, en particular para el mundo cristiano, heredero de la filosofía griega. El filósofo argentino Enrique Dussel publicó hace tiempo dos trabajos, sobre las características de la tradición helénica y sobre las características de la semita (*El humanismo helénico* en 1975 y *El humanismo semita* en 1969). ¿No es precisamente la semita más afín al cristianismo? Para los griegos la razón (logos) era lo divino en el hombre. Pero si el hombre, en la Biblia, fue creado a imagen y semejanza de Dios, y Dios es Trinidad, ¿no es entonces la relacionalidad constitutiva lo que nos asemeja a él? Lo divino en el hombre sería su sustancialidad relacional. Allí encaja perfectamente la afirmación de *TeorEtica* respecto de la identidad, que viene dada por la relación con los otros [p. 115]; o, en la misma dirección, que yo soy otro (puesto que el ser es relación) [p. 116].

Aquí mismo se puede trabajar en la resemantización de la noción de verdad: la verdad como relación (presenté el año pasado en un Congreso una breve ponencia que toca este tema). Esto implica dejar atrás, o al menos reubicar, la teoría de la correspondencia, que concibe a la verdad como una atribución del conocimiento. Entonces, en cierto sentido, acercarse a la pragmática. En el contexto de unidad de teoría y praxis la verdad aparece como relación ("auténtica") actuada. De ese modo, se vuelve a conectar verdad y bien. El "conocimiento" de la "verdad", al igual que la comunicación basada en conocimientos, serían secundarios, en algunos casos la "excusa" para relacionarnos. Hace un par de años desarrollamos con Martín Parselis, colega en el Instituto de Comunicación Social de la UCA, el siguiente cuadro semiótico, intentando representar las lógicas y motivaciones comunicativo-relacionales de los miembros de las redes sociales y otros usuarios de internet. Veo en este cuadro, en el que se representa el énfasis en lo relacional del ejercicio del periodismo participativo, cierta continuidad con la idea de la verdad como relación, que es lo que está realmente en juego en la comunicación: ya no el llegar juntos a una "verdad" (ni siquiera consensuarla), sino el "estar/ser" juntos (como verdad), ser "amigos".



También me parece apropiada la resemantización del concepto de universal para conjugar la unidad con la diferencia y, así, no caer ni en la homogeneidad despersonalizante ni en la segmentación sin comunidad (yuxtaposición de partes). En este sentido, es clave la definición de universal, en *TeorEtica*, como tarea a realizar, es decir, no como algo dado sino a construir a través de la decisión personal de los involucrados, o, en todo caso, como algo dado precisamente como proyecto. Efectivamente, lo universal es dinámico, tiene que ser confirmado, aceptado y expandido [p. 129]. Éste puede ser un punto de contacto entre la metafísica de lo "en sí" y la metafísica del "para mí", ya que también los valores derivados de lo "en sí" (objetivos) tienen que ser validados subjetiva y dinámicamente. Se requiere, entonces, un "consenso sujetivo al valor", no "sobre el valor", puesto que el valor no está dado estáticamente ni es puro producto humano.

Lo universal es esencialmente universalizable y, por ello, debe ser universalizado. Este esquema potencial y normativo a la vez mantiene la autonomía del sujeto, contra toda heteronomía coercitiva. Lo universal no se impone, sino que obliga el esfuerzo ético [p. 134], pero que sólo es cumplido voluntariamente, a través de una sensata adhesión. Creo que éste es el único camino, precisamente el trazado en *TeorEtica*, para recuperar la universalidad en tiempos de multiculturalismo. Es decir, salvaguardando la autonomía del sujeto, considerando lo universal como instancia de motivación. La norma ética de "universalizar lo universal" resulta, así, una alternativa plausible frente a la rígida oposición entre el objetivismo y subjetivismo. En efecto, lo objetivo tiene que ser validado subjetivamente (interiormente). O, dicho de otra manera, la verdad tiene que ser creíble y creída (comunicada y aceptada con sensatez). En esta dirección, para remarcar la negatividad de la imposición exterior o de una renuncia interior a

la propia subjetividad, Pareyson se atrevía a decir en *Ontologia della libertà* (1995) que es mejor un error libre que una verdad impuesta.

Con esta resemantización de lo universal puede pensarse seriamente en la posibilidad de construir comunidad, sin caer en la homogeneidad. Y, así, en la posibilidad de alcanzar un consenso real, al que se adhiera libremente (motivadamente), un consenso inclusivo, que se aleje de la dialéctica hegemonía-minoría y de las lógicas de poder y dominación, en las que siempre hay excluidos, unos u otros. La cuestión del consenso nos toca muy hondo a los argentinos. La falta de diálogo y los conflictos sociales y políticos vividos en la última década parecen haberse naturalizado. Recuperar lo universal sería avanzar en la formación del *todos* inclusivo.

Me surgen algunas dudas, en cambio, sobre la cuestión de la responsabilidad. En tiempos de responsabilidad líquida, en los que nadie se hace responsable, como describe Z. Bauman, es importante insistir en la necesidad de asumir seriamente nuestra responsabilidad. Pero me inclino a pensar que la responsabilidad por lo universal es, ante todo, personal y que, en definitiva, es responsabilidad por dar lugar al *todos*, pero no responsabilidad por todos, o sea, por aquello sobre lo cual no soy directamente responsable. En todo caso, el correlato de la ontología de la relación parece ser, en concreto, la co-responsabilidad, concepto también trabajado por Apel desde su paradigma. Si soy en relación con otros soy co-responsable con ellos de la realidad común (positiva o negativa) que habitamos. Por otro lado, me siento más cómodo pensando que la responsabilidad, y la co-responsabilidad, puede atribuirse sobre lo posible, sobre lo cual de una u otra manera se tiene injerencia, es decir, capacidad real de modificar el estado de cosas.

Éstas son las principales preguntas y reflexiones que me generó la lectura de *TeorEtica*, libro que tiene el mérito (quizás lo único que cuenta en cualquier texto filosófico) de dar a pensar sobre las temáticas clave para comprender e intervenir en la cultura contemporánea.

Etica & Politica / Ethics & Politics, XIII, 2011, 1, pp. 345-352

Risposte ai miei critici

Adriano Fabris
Università di Pisa
Dipartimento di Filosofia
fabris@fls.unipi.it

KEYWORDS
Ethics, theory, practical reason, relation, sense

1. Desidero esprimere anzitutto la mia gratitudine agli amici e colleghi che hanno voluto intervenire sui temi del mio libro. È raro trovare interlocutori in grado di entrare in sintonia con una proposta filosofica, di discuterla in maniera seria e di contribuire a svilupparla in direzioni che possono anche essere impreviste per chi aveva intrapreso quella strada. Se il progetto di una TeorEtica è volto a sviluppare una filosofia che si espone e si riconferma proprio nel suo farsi, l'esito di questa discussione non può che essere considerato uno dei modi – quello che è proprio della forma dialogica – in cui un tale progetto viene appunto messo in opera.

In realtà, nel caso dell'elaborazione di un'indagine filosofica come quella testimoniata dalla TeorEtica, la struttura espositiva del libro può trarre in inganno. Nel libro, necessariamente, uno parla e i possibili lettori, se sono coinvolti dalle cose che egli dice, possono in un secondo momento intervenire. Ma questa forma espositiva è, a ben vedere, ancora quella del monologo. Di più: è quella legata alla concezione standard della comunicazione, nella quale il flusso comunicativo è sempre unidirezionale e va da un emittente a un destinatario. Se invece si fa filosofia, e se la si fa nella direzione indicata da un percorso di TeorEtica, ciò che viene messo in opera è un vero e proprio processo di condivisione del sapere, di vera e propria universalizzabilità, al quale possono partecipare e dare il loro contributo molti interlocutori. Tendenzialmente tutti gli interlocutori possibili.

Ecco dunque il motivo profondo della mia gratitudine. Non si tratta solo di ringraziare amici e colleghi che hanno avuto la pazienza di leggere e il tempo per commentare le pagine del libro. Si tratta, soprattutto, di persone che hanno consentito che la prospettiva della TeorEtica fosse realizzata. Essi, riflettendo su certi temi e accettando che venissero espressi e dibattuti in un forum, hanno fatto sì che il discorso fatto da uno solo potesse diventare discorso comune. E di questo risultato non si può che essere loro grati.

2. Voglio ora cercar di proseguire a mia volta sulla linea delle indicazioni e delle obiezioni che mi vengono rivolte. Parlerò ai miei interlocutori considerandoli uno a uno. In realtà però, dal momento che alcuni temi si ripresentano nei vari interventi – e non potrebbe essere altrimenti – parlando a uno, in alcuni casi, parlerò a tutti.

Leonardo Messinese ripercorre i temi affrontati nel mio libro con grande intelligenza e partecipazione. Bene vengono colti nella sua lettura i nodi cruciali della proposta da me sviluppata. E, allo stesso modo, è giustamente messo allo scoperto, e sottolineato, il nesso tra ontologia della relazione e etica della relazione che cerco d'instaurare. Si tratta di un nesso imprescindibile. Se ne accorge ad esempio – anche se propriamente non lo tematizza, come invece io cerco di fare – Christos Yannaras nel suo volume del 2004 *Ontologia della relazione* (trad. it. e con un saggio introduttivo di B. Petrà, Città Aperta, Troina (EN) 2010).

Altro merito di Messinese è l'inquadramento della mia proposta all'interno di una ben precisa tradizione filosofica, che è stata sviluppata anche nel contesto del Novecento italiano. Messinese, da competente studioso di questa tradizione – così come da lucido interprete di un altro importante esito della filosofia del nostro paese, che molto deve al confronto con la struttura della riflessione cristiana: mi riferisco al pensiero di Emanuele Severino – coglie precisamente la mia intenzione di rilanciare alcuni aspetti della riflessione di Carlini e di Sainati, allo scopo di uscire da una rischiosa autoreferenzialità che caratterizza un approccio unilateralmente metafisico. Giacché, nella nostra epoca, l'autoreferenzialità è qualcosa che si paga a caro prezzo, dal momento che finisce per produrre irrilevanza.

Alla fine del suo contributo Messinese obietta alla mia impostazione il fatto che l'esigenza di una TeorEtica non comporta affatto la destituzione della teoria, concepita nell'accezione più nobile e volta all'elaborazione di una "filosofia prima". Se le cose stessero così come egli dice, la TeorEtica si dovrebbe configurare come un momento della teoria in quanto tale: una sorta di ponte che rende possibile una corretta applicazione del principio. Il principio, considerato di per sé, sarebbe tuttavia studiato solo dalla teoria. E, più ancora, potrebbe addirittura accadere che la teoria offrisse del principio una configurazione unicamente veritativa, tale da escluderne eventuali risvolti etici.

Ora, è proprio questo esito che cerco di evitare. Anzi: è proprio in questo esito che mi sembra di riconoscere la presenza di alcuni problemi decisivi che, nel corso dei secoli, hanno afflitto i filosofi, intesi come praticanti di una "pura teoria". Si tratta dei rischi di astrattezza, di autoreferenzialità, d'irresponsabilità, riguardo alle forme e alle conseguenze del loro pensare. Ma, come accennavo nel libro, anche la teoria è qualcosa che si pratica. E allora –

tenendo conto di quest'osservazione, che fa subito emergere le implicazioni etiche della stessa riflessione teorica, vale a dire la relazione che lega due ambiti che solo artificiosamente sono stati separati – lo sforzo dev'essere quello di pensare lo stesso principio non più come solo teorico o come solo etico, ma come principio in relazione. Anzi: come principio che è a sua volta relazione, e che come relazione si propone. Ciò potrebbe anche essere suggerito – sia detto solo per inciso – da una particolare interpretazione del termine 'logos', quale viene usato, ad esempio, nel Prologo del Vangelo di Giovanni.

3. Graziano Lingua, dal canto suo, ben comprende ed esplicita la posta in gioco insita nel mio lavoro. Egli si sofferma sul tema del coinvolgimento, inteso davvero come "medio" fra pensare ed agire. E, proprio a partire da qui, a lui sembra possibile mettere in evidenza quella specifica normatività che attraversa la struttura relazionale che è propria del nostro essere: anche se si stratta di qualcosa che, per essere davvero attivato eticamente, deve venire scelto.

Giustamente Lingua solleva la questione – così egli la chiama – della "relazione negativa". Si tratta della "capacità di negare le relazioni mancate per costruire, sul coraggio di questa negazione, rapporti rinnovati che possano diventare realmente diffusivi". E allo stesso modo, per Lingua, è necessario "attribuire un ruolo al conflitto, come elemento produttivo e non soltanto distruttivo, nel costituirsi concreto delle relazioni".

Che dire di questa giusta obiezione, dal sapore vagamente hegeliano? Va sottolineato che il principio generale, che formulo nel secondo capitolo del libro, per cui etica è ogni relazione che promuove e feconda altre relazioni, non va inteso nell'ottica ottimistica e un po' ingenua dell'anima bella. Feconde, infatti, possono essere anche relazioni che rifiutano, sospendono, mettono in crisi altri possibili legami. Pensiamo quanto sia in certi casi necessario dire di no. Ma proprio in questi casi il rifiuto, la sospensione, la presa di distanze è un atto che, per il prosieguo della relazione, risulta più produttivo di un'accondiscendenza di stampo conformistico. E dunque tali prese di posizione sono pur sempre preferibili appunto nell'ottica di un'assunzione del principio relazionale.

Il problema di fondo sta tutto, quando si parla di "relazioni negative", nella concezione che abbiamo del termine "negativo". Vi sono molti modi, infatti, di sperimentare la negazione. Alcuni sono espressione di annullamento e distruzione, e quindi sono ciò che rende impossibile, appunto, che una relazione possa ancora svilupparsi. Altri sono condizione affinché un rapporto possa essere rilanciato davvero, magari su nuove basi. In ogni caso si riconferma qui, ancora una volta, il significato del principio etico, così come,

in termini formali, ho cercato di enunciarlo: è la relazione nella sua dinamica e nel suo sviluppo, infatti, il criterio al quale sottoporre lo stesso atto del negare. Ben sapendo, comunque, che di fronte alla potenza negativa del nulla, all'emergere doloroso e annichilente dell'esistenza irriducibile del male, si può rispondere solo con una scelta per tutt'altra possibilità: per quella possibilità relazionale, produttiva, che mira al bene, e che lo intende sperimentare e mettere in pratica.

4. Una notevole sintonia con la proposta che cerco di sviluppare – certo non sorprendente, conoscendo il percorso filosofico e le opere dell'autore – viene manifestata dall'intervento di Attilio Franchi. In lui, infatti, le parole dell'etica – 'buono', 'giusto', ma anche 'vero': nella misura in cui "fare la verità" si rivela un compito morale – divengono i punti di riferimento per una ricerca che rende la filosofia utile e impegnata in un mondo che sembra essersi ormai rassegnato all'insensatezza. Lo dimostrano i suoi libri: nei quali l'elaborazione teorica non è mai disgiunta da un concreto afflato etico.

Nel suo commento lo stesso Franchi, alla fine, si espone. A tal punto infatti si attuano il coinvolgimento e l'intesa, attraverso quanto egli scrive, che viene ad emergere esplicitamente una possibilità inedita della mia proposta, pur in qualche misura già insita nelle pagine del libro. Si tratta della possibilità che alla persona che nel libro stesso si esprime e si espone, alla prima persona – vale a dire l'autore: che lo fa, in questo caso, secondo le forme e i modi che vengono messi in opera nella sezione di testimonianza apposta come conclusione –, corrisponda il discorso altrettanto personale dell'interlocutore, ugualmente attraversato da una disponibilità all'apertura. In tal modo, in maniera concreta, accade un'intesa.

Si tratta di un'intesa che si compie secondo fedeltà: nella misura in cui il termine 'fedeltà' è la parola che, a livello etico, dice lo stesso che viene espresso, a livello logico, dal concetto di "non contraddizione". E forse per questa via, la via della fedeltà, può esser data risposta a ciò che l'esperienza del male viene a incarnare, e che la contraddizione linguisticamente tenta di esprimere. Mentre, come ci ricorda Attilio Franchi, altri modi di esprimersi dell'essere umano fanno presentire, e magari anticipare, l'idea che la contraddizione, che il male, non abbiano affatto l'ultima parola: come tutto ciò che si ricollega alla dimensione della musica, a cui Franchi, concludendo il suo intervento, opportunamente accenna.

5. Ure mi rivolge, con lucidità e intelligenza, una serie di obiezioni cercando di rispondere alle quali posso forse meglio precisare, chiarire e sviluppare quanto ho cercato di dire nel libro. Il primo punto riguarda la nozione di

'coinvolgimento'. Si tratta di un'istanza previa, data, oppure di una chiamata che obbliga a una decisione personale, o ambedue le cose? E, in quest'ultimo caso, all'interno del rapporto tra struttura e scelta, non vi è forse una derivazione del dover essere dall'essere, cioè una trasgressione della cosiddetta "legge di Hume"?

Provo a rispondere a queste domande sottolineando anzitutto che il coinvolgimento è una dinamica, una dinamica possibile. Non è un dato fisso, stabilito una volta per tutte, una sorta di "natura" umana che spinge all'elaborazione di un'ontologia come descrizione di una specie di realtà (ecco, per inciso, perché non ritengo, come chiede invece Ure, che possa essere opportuna l'elaborazione di una "antropologia che metta a nudo una certa struttura naturale dell'uomo"). Non può esserlo perché, se così fosse, allora sì, davvero, non si comprenderebbe il passaggio dall'essere al dover essere, se non per il medio di un salto arbitrario e, perciò stesso, insensato. Neppure, però, questa possibilità, insita nell'essere coinvolti, va intesa in maniera altrettanto arbitraria, disancorata da ogni riferimento a un criterio che la possa guidare e motivare. Perché, anche in tal caso, l'esito sarebbe l'agire per agire: un gesto, per dir così, "assoluto".

Queste due posizioni, a ben vedere, sono i pericoli che corrono, per un verso, l'ontologia classica e, per altro verso, la mentalità filosofica moderna. Rispetto ai quali, per evitare l'insensatezza che può essere il loro sbocco comune, il mio tentativo è quello di ripartire dalla relazione: dalla relazione, appunto, fra ciò che io sono e ciò che posso fare; fra teoria ed etica. Cercando di pensare, però, nella maniera più adeguata tutti i termini coinvolti in tale relazione, e anzitutto questa stessa parola.

La relazione stessa, infatti, non è uno stato, ma è a sua volta una dinamica. La sua dinamica è quella di unire i differenti rispettando tuttavia la loro differenza. Se ciò accade, si ha coinvolgimento. Il coinvolgimento, quindi, è una qualità della relazione. È l'indice di una relazione riuscita. Ma anch'esso non può essere considerato uno stato. È di nuovo, come dicevo prima, un processo dinamico. Che, come tale, è costantemente minacciato e che può essere, in effetti, smentito: lasciando il posto a fallimenti, fraintendimenti, errori.

Ecco allora che, se di struttura si può parlare, essa è qualcosa che si presenta, appunto, nel suo farsi. Se l'ontologia offre l'analisi, la definizione, la descrizione di questa struttura, una tale disciplina, a sua volta, è qualcosa che si pone in opera e che, in quanto tale, richiede orientamento. In una parola: che abbisogna dell'etica.

L'etica stessa, tuttavia, non è il regno dell'azione arbitraria. L'ho già sottolineato. Qui il possibile non è né preliminarmente orientato verso la propria realizzazione (come accade nel caso del concetto aristotelico di "potenza"), né esprime la caratteristica generale di un mondo a parte,

individuandone il contrassegno specifico nella sua mancanza di contraddizione: un mondo, però, che può acquisire realtà grazie al gesto creativo dell'essere umano. Invece, potremmo forse dire, la concezione della "realtà virtuale" può offrire una giusta indicazione per comprendere quell'intima relazione fra struttura e azione che cerco di sviluppare nel mio libro. 'Virtuale' significa infatti qualcosa che ha una sua possibilità non puramente teorica, bensì caratterizzata da un potere d'incidenza sia nel suo proprio mondo, sia nel mondo quotidiano. Vi è infatti nel virtuale una specifica sporgenza del possibile sull'attuale, che si compie tuttavia senza che il possibile perda la propria identità. E appunto movendo da questa sporgenza è possibile comprendere la sua capacità di coinvolgere.

Quando Ure, inoltre, chiede quali sono, in maniera più concreta, i valori e le forme della relazione, non posso che essere d'accordo con lui. Sono infatti quelli che enuncia: giustizia, fedeltà, onestà, e tutti quei valori che sono insiti nell'idea di una relazione produttiva. Certo manca nel mio libro un'applicazione concreta del principio formale dell'etica ai diversi ambiti della relazione interumana. Ma spero di poter io stesso, o qualcuno che può esserne interessato, trovare in futuro il modo di specificare i termini e le modalità di tale applicazione: passando così dal livello formale alla concreta elaborazione delle virtù.

Allo stesso modo sono d'accordo con Ure quando interpreta la diffusione delle relazioni, sulla base del principio che individua una relazione buona, sia in una prospettiva quantitativa che da un punto di vista qualitativo. E, se le cose stanno così, credo che sia facile avere di volta in volta un'indicazione che consente di tenere assieme, accanto alla relazione in atto, il giusto spazio per l'autonomia e la differenza che sono proprie di ciascuno dei termini collegati. Perché, appunto, relazioni autentiche sono quelle che riescono a salvaguardare, allo stesso tempo, legame e identità.

Sono d'accordo, ancora, con le riflessioni che Ure sviluppa a proposito della risemantizzazione delle nozioni di 'verità' (intesa come "relazione (autentica) attuata") e di 'universalità' (concepita come un'istanza di motivazione tanto più utile in un'epoca di multiculturalismo). Certo, la motivazione si attua in forme diverse nelle diverse persone, come Ure giustamente sottolinea. Ma due punti, però, mi sembra indispensabile ribadire: il fatto che l'etica deve far proprio anche questo compito – deve cioè porsi il problema di una motivazione concreta – e, insieme, il fatto che la struttura della motivazione, comunque poi essa venga interpretata, risulta comunque una struttura relazionale, nell'accezione che ho chiarito in precedenza.

Infine Ure si sofferma, nella parte conclusiva del suo intervento, sulla nozione di 'responsabilità'. Nella sua prospettiva è ammissibile una responsabilità volta a "dare spazio" a tutti, ma non è invece giustificata una responsabilità "per tutti", come quella che io invece cerco di sviluppare

parlando di responsabilità anche nei confronti di ciò di cui non sono propriamente responsabile. Posso essere d'accordo sul fatto che la responsabilità si esplica, nella dimensione relazionale, proprio come un "dare spazio" ad altri, anche nella direzione di quella "co-responsabilità" di cui parla Apel. Ma, a mio parere, svolgere il discorso paradossale di una responsabilità che eccede ciò che posso direttamente o indirettamente controllare è la sola attitudine che possa salvaguardare il nostro essere soggetti morali nell'epoca della tecnica: cioè nell'epoca in cui, a differenza di quanto avveniva in passato, gli effetti di ciò che abbiamo creato finiscono per sfuggire al nostro controllo. E, tuttavia, ciò che produce autonomamente questi esiti, anche indipendenti da quanto era stato programmato, è qualcosa che, appunto, è stato creato dagli esseri umani. Si tratta, in altre parole, di qualcosa di artificiale, non già di naturale. Ecco perché l'idea di una responsabilità anche di ciò che direttamente sfugge al nostro controllo, da un lato, può essere giustificata e, dall'altro, può offrire una motivazione per agire localmente: allo scopo di porre quanto meno una limitazione alle conseguenze di ciò che, ormai, non siamo più in grado di arrestare.

6. Mi sia consentita un'ultima riflessione. L'idea di una TeorEtica è un'idea tipicamente occidentale. Questo è uno dei suoi caratteri positivi – nella misura in cui consente di dichiarare, ad esempio, il radicamento di tale prospettiva in un contesto ben preciso, e di acquisirne consapevolezza – ma è anche uno dei suoi limiti. Un tale riferimento alla dimensione culturale in cui è sorta significa che la TeorEtica cerca d'interpretare, con linguaggio attento alle urgenze di oggi, un dato preciso. Noi siamo eredi, infatti, di due tradizioni di pensiero: quella greca, filosoficamente caratterizzata e, appunto, orientata alla teoria, e quella ebraico-cristiana, pervasa da spirito religioso e volta a pensare l'etica in termini di coinvolgimento e di partecipazione. Si tratta di tradizioni formano, pur con difficoltà e squilibri, un tutto inscindibile. Come accade per il legame fra teoria ed etica che sto cercando di pensare e di realizzare.

Oggi, rispetto a questa collocazione, siamo forse distratti da altre suggestioni. Sembra anzi che, fin troppo facilmente, siamo disposti a perdere la nostra specificità. I motivi sono molti, e su di essi non voglio soffermarmi. Basta solo segnalare che il rifiuto, più o meno implicito, di considerare oggi e di valutare la nostra eredità di "abitatori dell'Occidente" proviene soprattutto da motivi interni all'Occidente stesso, non già estranei a tale contesto. E questo, certamente, non è la prima volta che accade.

Ma, se le cose stanno così, forse è possibile ripensare gli elementi basilari che individuano ciò che siamo per riproporli nella situazione attuale. Non solo per non perdere noi stessi, ma per poter incontrare davvero gli altri. E per

poter offrire agli altri il meglio di ciò che siamo. La TeorEtica, forse, può essere utile anche a questo scopo.

VARIA

Etica & Politica / Ethics & Politics, XIII, 2011, 1, pp. 355-361

Sergio Cremaschi su metaetica ed etica applicata

Elvio Baccarini
Università di Rijeka
Dipartimento di Filosofia
ebaccarini@ffri.hr

ABSTRACT
Cremaschi's book (*Normativity within the Bounds of Plural Reasons*, Helsingforts, NSU Press, 2007) presents a critical exposition of the development of contemporary moral philosophy. A virtue of the book rarely found in other philosophical survays is the parallel representation of the themes discussed both in the Anglo-Saxon tradition and in the continental one. The final part of the book is devoted to recent developments in applied ethics.

KEYWORDS
Applied ethics, analitic philosophy, continental philosophy, metaethics

L'indagine del bel libro di Sergio Cremaschi, *Normativity within the Bounds of Plural Reasons*, Helsingforts, NSU Press, 2007, inizia dai decenni a cavallo tra il XIX e il XX secolo e dalle filosofie di Nietzsche e Sidgwkick, inserite in due tradizioni diverse, ma entrambe ispirate allo scetticismo morale, e da quella di Durkheim. Nei decenni successivi, come dice Cremaschi, la tradizione anglosassone ha circoscritto la riflessione etica per lo più alla filosofia della morale, mentre nella tradizione continentale ha dominato la tendenza a sostituire all'etica la descrizione del mondo quale sede dove siamo costretti a scegliere senza possedere criteri per farlo.

Cremaschi identifica una svolta normativa attorno al 1958, svolta presente sia nella tradizione anglosassone (Foot, Geach, Anscombe, Baier) sia in quella continentale (Gadamer). La convinzione sottostante è che il rifiuto più esplicito dello scetticismo etico si è presentato con l'affermazione e la diffusione dell'etica applicata.

Come si può comprendere già da queste poche parole introduttive, una delle virtù principali del libro di Cremaschi è quella di presentare in modo parallelo lo sviluppo della riflessione etica nel XX secolo nella tradizione anglosassone (spesso indicata con l'espressione "analitica") e in quella

continentale. Il merito è rilevante, in quanto si tratta di un tentativo ancora quasi pressoché isolato e rappresenta un contributo indirizzato a colmare uno dei fatti maggiormente problematici nella riflessione filosofica contemporanea, ovvero l'assenza di dialogo e la quasi completa incompresione tra tradizioni filosofiche diverse. Come si può vedere nella ricostruzione offerta da Cremaschi, al contrario, le due tradizioni hanno molto in comune dal punto di vista dei contenuti e dei temi. Si può concludere che l'incomprensione e l'assenza di comunicazione sono il risultato di una difficoltà legata alle forme espressive di tradizioni diverse, piuttosto che l'esito di divergenze nei contenuti.

Ma veniamo a Sidgwick: in che cosa consiste il suo contributo scettico? La strategia del filosofo inglese consiste in una difesa dell'utilitarismo, la quale giunge ad ammettere che questa teoria normativa è supportata da difese deboli, ma che considera che l'alternativa (l'intuizionismo) ha delle basi ancora meno convincenti. Per questo motivo, si raccomanda l'utilitarismo alle *èlite* intellettuali, mentre si lascia la morale tradizionale alle parti meno istruite della popolazione. La morale tradizionale, infatti, sarebbe una via più semplice per giungere grosso modo agli stessi risultati.

L'instabilità della fondazione dell'etica è vista da Sidgwick nell'assenza di un'autorità suprema che la possa sanzionare e tale assenza rappresenta una linea di connessione con il pensiero di Nietzsche (giudicato da Cremaschi un pensatore più profondo di Sidgwick). Lo stesso si può dire in relazione a Dukrheim, il quale indica come il processo di secolarizzazione esclude che vi siano doveri morali nei confronti di Dio, mentre permangono soltanto quelli nei confronti degli altri esseri umani. Tuttavia, il rischio di un tale processo è l'anomia, quale risultato della perdita della forza motivazionale della morale che non è più sentita quale sacra nelle sue origini. Cremaschi non manca di mettere in risalto aspetti analoghi nel pensiero di Dewey, in particolare nella critica a Kant e Bentham.

Conseguentemente a queste posizioni teoriche, una svolta antinormativa si è presentata quale dominante nella tradizione anglosassone e nella tradizione continentale. Nella tradizione anglosassone, il periodo successivo al 1903, ovvero alla pubblicazione di *Principia Ethica* di Moore, ha visto il trionfo della metaetica e la riduzione dell'etica normativa ai margini della riflessione. Peraltro, il dominio metaetico si è manifestato prevalentemente, contrariamente al progetto di Moore, nella forma anticognitivistica (anche se Cremaschi, nel suo libro, dedica lo spazio dovuto all'intuizionismo cognitivo di Prichard e Ross).

Nella tradizione continentale, come mostra Cremaschi, si è avuta una svolta antinormativa analoga a quella della filosofia anglosassone, testimoniata dall'opposizione si è presentata tra esistenzialismo (considerato da Cremaschi la forma continentale dello scetticismo) e filosofia dei valori neo-kantiana. I filosofi neo-kantiani la concepivano quale alternativa alle massime di Kant, poiché la natura non-empirica e non-psicologica dei valori poteva fornire la fondazione a priori dell'etica, necessaria anche al movimento fenomenologico.

In questo dibattito, Cremaschi esprime un giudizio severo nei confronti di Max Scheler, poiché la sua giustificazione dei doveri sulla base di un'intuizione del primato di alcuni di questi nei confronti di altri, gli sembra poco persuasiva e perché ritiene abbia contribuito a screditare il movimento fenomenologico. Un giudizio più positivo, invece, è espresso nei confronti di Adolf Reinach, secondo Cremaschi di solito ingiustamente trascurato. Nel pensiero di Reinach la fonte dell'obbligazione non si trova nella natura umana, bensì in atti di coscienza intersoggettivi (come, ad esempio, le promesse). L'abilità di partecipare a questi atti è sufficiente per essere incluso a una comunità connessa da obblighi reciproci. Ma l'autore che Cremaschi più apprezza di questa tradizione è senz'altro Nicolai Hartman, per il quale i valori esistono nel mondo reale, in modo simile alle entità matematiche, e possono essere conosciuti con l'intuizione, così come con l'intuizione è conosciuto il loro ordine gerarchico. Nella *querelle* interna alla filosofia continentale degli anni cinquanta, ha vinto l'esistenzialismo, ovvero una posizione non-cognitivista che nega l'esistenza di regole generali, afferma l'unicità di ciascuna situazione, sostiene che i valori non sono oggetto di scoperte. Tutto ciò si risolve chiaramente in una posizione scettica a proposito dei valori.

La seconda parte del libro di Cremaschi è dedicata alla svolta normativa e alla disputa tra utilitarismo e teorie deontologiche. Tra il 1949 e il 1966. Cremaschi documenta come si sviluppino posizioni (Hampshire, Anscombe, Geach, Foot e altri) indirizzate al superamento del non-cognitivismo nella tradizione anglosassone. Ma analogo movimento è rintracciato da Cremaschi nella tradizione continentale tra il 1960 e il 1983, con il passaggio dall'amoralismo heideggeriano alla riabilitazione della filosofia pratica, prima sul piano epistemologico e successivamente nell'etica normativa. La svolta è rappresentata dapprima dal lavoro di Gadamer, il quale ripropone la filosofia aristotelica quale l'approccio da seguire nel ragionamento morale. In questo contesto, la conoscenza morale si distingue dalla scienza moderna in quanto

non rappresenta una forma di conoscenza obiettiva e pone in primo piano la comprensione con il suo carattere storico e dialogico. Cremaschi sottolinea anche il ruolo centrale dell'etica della comunicazione di Apel nella difesa dell'etica normativa.

A questo punto, sembrerebbe che si presenti la possibilità di esprimere un'obiezione, che consisterebbe nel legare le sorti dell'etica normativa al cognitivismo (ovvero, nell'affermare che il non-cognitivismo escluda la possibilità di sviluppare un'etica normativa). In realtà, questa obiezione non terrebbe affatto conto della posizione di Hare, il quale ha unito la prospettiva non-cognitivista all'etica normativa e, ancora, all'oggettivismo nella riflessione morale. Hare, infatti, nega che nella morale si abbia a che fare con la conoscenza di fatti reali, o con enunciati descrittivi, ma difende l'oggettività degli enunciati morali e fa uso della propria costruzione metaetica nella ricerca di soluzioni per questioni pratiche.

Accanto alla posizione di Hare, Cremaschi presenta anche quella di un altro noto utilitarista, l'americano Brandt, che viene descritto come autore di minore successo, benché molto più sofisticato rispetto al filosofo inglese. Il giudizio mi sembra sommario e non facilmente condivisibile. Più precisamente, mentre non è opinabile il giudizio (anche comparato) sul successo ottenuto da Hare (che per qualche decennio è stato forse il filosofo morale contemporaneo di maggiore influenza a livello mondiale), credo si possa contestare il giudizio (comparato ed assoluto) a proposito di quanto sia sofisticata la sua filosofia. La mia opinione è che si tratti di una proposta filosofica molto sofisticata e per comprenderlo ritengono possano essere utili le molte occasioni in cui Hare si è speso a rispondere ai propri critici, offrendo risposte persuasive a numerose obiezioni.

È notevole l'analisi che Cremaschi riserva a una serie di proposte deontologiche emerse tra il 1971 e il 1998 (Dworkin, Nozick, Gewirth, Nagel e, ovviamente, Rawls, oltre ad altri autori). È particolarmente rilevante l'appunto critico che viene rivolto a Rawls. Cremaschi ritiene che Rawls abbia di fatto riproposto una versione dell'intuizionismo, con alcuni elementi kantiani e con la modifica rappresentata dall'introduzione dell'ordine lessicale tra principi della giustizia, in modo da evitare la possibilità di conflitti tra questi, come nel caso di Ross. Oltre a questo, principale appunto rivolto al filosofo americano riguarda l'adozione di un criterio della scelta razionale che non appare sufficientemente sostenuto dalla psicologia empirica.

Uno degli aspetti di maggior pregio del libro di Cremaschi è rappresentato

dalle analogie tra le proposte filosofiche anglosassoni e quelle continentali. È di particolare interesse il confronto di tratti comuni tra la filosofia di Rawls e la Scuola di Francoforte, presenti sia nella distinzione tra morale pubblica e concezioni del bene comprensive sia nei problemi che si palesano nell'applicazione dei principi morali in casi concreti (se ne è rivelato interprete consapevole Habermas, che ha tentato di affrontare alcuni di questi problemi nel suo *Between Facts and Norms*).

Di fronte alla polemica tra utilitarismo e teorie deontologiche, si è profilato un terzo paradigma, rappresentato dall'etica delle virtù. Questo paradigma, come rileva Cremaschi, ha colmato alcune lacune presentatesi nel dibattito morale, in parte a seguito della proposta di Rawls. La prima riguarda un'esclusiva attenzione rivolte a questioni di etica pubblica. La seconda concerne un problema comune dell'utilitarismo e delle teorie deontologiche, ovvero l'attenzione rivolta soltanto ai doveri e l'assenza di considerazioni indirizzate alle virtù o, come preferisce dire Cremaschi, all'eccellenza.

Come giustamente indica Cremaschi, non sempre l'opposizione tra paradigmi è evidente e a volte si presenta l'inclusione di elementi di un paradigma in un altro contesto teorico, ad esempio considerazioni che riguardano le virtù in un contesto kantiano. Il capitolo si conclude con una presentazione sintetica delle ragioni teoriche e pratiche per la rinascita della filosofia pratica, che certamente risulterà interessante a chi rivolge la propria attenzione a questioni storico-interpretative.

Il terzo e ultimo capitolo riguarda ciò che Cremaschi definisce la rivoluzione rappresentata dall'etica applicata. L'autore rivela un dato non molto noto nelle discussioni ricorrenti che raffigura bene l'impegno degli eticisti anglosassoni nell'etica applicata, precisamente il testo pubblicato da Elisabeth Anscombe nel 1956, nel quale, sulla base della dottrina scolastica della teoria della guerra giusta, ha criticato l'assegnazione dell'Università di Oxford di un dottorato honoris causa a Harry Truman. Ma l'interesse per l'etica applicata nella tradizione anglosassone vede il periodo attorno al 1971 quale momento più significativo. Oltre a *Una teoria della giustizia* di Rawls, in quel periodo Van Raenseler Potter ha introdotto l'espressione "bioetica", Hare ha pubblicato il suo *Applications of Moral Philosophy* e Peter Singer l'articolo "Famine, Affluence and Morality".

L'etica applicata, ovviamente, è impegnata a ricercare la procedura di applicazione di conclusioni normative in casi di rilevanza morale. È chiaro che il dibattito non si è concentrato su un unico metodo, bensì su diversi metodi contrapposti, con le classiche posizioni rappresentate dall'utilitarismo

da una parte e da posizioni variegate spesso accomunate da uno sfondo deontologico. La denominazione comune di queste ultime, tuttavia, è giudicata da Cremaschi artificiale e inappropriata, in quanto include intuizionisti assieme a tomisti, aristotelici e posizioni teologiche di vario genere. L'intenzione della categorizzazione concettuale è quella di accomunare tutte le posizioni nell'idea di morale tradizionale, che l'utilitarismo vorrebbe riformare.

Nella sua rassegna, Cremaschi presenta le principali posizioni utilitariste, così come le posizioni contrapposte, dando il dovuto spazio alla casuistica e alla proposta di Beauchamp e Childress basata sull'idea di principi fondamentali. Tra questi, Cremaschi, giustamente, vede problematica l'affermazione dell'autonomia, che rischia di essere o un concetto filosoficamente esigente (come, ad esempio, nella tradizione kantiana) e, quindi, non adatto a rappresentare un evidente punto di convergenza come vorrebbero i due autori, oppure semplicemente un mito individualista.

Non sono sicuro di aver compreso pienamente la critica di Cremaschi all'uso del concetto di autonomia da parte di Beauchamp e Childress. Cremaschi rivolge loro l'obiezione di aver adottato un concetto di "autonomia", il quale implica un mito individualista presente nella società americana. Credo che sarebbe stato utile se Cremaschi si fosse soffermato su questo punto con qualche maggiore dettaglio. Non riesco a comprendere se Cremaschi abbia voluto dire che si tratta di un concetto che, contrariamente alle intenzioni di Beauchamp e Childress, non è condivisibile in quanto riguarda una specifica concezione del mondo e della moralità, quella dominante nella società americana; oppure, che l'autonomia non è attualmente presente in quanto non sono presenti i presupposti per scelte autonome, in modo specifico nel campo biomedico, settore al quale sono interessati i due autori; oppure che è implausibile presupporre in generale un soggetto che svolga scelte autonome, ovvero scelte individuali che corrispondano alle sue intenzioni. Tra le tre possibili formulazioni critiche soltanto la seconda ipotesi appare evidentemente plausibile, ma non fatale per la proposta di Beauchamp e Childress, in quanto una proposa etica non è vincolata dall'esigenza di rispettare le pratiche attuali – l'affermazione del principio di autonomia potrebbe. Infatti, voler sovvertire le pratiche attuali. Non mi sembra, invece, evidente la forza della prima e della terza ipotesi critica. In relazione alla terza, si potrebbe sostenere che anche se è vero che non esistono soggetti che possono prendere delle decisioni in una forma isolata dal resto della comunità, soprattutto su temi fondamentali nel campo

biomedico, il concetto di autonomia riguarda la legittimità di rappresentare l'ultima istanza su questioni che riguardano il sogetto stesso. In relazione alla prima, si potrebbe sostenere che la presunzione di assoluta neutralità così come quella di assoluta condivisibilità è irreale, mentre per la validità della proposta sarebbe sufficiente disporre di un concetto ampiamente condiviso.

La proposta casuista, che si pone quale alternativa a quella di Beauchamp e Childress, pone quale punto di partenza l'accordo su un caso paradigmatico, dal quale si sviluppa un ragionamento basato su analogie che riguardano i casi dei quali si dibatte, ma che richiede l'appropriata applicazione della facoltà di giudizio. Nell'opinione di Cremaschi si tratta di una proposta coerentista, ma non sono sicuro che sia così, almeno se per "proposta coerentista" si intende l'uso dell'equilibrio riflessivo, come è divenuto usuale nella filosofia morale post-rawlsiana. L'equilibrio riflessivo prevede la validità universale dei principi morali (seppure i giudizi su questa validità possano mutare in base a una nuova riflessione), mentre il metodo casuista descritto da Cremaschi lo esclude. Inoltre, in questo metodo vi sembra essere un punto fermo, l'accordo sul caso paradigmatico. Nel metodo coerentista dell'equilibrio riflessivo, invece, non vi sono punti fermi e ogni credenza può essere modificata in seguito al confronto con altre credenze.

Etica & Politica / Ethics & Politics, XIII, 2011, 1, pp. 362-373

Questioni di consenso[*]

Pierpaolo Marrone
Università di Trieste
Dipartimento di Filosofia, Lingue e Letterature
marrone@units.it

ABSTRACT
After recalling the Lockean doctrine of tacit consent and Hume's criticisms to contractualistic theories, I propose a method for the selection of rulers.

KEYWORDS
Locke, Hume, contractualism, consent, randomcracy

0. In questa relazione credo che per la prima volta nella mia carriera di studioso mi avventurerò in una provocazione e in una proposta pratica. Devo anche dire che rimarrà allo stato di provocazione per il semplice motivo che non penso di averla ancora compiutamente articolata. Ne sono spinto da tante discussioni che ho avuto con altri amici, alcuni dei quali sono presenti anche qui tra di noi (in particolare Franco Totaro) e dal titolo sia del convegno sia da quello che l'amica Carla Danani mi ha proposto per la mia relazione e che io ho accettato.

Il titolo del mio intervento può, me ne sono accorto, essere inteso in due maniere molto diverse. Il primo senso è, forse, quello più usuale. *Questioni di consenso*: il consenso politico comporta dei problemi politici (le forme di governo, la democrazia, la rappresentanza, la distribuzione delle risorse). Insomma: tutti i classici problemi che affaticano da sempre la filosofia politica e anche la filosofia morale, se assumiamo, come credo debba essere assunto, che una distinzione tra questi due settori scientifico-disciplinari, per usare l'espressione burocratica a noi così familiare, è difficilmente sostenibile e che le aree di intersezione sono realmente troppo importanti per supportare quella distinzione *in re* che la burocrazia universitaria dà per assodata.

Il secondo senso che a me è venuto in mente è piuttosto lontano dal primo e dalle questioni che potrebbe sollevare ed ha a che fare piuttosto con una messa in questione del consenso stesso e di alcuni istituti che sono stati

[*] Relazione presentata al convegno *Etica per l'umano e spirito del capitalismo*, organizzato dall'Università di Macerata (19-20 ottobre 2010).

pensati per mettere in forma questo consenso (precisamente alcuni di quelli che richiamavo sopra).

Naturalmente, entrambi i significati possibili ricorrono nella storia del pensiero. Non è mia intenzione ripercorrere nemmeno a grandissime linee la storia di questi problemi. Mi concentrerò invece su quelli che ritengo alcuni momenti rilevanti di questi due possibili significati, che credo abbiano dato il tono di molta parte del dibattito sul consenso nella modernità.

1. Il tema del consenso è al centro del capitolo VIII del secondo *Trattato sul governo* di Locke[1] che si titola *Dell'inizio delle società politiche*. Tutti gli icastici paragrafi di questo capitolo hanno a che fare con la legittimità – legittimità nella genesi, nella considerazione giusnaturalistica, negli effetti morali, nella causazione archeologica del corpo politico – di un consenso di cui Locke intende fornire le coordinate razionali. Certamente questa legittimità ha una giustificazione che in parte deve essere considerata intuitiva. Perché "gli uomini, come si è detto, per natura sono tutti liberi, eguali e indipendenti, nessuno può essere tolto da questa condizione e sottomesso al potere politico di un altro senza il proprio consenso. L'unico modo in cui un uomo si spoglia della propria libertà naturale e assume su di sé i vincoli della società civile è accordandosi con altri uomini per associarsi e unirsi in una comunità, per convivere in sicurezza, pace e comodità, nel sicuro godimento delle loro proprietà, e in una maggiore sicurezza contro chi non appartiene a essa. Ciò può essere fatto da un qualsiasi numero di uomini, perché non reca danno alla libertà degli altri; che sono lasciati com'erano nella libertà dello stato di natura. Quando un qualsiasi numero di uomini ha così consentito a formare una comunità o un governo, con ciò si è al contempo associato e costituito in corpo politico, in cui la maggioranza ha il diritto di agire e decidere per il resto."[2] La prima mossa di una comunità politica legittima nella sua archeologia è quindi il *consenso volontario*. Ma, e non c'è da stupirsi di questo, l'archeologia è anche una teleologia, ossia la giustificazione non è pensata solo per legittimare la genesi di una comunità politica e di un governo legittimo, bensì il *progetto* di una società civile e di un governo *legittimamente* estesi nel tempo.

D'altra parte, questa idea pone degli specifici problemi pratici. Posso immaginare che coloro che hanno costituito una società e un governo, ammesso sia possibile rintracciarne una documentazione, abbiano dato il loro consenso volontario, ma poi ci sono le generazioni successive. Anche loro

[1] J. Locke, *Trattato sul governo*, Roma, Editori Riuniti, 1984.
[2] J. Locke, *Trattato sul governo*, cit., par. 97.

devono esprimerlo in maniera inequivoca? Magari sarebbe anche possibile farlo, ma non succede mai, perché questo genererebbe una insopportabile instabilità nei sistemi politici, nella società civile, nelle forme di governo. Insomma: la contingenza farebbe irruzione e allora la pace, la proprietà i diritti di ciascuno sarebbero a rischio, perché potenzialmente sempre messi in questione. E allora che senso avrebbe aver costituito il corpo politico? Tutta questa fatica per nulla? Perché bisogna pur sapere che la produzione del consenso è un processo faticoso. Lo si può immaginare dalla determinazione delle leggi positive, anche se Locke è molto veloce in questo, ma semplicemente perché ciò che gli interessa è il fatto che il consenso sia una *forza*, la forza di una *maggioranza* che diviene espressione della *totalità*. "Quando, infatti, un qualsiasi numero di uomini ha, con il consenso di ogni individuo, costituito una comunità, con ciò stesso ha reso quella comunità un solo corpo, con il potere di agire come un solo corpo, vale a dire in base alla volontà e alla determinazione della maggioranza. Poiché quello che fa una comunità non è che ciò cui danno il loro consenso gli individui che la compongono, ed essendo necessario che ciò che costituisce un solo corpo si muova in una sola direzione; è indispensabile che il corpo si muova in quella direzione in cui lo spinge la forza maggiore, e cioè il consenso della maggioranza; altrimenti è impossibile che esso continui a esistere e ad agire come un solo corpo, una sola comunità, come il consenso di ogni individuo che si è unito a essa ha convenuto che fosse; e così ognuno è vincolato in virtù di quel consenso a essere incluso nella maggioranza. Per questo vediamo che in assemblee autorizzate ad agire per mezzo di leggi positive, dove nessun numero è stabilito da quella stessa legge positiva che le ha investite di quel potere, l'atto della maggioranza passa per l'atto della totalità, e certamente determina, per legge di natura e di ragione, il potere della totalità."[3]

È una forza che si trasmette evidentemente attraverso il tempo. Lo si vede dalla considerazione, che ritengo centrale, che Locke svolge in uno dei paragrafi successivi: "Gli stati non consentono che parte alcuna dei loro domini venga smembrata, né che possano goderne altri che le persone che appartengono alla loro comunità, sicché il figlio non può di solito godere dei possedimenti del padre se non alle stesse condizioni del primo, divenendo membro della società, col che egli si sottopone immediatamente al governo che trova lì stabilito come qualsiasi altro suddito di quello stato. Così, poiché il consenso degli uomini liberi, nati sotto un governo (consenso che solo li rende membri di quello stato), viene espresso non da tutti insieme, ma da ognuno separatamente, via via che ciascuno viene ad avere l'età per poterlo dare, la gente non se ne accorge, e pensando che non venga espresso affatto, o che non sia necessario, conclude che gli uomini sono tutti sudditi per natura,

[3] J. Locke, *Trattato sul governo*, cit., par. 97.

in quanto uomini."[4] Così in realtà non è, perché a quel consenso è sempre possibile risalire riflettendo sulle condizioni della nostra permanenza sociale, almeno sin tanto che questa sia in linea con la conservazione dei diritti, al di là della quale è giustificato l'appello al cielo, ossia la ribellione.

Considerazioni analoghe, lo noto, si ritrovano in Rawls e nel suo classico contemporaneo, *Una teoria della giustizia*. Il modulo contrattualistico che mette capo ai due principi di giustizia – il principio di libertà e il principio di differenza – è precisamente la messa in forma del consenso individuale (meglio: di quello degli *individui rappresentativi*, che per Rawls sono i capifamiglia) al quale è sempre possibile ritornare reiterando *sub specie aeternitatis*, come liricamente si esprime Rawls alla fine del suo capolavoro, le condizioni di scelta iniziali (il velo di ignoranza e la carenza informativa sulle condizioni individuali). È un'antropologia ottimistica quella che permette sia a Locke sia a Rawls di presupporre così tante cose; ad esempio che l'individuo non sia suddito, ma cittadino perché qualcuno ha dato il suo consenso molto tempo prima di lui a un sistema di governo che lui stesso non ha scelto; che quel consenso possa essere continuamente e coattivamente ricreato come una sorta di condizione trascendentale della scelta politica razionale; ad esempio che la storia stessa sia mera contingenza e sia una forza impura di fronte alla potenza delle argomentazioni razionali e alle condizioni di possibilità rintracciabili per un consenso legittimo, il quale deve essere qualcosa di diverso, di più alto e nobile di una mera condizione assicurativa.

2. Queste ultime considerazioni ci portano verso la critica sferzante che il giovane Hume svolse nei confronti del contratto originale.[5] I governi esistenti nella realtà, poiché il popolo è un costruttore un po' rude, rivelano "i segni evidenti di quella violenza e di quella fretta"[6] con cui furono edificati. Ma questo è negato dalle due fazioni principali che discettano sull'origine del governo e sulla necessità del consenso che al governo è dovuto, la fazione *teologica* e quella *contrattualista*. In realtà, le condizioni di giustificazione e di spiegazione della genesi del governo e del consenso, non sono radicalmente diverse nella prima e nella seconda. Entrambe condividono una concezione irenica, che Hume ferocemente ridicolizza. Per la prima fazione: "Che la divinità sia la causa prima di ogni governo non sarà mai negato da chiunque ammetta che tutti gli eventi del mondo sono condotti secondo un piano uniforme e diretti a fini di saggezza. Poiché per il genere umano è impossibile

[4] J. Locke, *Trattato sul governo*, cit., par. 117.
[5] D. Hume, *Sul contratto originale,* in *Opere filosofiche*, vol. III, Bari-Roma, Laterza, 1993, pp. 467-488.
[6] D. Hume, *Sul contratto originale,*, cit. p. 467.

esistere, per lo meno in una certa condizione di agio e di sicurezza, senza la protezione di un governo, questa istituzione deve essere certamente stabilita da quell'essere benefico che vuole il bene di tutte le creature"[7]. Per la seconda, "Il popolo [...] è la fonte di ogni potere e di ogni diritto, e volontariamente, per amor di pace e di ordine, rinunciò alla sua originaria libertà per ricevere leggi da un individuo pienamente eguale agli altri. Le condizioni alle quali esso era disposto a sottomettersi o erano dichiarate o erano talmente chiare ed evidenti da poter considerare superfluo il dichiararlo"[8]. Tuttavia, questo contratto originale che dovrebbe aver avuto corso anche tra le popolazioni più primitive non ha lasciato *alcuna traccia scritta*. Non c'è alcun documento che certifichi in questo modo l'autorità dei governi esistenti. Questa carta "Non fu scritta su pergamena, né su foglie o scorze d'albero"[9].

Ora, poiché non è rintracciabile alcuna archeologia nei termini del consenso volontario, perché mai dovremmo pensare che la teleologia del consenso e il suo effetto principale, ossia la sua trasmissibilità, abbia una qualche validità? Questa promessa, la promessa del consenso, non fu mai pronunciata e l'atto non è mai potuto divenire effettivo nei suoi termini. Una cosa ben diversa è l'utilità che si può ricavare dalla semplice esistenza dell'autorità. Ma non è molto più semplice ed economico pensare che almeno all'inizio ogni atto di autorità doveva essere particolare, legato alle esigenze attuali di casi specifici e, poiché non si mancò di notare l'utilità di questi atti autoritativi, si generò ben presto una acquiescenza precaria a questo esercizio. Naturalmente, una acquiescenza precaria è cosa ben diversa da un consenso volontario, da un consenso tacito e da un consenso stabile. Eppure, nota Hume, i filosofi che si sono occupati di questo fenomeno sostengono non solo che la prima infanzia del governo ha avuto origine da un consenso irrintracciabile, ma che perfino i governi attualmente esistenti non poggiano su altro fondamento che questo.

Il fondamento del consenso però è del tutto infondato sia per ragioni logiche sia per ragioni empiriche. Per ragioni logiche, perché se non si deve obbedienza a nessun sovrano e a nessun governo se non sulla base di una promessa volontaria reciproca (la devoluzione di alcuni diritti e l'assunzione del dovere di protezione di altri da parte del sovrano), allora questa è una base del tutto precaria. La promessa è un atto eminentemente individuale e volontario e la sua efficacia, che presuppone testimoni, atti scritti, archivi e conservazione dei documenti, non può certo essere trasmessa attraverso le generazioni. Posso pur dire 'ti prometto di esserti fedele' o 'prometto di proteggerti' o 'prometto di restituirti il prestito che ora mi stai facendo', ma

[7] D. Hume, *Sul contratto originale,* cit., p. 468.
[8] D. Hume, *Sul contratto originale,* cit., p. 469.
[9] D. Hume, *Sul contratto originale,* cit., p. 469.

questo non può valere anche per la mia prole, ad esempio, sulla semplice base di un atto illocutorio che rende noto a quelli che ne sono interessati che l'atto (del promettere, ad esempio) è stato eseguito e che le parti coinvolte si sono fatte carico delle conseguenze convenzionali di questo atto.

Tuttavia, infondate sul piano logico, le teorie del consenso tacito, lo sono anche sul piano empirico. Chi ha presente le pagine di Hume di critica al contratto originale adesso potrebbe obiettare che almeno questa parte della sua critica deve essere aggiornata o abbandonata. In fin dei conti, Hume parla dei rapporti di sudditanza in realtà politiche che da tempo non esistono più. In realtà, io ritengo invece ancora valido quanto Hume ha da dire sul potere inerziale dell'autorità, ossia sul semplice fatto che "L'obbedienza, la soggezione, divengono così abituali che la maggior parte degli uomini non indaga mai sull'origine o sulla causa di esse più di quanto non faccia per il principio di gravità"[10]. Questa inerzia vale per qualsiasi governo che funzioni a regime, mentre non vale più nello stato di eccezione. È sufficiente la forza dell'abitudine per spiegare in termini di acquiescenza quello che altri spiegano in termini di consenso. Del resto, "È strano che un atto della mente compiuto, come si suppone, da ogni individuo, e per giunta dopo essere pervenuto all'uso della ragione – altrimenti non potrebbe avere alcun valore – è strano, dico, che questo atto sia talmente sconosciuto a tutti da non esserne quasi rimasta traccia o memoria sull'intera faccia della terra"[11]. Le azioni, poiché qui non si tratta solo di pensieri della mente, bensì di atti illocutori, non possono non avere delle conseguenze, ma le medesime conseguenze possono essere prodotte da cause ben differenti da quelle che hanno in mente i contrattualisti.

Si potrà dire che Hume mette in crisi il modello di consenso al governo perché non è stato capace di distinguere diverse tipologie di pensiero contrattualistico. In effetti, David Gauthier[12] ha elaborato una tassonomia del contrattualismo che distingue tra quattro forme contrattuali:

1) un *contrattualismo originario*, secondo il quale governo e proprietà trovano la loro origine empirica in una convenzione rintracciabile nella tradizione storica. La teoria del contratto originale può essere estesa sino a sostenere che essa sola fornisce la motivazione razionale per l'allocazione dell'autorità nelle società esistenti. A questa forma è però estranea, rileva Gauthier, la preoccupazione di spiegare e/o giustificare i diversi sistemi di proprietà e le diverse forme di governo. Si tratta secondo Gauthier della forma di

[10] D. Hume, *Sul contratto originale*, cit., p. 471.

[11] D. Hume, *Sul contratto originale*, cit., p. 471.

[12] D. Gauthier, *David Hume Contractarian*, in *Moral Dealing*, New York, Cornell University Press, 1990, pp. 45-76.

giustificazione del vincolo cooperativo più debole, perché altamente implausibile dal punto di vista storico;
2) apparentata strettamente a questa forma è il *contrattualismo esplicito*, il quale è, in realtà, una variante iterativa della prima, la cui funzione è non tanto spiegare l'origine delle strutture politico-sociali fondamentali, quanto piuttosto difendere la loro legittimità. I governi sono legittimati soltanto da un accordo attuale, che intercorre qualche volta fra tutti coloro che formano il corpo politico, ma molto più spesso fra i governati da una parte e i governanti dall'altra. Anche questa è una forma di giustificazione irrealistica, perché ciò che si suppone – implicitamente questa volta – è che sia in ogni momento possibile scegliere fra forme alternative di governo e di proprietà, mettendo fra parentesi la forza inerziale che le istituzioni vengono ad acquisire, per il solo fatto di essere tali;
3) il *contrattualismo tacito*, fa perno sull'accettazione da parte dei cittadini dei benefici che derivano dalle forme e dai vincoli della cooperazione sociale per derivarne un'accettazione della struttura fondamentale e originaria della società. Il ragionamento che, schematicamente, viene messo in campo in questo caso è che le regole comportano benefici per i quali il sistema prevede dei costi. Perciò accettarne i benefici comporta l'accettazione del prezzo da pagare, ossia il consenso sui vincoli procedurali fondamentali. In questo ultimo caso, Gauthier ritiene che la discrepanza fra realtà effettuale e modello teorico può essere così notevole da costringerci ad abbandonare il modello del consenso tacito; infatti, accettando la legittimità del governo esistente, nessuno è in realtà impegnato ad accettare tutti i suoi effetti;
4) per tutti questi motivi, secondo Gauthier, è necessario far entrare in gioco una quarta e ultima forma di contrattualismo, il *contrattualismo ipotetico*. Secondo questa ultima forma, i sistemi di proprietà e di governo trovano la loro legittimazione nei termini del consenso che riceverebbero da persone razionali in una posizione di libera scelta opportunamente caratterizzata. A questa posizione ideale sarebbe sempre possibile trascendentalmente ritornare, per verificare la legittimità razionale delle istituzioni in cui viviamo.

Francamente, viene da chiedersi che cosa precisamente si guadagni nei termini di Locke con una raffinata tassonomia, quale è quella offerta da Gauthier, anche senza chiedersi che cosa si guadagni rispetto, invece, alla proposta riduzionistica di Hume. Eppure qualcosa si dovrebbe guadagnare, ossia il fatto che esiste un consenso ai regimi democratici proprio perché questi non usurpano le condizioni di libera scelta che legittimerebbero le loro azioni. Perfino, però, un pensatore vicino tanto a Locke quanto a Kant, come Nozick, non avrebbe alcuna difficoltà a riconoscere la validità di quanto sostiene Hume, vale a dire che "Quasi tutti i governi attualmente esistenti o di cui rimanga una qualsiasi documentazione storica, originariamente sono

stati fondati o sull'usurpazione o sulla conquista, oppure su entrambe, senza alcuna pretesa al leale consenso o di volontaria soggezione da parte del popolo"[13].

3. In un altro tempo, una vita fa si sarebbe detto che le giustificazioni offerte dal contrattualismo lockiana e del neocontrattualismo sono ideologiche. Noi pensiamo (e uso il plurale solo per indicare una sorta di senso comune, la cui esistenza mi pare largamente acquisita) che queste analisi si attaglino alla nostra situazione di cittadini di un sistema politico democratico, che attraverso elezioni periodiche scelgono i propri governanti. In fin dei conti, che queste elezioni si svolgano con regolarità e con sostanziale rispetto dei diritti politici in molte nazioni, potrebbe essere una buona indicazione del fatto che precisamente non si dà questione di consenso a quel livello fondamentale, sul quale Hume ferocemente ironizzava. Schumpeter in una classica analisi gettava ulteriori dubbi sui regimi democratici, sostenendo che il consenso che a questi regimi è indubbiamente dato, è in realtà espresso dalle elezioni solo in maniera epifenomenica. Quello che conta è che il consenso sia modellato da gruppi di pressione in lotta per il potere.[14] La democrazia è, insomma, uno strumento di questa lotta. La democrazia e le elezioni periodiche mettono in forma questa lotta, senza evidenti e manifesti spargimenti di sangue, e questo è indubbiamente un bene.

Penso che sia sin troppo facile mettere dati in fila per confermare l'analisi di Schumpeter e quindi non lo farò in maniera estesa. Mi limiterò a citare il fatto che nel primo trimestre del 2007 il primo donatore per le campagne presidenziali americane è stata Goldman Sachs, seguita da Citigroup, Ubs-American, Credit Suisse, Merril Linch, Morgan Stanley, Lehman Brothers, Bear Stearns e due hedge funds, Fortress Investment Group e SAC Capital. Le prime venti ditte farmaceutiche spendono centinaia di milioni di dollari in attività di pressione politica. Questo è relativamente facile da documentare negli Stati Uniti, ma è facilmente immaginabile che attività lobbistiche analoghe siano ampiamente presenti anche in democrazie dove la documentabilità non è altrettanto agevole. Si tratta appunto di attività di modellazione del consenso che avvengono in regimi democratici, che fanno del consenso la chiave della legittimazione dei governi e delle istituzioni fondamentali.

Noi siamo abituati a concedere che la democrazia sia un valore da preservare. Un *mantra* di questo genere si ritrova in quasi ogni dichiarazione anche dei politici italiani, a cominciare dalle più alte cariche dello Stato. Ma

[13] D. Hume, *Sul contratto originale*, cit., p. 473.

[14] Joseph A. Schumpeter, *Capitalismo, socialismo e democrazia*, ETAS, Milano, 2001.

di quale genere di valore si tratta e perché meriterebbe il consenso dei cittadini? Alcuni mesi fa il nostro presidente della Camera, Gianfranco Fini, parlando della necessità – piuttosto indeterminata a vero dire – di riforme, sottolineava il fatto che le regole nel nostro condominio devono essere condivise, ossia devono avere il consenso delle parti politiche e non essere solo espressione della maggioranza. Alla luce di recenti e ben note disavventure immobiliari, quel riferimento al condominio comune potrebbe essere interpretato come una feroce nemesi antespettiva. Ma io propongo invece di interpretarla letteralmente, ossia come un consenso sulle regole e sulle procedure. Si dà il caso, tuttavia, che regole e procedure non siano valori in sé, ma siano unicamente valori strumentali. Le regole democratiche sono in definitiva questo: delle procedure utili per raggiungere degli scopi, ma in sé non sono affatto un valore né la più alta espressione di una qualche moralità condivisa. A che cosa dovrebbero allora essere strumentali? La risposta che darebbe Citigroup e qualsiasi altra lobby penso sia facilmente immaginabile, ma non può essere una risposta condivisa in termini di valore, a meno che uno non abbia fede nella Citigroup e in altre lobby, cosa che nell'epoca del politeismo dei valori non escludo possa accadere.

Una risposta bene diversa è quella che dovremmo dare noi in base a due assunzioni:

1) la nostra è l'epoca dell'individuo o della persona, come preferisco dire;

2) la nostra è un'epoca post ideologica, almeno all'interno dei regimi liberali (quei regimi in cui la protezione dei diritti individuali è assunta direttamente come legittimazione del sistema politico. Credo che in questo senso debba essere intesa la celeberrima affermazione di Bobbio che la nostra è l'epoca dei diritti).

Ora, se noi concordiamo con questi due assunti, penso che dobbiamo anche concludere sulla strumentalità delle procedure democratiche. La democrazia, cioè, non è un valore in sé, bensì è un mero mezzo contingente per la tutela della libertà della persona. Se è così, allora tutte le procedure democratiche sono varianti strumentali di un mezzo. Buone sin tanto che si dimostrano efficaci per difendere la libertà della persona, e tuttavia del tutto prive di qualsiasi aura valoriale indipendente.

In un notissimo passaggio del suo discorso di insediamento presidenziale John Fitzgerald Kennedy sostenne "Non chiedetevi che cosa il vostro paese possa fare per voi, chiedetevi cosa voi potete fare per il vostro paese" (incidentalmente: un rettore di un'università italiana parafrasò Kennedy quando assunse il proprio incarico in un messaggio inviato al personale docente e amministrativo del suo ateneo. Le medesime critiche che ora ricorderò, valgono anche in questo caso). Nel 1962, una voce sostanzialmente solitaria si levò per criticare questa concezione kennediana, quella di Milton

Friedman.[15] Per Friedman nessuna delle due proposizioni che compongono il celebrato detto di Kennedy è degna di un uomo libero che abbia come aspirazione di vivere in una società composta da uomini liberi. Da un lato, presenta una formula paternalistica che tratta i cittadini come degli individui collocati perennemente in uno stato di minorità. Dall'altro lato, propone una concezione organicistica dello stato e del governo, secondo il quale il cittadino è un servo del proprio paese.

La prospettiva potenzialmente autoritaria dei due imperativi di Kennedy deve essere invece rovesciata radicalmente. Un uomo libero non chiede qualcosa al paese né pensa che lui debba fare qualcosa per il paese, ma si chiede, piuttosto, che cosa lui e altre persone libere possono fare per il tramite del governo al fine di tutelare la libertà e di promuovere il libero convergere degli interessi. Queste considerazioni solitarie di Friedman erano inattuali nel 1962, e io non so sinceramente se si stia approssimando il loro tempo. Tuttavia, mi chiedo in che modo interpretarle alla luce delle due condizioni ricordate sopra (epoca dell'individuo e fine delle ideologie). Io penso che il consenso al governo debba essere limitato unicamente alla protezione che il governo accorda alle libertà, altrimenti le derive di carattere paternalistico non tarderebbero a manifestarsi concretamente. Di fatto, già si manifestano nel nostro paese a livello di amministrazione locale, dove i sindaci legiferano emanando decreti con le ingiunzioni più bizzarre. A quelle due condizioni, che sopra dicevo, penso, tuttavia, debbano essere affiancate altre due considerazioni, che non mi sembrano particolarmente controverse: 1) che la politica è lotta per il potere guidata dagli interessi e/o dagli ideali. In questo senso la politica è la continuazione della guerra con altri strumenti; 2) che questa lotta è stata sostanzialmente neutralizzata e spoliticizzata dal punto di vista delle visioni del mondo.

Vi propongo a proposito di questa seconda considerazione un piccolo test, che già ho svolto altre volte. Se io vi chiedessi di indicarmi dieci differenze programmatiche tra i due principali schieramenti politici italiani e vi chiedessi di farlo ora, senza consultare internet o altre fonti, dubito che qualcuno sarebbe in grado di rispondere. La verità è che in epoca ideologica, dove si contendevano il potere i partiti etici, come sono stati chiamati[16] (perché veicolavano divergenti e opposte visioni del mondo e della storia), esistevano maggiori differenze tra due correnti della Democrazia Cristiana di quante ne esistano ora tra Pdl e Pd. Non si tratta affatto di un fenomeno solamente italiano, ma di un lungo emergere della democrazia plebiscitaria come sistema di governo. In questi sistemi di democrazia plebiscitaria la politica è sostituita dall'estetica. Si vota un candidato o un altro per il suo

[15] M. Friedman, *Capitalismo e libertà*, Torino, IBL Libri, 2010.
[16] A. Lepre, *Storia della prima repubblica*, Bologna, Il Mulino, 2006.

appeal, mentre i programmi, che rimangono sostanzialmente irrilevanti e molto simili tra gli schieramenti, sono ignoti agli elettori e non sarebbero valsi, solo alcuni decenni fa, a distinguere un candidato da un altro. Io penso che i sistemi di democrazia plebiscitaria che si stanno imponendo nelle cosiddette democrazie avanzate siano versioni di quel sistema americano che è stato chiamato da Domenico Losurdo 'monopartitismo competitivo'.[17] Si tratta di un sistema dove esiste in effetti un unico partito con due fazioni, repubblicana e democratica (mi pare che la continuità della politica estera americana lo dimostri ampiamente).

Io non rimpiango l'epoca dove si affrontavano visioni del mondo radicalmente diverse. Penso però che il nostro sistema dovrebbe essere aggiornato a questa epoca di fine della politica, o piuttosto di fine della politica guidata dagli ideali e dalle visioni del mondo. Ciò che è rimasto è la politica come lotta per il posto e per l'occupazione di posizioni che garantiscono prebende e compensi e carriere per sé e i propri famigli. In questo senso alla fine di questo mio intervento che spero non vi abbia troppo afflitto, propongo la mia personale utopia. Ne avrei due da proporvi, ma dell'ultima dirò in conclusione.

La prima utopia è fare a meno della selezione dei governanti attraverso le elezioni democratiche. Se la selezione dei governanti è funzionale alla libertà che è il valore – il bene politico, si potrebbe dire – che presuppone e realizza il consenso, e se le procedure democratiche sono valori strumentali a questo bene politico, allora le votazioni democratiche sono anch'esse strumentali e potrebbero essere sostituite da un altro sistema di selezione dei governanti. Il problema è quale, naturalmente. Quello che io propongo è un sistema *randomcratico*, ossia l'estrazione a sorte dei governanti. Questa estrazione potrebbe essere effettuata da un albo dei politici al quale accedere attraverso un concorso estremamente selettivo. Possediamo la tecnologia che garantirebbe una selezione largamente meritocratica del ceto politico. Criteri per la non immediata eleggibilità, garantirebbero contro l'esistenza di un ceto politico autonomo. Si dirà che in questo modo non sarebbe garantita la rappresentanza della cosiddetta società civile negli organismi elettivi. In realtà, sarebbe sufficiente che le espressioni autonome e libere della società civile preparino dei candidati da selezionare, per ovviare a questo problema.

I vantaggi di questo sistema mi paiono evidenti. Sarebbero sostanzialmente eliminati i costi della politica e sarebbe eliminato il potere delle lobby occulte sui rappresentanti eletti. La corruzione del ceto politico sarebbe probabilmente limitata a livelli fisiologici. Non sarebbe possibile costruire dinastie familiari. In una situazione in cui molti paesi hanno rinunciato a porzioni significative della propria sovranità, rinunciando a

[17] D. Losurdo, *Il linguaggio dell'impero*, Roma-Bari, Laterza, 2006.

battere moneta e delegando le decisioni più significative di politica internazionale ad altri organismi o ad altri stati, la situazione è realmente quella che è stata fotografata dal presidente della camera: quella di un condominio, dove le cose più importanti che accadono non sono decisioni epocali sulle visioni del mondo, bensì liti tra vicini di pianerottolo. Che per supportare tutto questo, preservando la libertà, si debba far ricorso agli strumenti di elezione democratica non è affatto detto. La nostra epoca ha realizzato almeno in occidente la profezia di Schmidt di essere l'epoca delle neutralizzazioni e delle spoliticizzazioni. Questo è testimoniato dalla fine dei partiti etici. Prendiamone atto e abbandoniamo un sistema di selezione dei governanti pensato per un'altra epoca e sul quale, nell'epoca del cinismo di massa, il consenso sull'ideale non esiste certamente più. Affinché si realizzi questa utopia non può essere nascosto che i sistemi democratici dovrebbero essere ulteriormente deligittimati. Forse questo può avvenire in maniera non violenta, attraverso l'astensione di massa alle elezioni, come proponeva lo scrittore Saramago[18]. Questa è la mia seconda utopia, certamente tra le due quella più importante.

[18] J. Saramago, *Saggio sulla lucidità*, Torino, Einaudi, 2005.

Etica & Politica / Ethics & Politics, XIII, 2011, 1, pp. 374-392

I limiti del consenso tra sfere valoriali alternative

Luca Mori
Università di Pisa
Dipartimento di Filosofia
moriluca@gmail.com

ABSTRACT
The aim of this paper is to discuss the possibility to find a shared basis of agreement among comprehensive religious doctrines, when actors neither agree about which goals are reasonable nor think that a cooperative behaviour is worthy. Taking into account recent case studies, I will compare two of the most influential theories about consensus: Habermas's position about "reaching understanding" and Rawls's model of "overlapping consensus". Whereas several well known political theories about consensus seem to reside at a distance from the world, failing to place normative claims within historical contexts, Max Weber argues that opposed value's spheres interlace because of the "superficiality" of quotidian life. The still open problem pertains to conditions for political consensus and justice when there is no reason to expect that religious individuals and organizations will converge in their views on what constitutes a just way of life and on where are the reasonable limits of reciprocity to be drawn.

KEYWORDS
Agreement, religious values, overlapping consensus, Max Weber, Jürgen Habermas John Rawls

1. *I conflitti religiosi come banco di prova per le teorie del consenso*

Su cosa possono propriamente consentire, e come, persone che appartengono a religioni diverse, se tali religioni sono dottrine comprensive che aspirano contemporaneamente ad occupare, o almeno a presidiare sensibilmente, lo spazio pubblico? Quella del consenso possibile tra appartenenze religiose diverse è una sfida decisiva per ogni teoria politica del consenso, poiché costringe a pensare vincoli e condizioni di un'intersezione tra visioni del mondo, sistemi di credenze e di precetti talvolta concorrenti sul piano dei principi e, in alcuni punti, reciprocamente esclusivi.

L'analisi dei conflitti religiosi e della loro possibile degenerazione in atteggiamenti discriminatori, oppressivi e violenti può essere condotta su più livelli, passando dall'indagine sui molteplici fattori in gioco in singoli casi circoscritti fino alla proposta di interpretazioni generali: quando si tratta di processi d'integrazione sociale e culturale di vaste comunità o gruppi, tuttavia, non sempre è possibile – e in senso stretto non lo è mai in modo compiuto – distinguere come interagiscano i motivi riconducibili

all'appartenenza religiosa e le condizioni *non religiose* della loro riuscita o del loro fallimento. È fin troppo facile, come avverte Vandana Shiva, prendere "le guerre dell'acqua" per "conflitti etnici e religiosi"[1], cadendo nella genericità. Ogni volta si devono considerare, nella loro complessità, casi e contesti, come fa ad esempio Enzo Pace quando illustra le radici degli etno-fondamentalismi nell'induismo e nel buddhismo, riflettendo sul "dissolversi dei legami di solidarietà culturale e religiosa" per una "massa crescente di contadini senza terra, di braccianti senza lavoro e di proprietari terrieri", passati da villaggi e zone rurali verso le grandi città; leader religiosi del mondo hindū e buddhista, paventando l'"eclissi del religioso", avrebbero reagito fin dalla prima metà del Novecento dando vita a movimenti neo-hindūisti e neo-buddhisti, "che presentano tratti di fondamentalismo", identificando tra l'altro il "fondamento assoluto dell'identità etno-culturale di un popolo" nel "nucleo di verità contenuta in una tradizione religiosa determinata"[2].

In Europa, processi d'integrazione che possono sembrare difficili anche per motivi religiosi, vanno studiati considerando condizioni più ampie. Alain Gresh ad esempio ha richiamato l'attenzione sul fatto che, in Francia, l'integrazione dei giovani immigrati di origine maghrebina e in generale africana è stata resa più difficile dalla "doppia crisi" del lavoro e delle ideologie, cioè dal tramonto del "modello repubblicano" e dei "racconti emancipatori" della "contestazione" [3]. La dissoluzione del mondo operaio in uno scenario di impieghi temporanei e "flessibili", senza prospettive d'ascesa sociale, rende più difficile il processo d'integrazione tanto per gli immigrati quanto per i giovani francesi.

Accade poi che il riferimento all'appartenenza religiosa compaia, nei modi più bizzarri, collegato ad episodi di violenza e di guerra: nel gennaio 2010, ad esempio, la tv ABC ha rivelato che un'azienda fornitrice di mirini ad alta precisione per i fucili dei *marines* incide su di essi sigle che rinviano a versetti biblici, come *Jn* 8:12 (*Gv*. 8:12) o 2 *Cor* 4:6, che si riferiscono rispettivamente al vangelo di Giovanni ("chi segue me non camminerà nelle tenebre, ma avrà

[1] Shiva 2006: 11. Un altro esempio della molteplicità dei fattori in gioco è l'uso dell'espressione "guerra santa". Come osserva Peter Partner, "tutte le antiche civiltà del Vicino Oriente, dall'Egitto all'Assiria, possedevano divinità di guerra e tutte le dinastie al potere ne rivendicavano l'aiuto e l'autorità in battaglia". La nozione di guerra santa, dunque, ha radici nel Giudaismo, nel Cristianesimo e nell'Islam, ma i motivi che hanno spinto a farvi ricorso non sono mai isolabili come esclusivamente "religiosi". Così, Partner considera problematicamente che "nessuno è in grado di misurare fino a che punto il moderno Islamismo non sia fomentato dal senso di irrimediabile esclusione provato da numerosi popoli rispetto allo sfruttamento della cornucopia tecnologica" (Partner 2007: XXII-XXIII).

[2] Pace 2007: 43-44.

[3] Gresh, Ramadan 2002: 209-210.

la luce della vita") e alla seconda lettera di Paolo ai Corinti ("gloria divina che rifulge sul volto di Cristo")[4]. Negli Stati Uniti, le successive reazioni politiche si sono attestate su due posizioni principali: c'è chi ritiene che in questo modo si confermino le tesi di chi, in Iraq e Afghanistan, sostiene che i soldati statunitensi conducano una "guerra di religione" e chi – tra i repubblicani – si limita a dichiarare che quei versetti danno conforto ai soldati. Quanto ai responsabili della fabbrica di mirini, si limitano a ricordare che il fondatore dell'azienda era uomo molto religioso e che gli attuali proprietari continuano a credere nell'esistenza di *guerre giuste*.

2. *Un dibattito giornalistico sull'integrabilità degli Islamici.*

In un editoriale su *L'integrazione degli islamici*, scritto per il *Corriere della Sera* del 20 dicembre 2009, intervenendo a proposito delle nuove norme per l'immigrazione allo studio del governo Berlusconi, il politologo Giovanni Sartori[5] suggerisce che "[...] la questione non è tra bianchi, neri e gialli, non è sul colore della pelle", ma sulla "integrabilità" dell'islamico.

La storia dei musulmani dal 630 d.C. ad oggi, secondo Sartori, dimostrerebbe che non ci sono casi "di una loro riuscita incorporazione etico-politica (nei valori del sistema politico), in società non islamiche". Diversamente accade con gli indiani "buddisti e quindi paciosi, pacifici" o con gli indù, la cui religione appare "politeista" e "capace di accogliere": "Veniamo all'Europa. Inghilterra e Francia – scrive Sartori – si sono impegnate a fondo nel problema, eppure si ritrovano con una terza generazione di giovani islamici più infervorati e incattiviti che mai. Il fatto sorprende perché cinesi, giapponesi, indiani, si accasano senza problemi nell'Occidente pur mantenendo le loro rispettive identità culturali e religiose. Ma — ecco la differenza — l'Islam non è una religione domestica; è invece un invasivo monoteismo teocratico che dopo un lungo ristagno si è risvegliato e si sta vieppiù infiammando". Sartori prosegue ammonendo che occorre evitare il rischio di *illudersi* di intergrare l'Islam "italianizzandolo".

Con una lettera al direttore, l'economista Tito Boeri replica a Sartori tentando di mostrare l'infondatezza delle sue generalizzazioni (*I musulmani e i tempi dell'integrazione*): "Il 77 per cento dei maghrebini di seconda generazione immigrati in Francia ha sposato una persona di cittadinanza francese. Dichiarano di sentirsi francesi tanto quanto gli altri immigrati. In Germania un figlio di immigrato turco (al 90 per cento di religione islamica)

[4] Vedi E. Caretto, *I versetti della Bibblia nei mirini dei fucili americani*, in *Corriere.it*, 19/10/2010.

[5] Il testo citato è tratto da *Corriere.it* (ultima modifica: 4 gennaio 2010).

ha la stessa probabilità di un figlio di immigrato italiano di sposarsi con una persona nata in Germania. Si identificano di più con il Paese che li ha accolti di quanto non facciano i figli dei nostri emigrati. Nel Regno Unito gli immigrati del Pakistan o del Bangladesh, le due più grandi comunità di fede islamica ivi presenti, si integrano allo stesso modo degli indiani, dei caraibici e dei cinesi. Si sentono britannici e parte del Regno Unito più degli immigrati di fede cristiana, anche se mantengono la loro religione. Si integrano economicamente e socialmente, nel lavoro, sposandosi con persone del Paese che li accoglie e parlando a casa l'inglese, indipendentemente da quanto spesso vadano in moschea, da quanto siano devoti all'Islam. Ritengono di poter essere al tempo stesso britannici e musulmani. Si sbagliano forse?" [6].

Senza negare che rilevanti problemi d'integrazione riguardino i "musulmani in particolare", Boeri accusa Sartori di alimentare pregiudizi. Seguono, sempre sul *Corriere della Sera* da parte di Sartori, una prima replica, piccata e stizzita (*Una replica ai pensabenisti sull'Islam*, 5 gennaio) ed un'aggiunta (*Il pluralismo valorizza la diversità*, 7 gennaio). Nel primo testo, Sartori sostiene che Boeri non sembra essere in grado di capire il punto in questione[7]. Riferendosi ai principi del metodo delle scienze sociali, sostiene di non aver concesso spazio a semplificazioni o pregiudizi, ma di avere semplicemente isolato la "variabile a più alto valore esplicativo", cioè il "monoteismo teocratico" dell'Islam, che arriva a produrre nella sua forma più radicale "l'uomo-bomba, il martire della fede che si fa esplodere, che si uccide per uccidere (e che nessuna altra cultura ha mai prodotto)". Qui Sartori sfrutta l'impressione suscitata da un'immagine di forte effetto, ma – a prescindere dal caso ben noto dei *kamikaze* giapponesi – trascura che durante una guerra, condotta in nome della propria appartenenza culturale, patriottica o religiosa, qualunque combattente accetta implicitamente di farsi uccidere pur di uccidere. Si tratta, certo, di un *volontario esporsi* al rischio di essere ucciso, anziché di un suicidio con intento omicida: ma la differenza è più formale che sostanziale. Chi può sperare di uccidere il nemico senza per questo doversi suicidare desidera comunque annientare l'estraneo: il fatto che non arrivi a suicidarsi può indicare una posizione di privilegio più che una minore radicalità del suo intento distruttivo.

Nella nota del 7 gennaio, Sartori contrappone l'"ideologia multiculturale" al "pluralismo che valorizza e pregia la diversità": egli pensa ad una diversità "fondata su *cross-cutting cleavages*, su affiliazioni e appartenenze che si incrociano, che sono intersecanti". Quanto alle religioni, esse "possono invece coesistere pacificamente ignorandosi l'una con l'altra. Si combattono quando sono 'calde', invasive, fanatizzate". Tra le religioni, quella musulmana

[6] Il testo citato è tratto da *Corriere.it* (ultima modifica: 4 gennaio 2010).

[7] Cita, tra l'altro, i propri saggi sull'argomento: cfr. Sartori 2002.

costituisce in tal senso un caso limite, per le modalità dell'*appartenenza* che la contraddistinguono e per la sua stessa storia di mancate integrazioni. Dal punto di vista di Sartori, le regole sull'immigrazione e soprattutto quelle sulla cittadinanza dovranno tener conto di ciò, concedendo eventualmente permessi di residenza a lungo termine ma non il diritto di voto agli islamici, poiché sarebbe come concederlo ad un "contro-cittadino" che "una volta conseguita la massa critica necessaria, crea e vota il suo partito islamico che rivendica diritti islamici se così istruito nelle moschee".

Il contesto in cui Sartori scrive, per il numero ridotto di battute concesso ad un editoriale, non gli consente di sviluppare distinzioni e precisazioni che si trovano altrove nei suoi scritti; al tempo stesso, tuttavia, il fatto di scrivere per un quotidiano nazionale a grande tiratura come il *Corriere della sera*, lo espone alla responsabilità di rivolgersi ad un pubblico maggiore, e meno "esperto", di quello tipico dei saggi specialistici. Considerare il confronto tra Sartori e Boeri permette tuttavia di analizzare quel genere di testi – articoli giornalistici e punti di vista "esperti", espressi negli spazi e nei tempi dei mass media – rispetto a cui si orientano opinioni e dibattiti pubblici.

L'immagine dell'*islamico in quanto tale* descritto da Sartori sembra presupporre e al tempo stesso confermare "il mito di un'indivisibilità del mondo musulmano"[8], che secondo alcuni occorrerebbe invece mettere in discussione, onde evitare di prendere un modello per la realtà. Certo, la costruzione di modelli si basa sul *confronto con* la realtà e sull'inevitabile tentativo di *isolare* variabili significative ai fini della comprensione, ma sostituire la realtà con il modello comporta una riduzione di complessità che può alimentare pregiudizi. L'approccio di Sartori non consente inoltre di cogliere la tensione – se vogliamo anche l'*impasse* – dell'alternativa tra approccio *comunitario* e approccio *individuale* ai nodi conflittuali, quale risulta ad esempio da quanto osserva Oliver Roy in *Global Muslim* a proposito della questione del velo: i problemi si regolano localmente quando c'è "riconoscimento di una scelta individuale", ma se "l'approccio al problema avviene soprattutto sul piano comunitario, c'è un blocco sia che l'amministrazione si rifiuti di autorizzare il velo, sia che i promotori dell'iniziativa da parte musulmana esigano il riconoscimento non di un'espressione individuale, ma di un diritto della comunità (accettare il velo come espressione dell'Islam significa ammettere che tutte le ragazze musulmane dovrebbero essere velate e dunque trasformare in obbligo quella che in origine non era che una scelta)"[9].

Il tentativo di definire valori e condizioni minime di accettabilità per credenze, rituali, costumi ed usi non propri può avere esiti tutt'altro che

[8] Cfr. su questo punto Roy 2003: 92-93.
[9] *Ibidem*.

scontati. A volte può condurre a cortocircuiti tra principi ritenuti allo stesso titolo fondamentali. Un recente dibattito francese sul "velo islamico" dimostra che non basta appellarsi al senso comune o al *consensus gentium*: nel gennaio 2010, ha avuto risonanza internazionale la presa di posizione della commissione parlamentare di studio, presieduta dal deputato di sinistra André Gerin, che ha stabilito la necessità di vietare burqa e niqab (due tipologie di "velo" che coprono i lineamenti del viso) nei luoghi pubblici: più precisamente, secondo quanto riportato dai quotidiani, l'uso del velo è stato ritenuto offensivo per i *valori* nazionali francesi e perciò da vietare in scuole, ospedali, trasporti pubblici e uffici statali. A prescindere dalle controversie sulle sanzioni correlabili al divieto (dal rifiuto della prestazione del servizio pubblico alla multa), è mancata l'unanimità sul divieto generale ed assoluto del velo in pubblico e si è presentata la questione della compatibilità di un simile divieto con altri *valori* nazionali francesi, *in primis* il valore della libertà di opinione e di espressione[10].

3. *Jürgen Habermas e l'appello all'intesa*.

Parte del pensiero di Jürgen Habermas sull'*intesa* come fine dell'agire comunicativo si comprende sullo sfondo di una preoccupazione centrale anche in Karl Otto Apel: produrre "una fondazione ultima razionale della moralità e del suo contenuto normativo"[11]. Una macroetica universale della responsabilità e la possibilità di un'etica della comunicazione sono al tempo stesso il postulato che sostiene gli argomenti apeliani e la conclusione a cui aspirano. La validità oggettiva delle norme morali in una comunità è derivata dai principi dell'etica del discorso, che discenderebbero dalla natura stessa dell'argomentazione dialogica, a cui ciascuno è soggetto, "[…] a motivo della strutturale mediazione linguistica del pensiero e delle pretese di validità intersoggettiva che esso avanza"[12]. In quanto argomentanti, tutti compiamo un "atto di autonoma auto-legislazione"[13]. In tal senso, chi tenti di negare l'etica del discorso incappa in una sorta di auto-contraddizione

[10] Nel frattempo, un servizio pubblicato da *Le Monde* (lemonde.fr, 26 gennaio 2010) dava voce al punto di vista di chi, come musulmano, vedeva la comunità musulmana nel suo complesso "tenuta in ostaggio" da una discussione che poteva riguardare poche centinaia di donne. La risonanza del caso dava però l'impressione che si trattasse non di un fenomeno marginale, ma di una tendenza in forte ascesa, facendo passare la parte per il tutto e sovrapponendo ad una *comunità* variegata l'immagine unitaria di una sua componente particolarmente rigida.

[11] Apel 1992: 7.

[12] *Ivi*, 28.

[13] *Ivi*, 31.

performativa, in quanto, argomentando contro i principi di tale etica, sarebbe costretto ad avanzare pretese di senso, di verità, di sincerità e di correttezza normativa, cioè quelle stesse pretese che dovrebbe al tempo stesso negare per dimostrare che l'etica del discorso è destituita di fondamento. L'etica del discorso di Apel propone come sola forma di comunicazione in grado di escludere la violenza[14] quella in cui il "consenso ideale di tutti gli interessati" vale come idea regolativa[15].

Jürgen Habermas assume che i due momenti da armonizzare in una morale universalistica, "individualità del singolo soggetto e universale validità delle norme", possono essere mediati dal discorso, inteso come "[…] processo pubblico di formazione della volontà che si subordini al principio della comunicazione illimitata e del libero consenso"[16]. Certo, lo stesso Habermas evidenzia che le discussioni di cui comunemente abbiamo esperienza, anche quelle scientifiche, sono attraversate da una quantità di condizionamenti empirici che impediscono di parlare rigorosamente di un consenso "libero" e di una comunicazione "illimitata", in condizioni di trasparenza ideale, al di fuori di ogni influenza da parte di motivi estranei all'area del discorso, quali ad esempio i media del potere e del denaro. Perciò, "[…] ogni consenso empiricamente raggiunto può essere sospettato di dare semplicemente voce alla costrizione di un'opinione privilegiata"[17]. Nonostante tali riserve, Habermas tenta di aggirare il sospetto che egli stesso introduce con una mossa analoga a quella di Apel. Il modello regolativo di comunicazione che ne consegue deriva dall'assumere che, "[…] in ogni comunicazione […] – e persino quando cerchiamo d'ingannare – noi pretendiamo di distinguere vero da falso"[18]. In sostanza, tale pretesa e tale possibilità fanno sì che il discorso intrinsecamente rimandi all'idea di un accordo (*Übereinstimmung*) quale sarebbe raggiungibile in condizioni di "discussione libera e illimitata". Tale accordo e tali condizioni diventano gli ingredienti regolativi della concezione habermasiana del discorso e della comunicazione.

Habermas ammette di ricorrere ad una "predecisione" per l'uso comunicativo del *logos* (discorso/linguaggio), che consente di pensare le condizioni per un consenso senza coazioni[19]; riconosce che le pretese di validità possono essere simulate, ma nonostante la sospettabilità delle intenzioni e delle interpretazioni connesse ad ogni tentativo concreto di comunicazione, resta il principio secondo il quale Ego ed Alter possono convergere in modo non strategico, realizzando quindi l'intesa come fine

[14] *Ivi*, 46.
[15] *Ivi*, 51.
[16] Habermas 2000: 88.
[17] *Ivi*, 88-89.
[18] *Ibidem*.
[19] Habermas 1986: 64 (vol. I).

(*telos*) del *logos*. Le pretese di giustizia, giustezza, validità e sincerità, presentate come implicazioni della natura del discorso (ideale), diventano principi normativi e regolativi dell'agire comunicativo. Habermas manifesta il dubbio che il potere o il denaro, essendo elementi mediatori di relazioni, possano di fatto interferire con la comunicazione; egli tuttavia continua a distinguere sul piano formale integrazione comunicativa ed integrazione strategica, benché esse siano sempre materialmente implicate l'una nell'altra. Di fatto, però, il riferimento a un'intesa senza coazione deve postulare, con un rimando circolare, che i soggetti che comunicano siano tutti intenzionati all'intesa e che quest'ultima possa essere sottratta a condizionamenti estranei al discorso.

In un articolo esplicitamente concentrato sul consenso possibile tra appartenenti a differenti religioni, Habermas ha evidenziato che il termine "tolleranza" (*Toleranz*), ricavato dal latino e affermatosi nella Germania del XVI secolo "in connessione con lo scisma confessionale", si riferisce sia al "provvedimento giuridico che garantisce la tolleranza", sia "alla virtù politica del comportamento tollerante"[20]. Oltre a collocarsi in modo ambivalente tra la dimensione giuridica e quella delle virtù individuali – e prescindendo dal problematico riferimento del "tollerare" al *tollere* (togliere via) – il riferimento alla *tolleranza* nel confronto tra appartenenze religiose non è privo di difficoltà.

In primo luogo, esso richiede un "consenso intersoggettivo, al di là dei limiti confessionali", su norme di tolleranza reciproca, ma al tempo stesso presuppone che permanga un significativo dissenso tra credenti di varie fedi (e tra questi e i non credenti)[21]. Habermas scrive che tale dissenso "deve [...] venir sganciato dal piano sociale", affinché i diversamente credenti "possano proseguire indisturbate le interazioni fra loro in quanto cittadini della stessa comunità". Ciò sarebbe possibile ed assicurabile con il rimando ad una "procedura inclusiva di formazione deliberativa della volontà che richiede agli interessati il vicendevole rispetto e la reciproca assunzione di prospettive. A ciò corrisponde un invito alla neutralità che, rivolto allo Stato, offre poi il fondamento normativo per la generalizzazione dei diritti religiosi in diritti culturali"[22].

Nelle righe precedenti si riconosce il classico approccio procedurale habermasiano, che pone come criterio regolativo l'*intesa* raggiungibile in *condizioni di comunicazione ideale*, in assenza di fattori "distorcenti", da parte

[20] Cfr. Habermas 2006: 151. Il volume, oltre a due inediti, raccoglie articoli pubblicati tra il 2003 e il 2005; qui interessa soprattutto il cap. 6 dell'edizione italiana, su *La tolleranza religiosa come battistrada dei diritti culturali*.

[21] *Ivi*, p. 153.

[22] *Ivi*, p. 157.

di persone che decidono di assumere idealmente l'intesa come *fine* del loro agire comunicativo.

Una seconda difficoltà riguarda la peculiare natura delle concezioni e delle appartenenze religiose. Riprendendo con Habermas una formulazione del filosofo John Rawls, le religioni sono "dottrine comprensive" (*comprehensive doctrine*), visioni o "immagini del *mondo*" che rivendicano "l'autorità di strutturare *complessivamente* una forma di vita"[23]. Secondo Habermas, "una religione deve rinunciare a questa pretesa di modellare in tutti i suoi aspetti l'esistenza, ivi compresa la comunità, non appena nelle società pluralistiche la vita della comunità religiosa si differenzia da quella della più ampia comunità politica"[24].

Questa eventualità, tuttavia, costituisce precisamente il nucleo del problema e la sua maggiore *difficoltà*. Il "deve" habermasiano, secondo cui "una religione deve rinunciare" alla sua pretesa più caratteristica, inserisce nell'impianto teorico un pio auspicio, se non una prescrizione calata dall'alto come *deus ex machina*. Riprenderemo questo punto considerando brevemente alcuni esempi, ma preliminarmente è il caso di approfondire la concezione di John Rawls del "consenso per intersezione" tra dottrine comprensive alternative.

4. *Il consenso per intersezione di Rawls*

Quella normativa è una delle preoccupazioni centrali di John Rawls, ideatore di una celebre variante della *fictio* del patto sociale, fin dal suo celebre libro del 1971 intitolato *A Theory of Justice*. Di lui Nagel (1993) ha sostenuto che, di fatto, "ha cambiato i termini del problema", con riferimento sia all'impostazione di una teoria politica normativa, sia alla questione nota da secoli e tuttavia irrisolta di "riconciliare il punto di vista della collettività con quello dell'individuo"[25]. Altrimenti detto: Rawls riformula la domanda circa la possibilità di trovare principi di giustizia e istituzioni giuste a cui ciascuno darebbe il proprio consenso. A quali condizioni, tuttavia, e che cosa precisamente tutti potrebbero accettare? E a quale livello d'astrazione? Nel saggio del 1971, Rawls ipotizza che il disaccordo esistente tra gli uomini sui principi e sulle concezioni della giustizia[26] non precluda la ricerca di quei principi che "[…] persone libere e razionali, preoccupate di perseguire i propri interessi, accetterebbero in una posizione iniziale di eguaglianza per definire i

[23] *Ivi*, p. 161.
[24] *Ivi*, p. 161.
[25] Nagel 1993: 11.
[26] Rawls 1986: 23.

termini fondamentali della loro associazione. Questi principi devono regolare tutti gli accordi successivi [...]"[27].

In seguito, a partire dagli anni Ottanta, Rawls ha elaborato una teoria del consenso "per intersezione" (*overlapping consensus*) che secondo alcuni interpreti comporta uno scivolamento dal piano normativo – quello su cui vengono definite le norme ritenute condivisibili e vincolanti per l'agire – a quello più immediatamente pratico e politico[28]. Con *overlapping consensus*, riguardo a una concezione politica, s'intende "[...] un consenso tale che questa concezione venga fatta propria da opposte dottrine religiose, filosofiche e morali e sia in grado di durare attraverso le generazioni in un regime costituzionale più o meno giusto, dove il criterio di giustizia è dato da quella concezione politica stessa"[29].

Rawls si trova ad affrontare il "dilemma tra teoria e pratica, tra astrazione e applicazione, tra speculazione kantiana e immanenza humeana o hegeliana"[30]. La domanda di Rawls riguarda le condizioni a cui credenti e non credenti sarebbero disposti per appoggiare un regime laico, anche nel caso in cui le loro rispettive dottrine onnicomprensive venissero indebolite o cadessero in declino[31]. Al riguardo, Habermas finisce con l'appellarsi alla "disponibilità dei cittadini religiosi e di quelli laici ad impegnarsi, ciascuno dal suo punto di vista [...]", a un confronto che abbia come esito, nella sfera pubblica, "una reciproca relazione autoriflessivamente illuminante"[32]. Il tentativo di Rawls è invece quello di trovare un'alternativa concretamente praticabile al consenso "inevitabilmente fragile" fondato esclusivamente su interessi di parte (individuali o di gruppi). Una volta riscontrato il pluralismo delle dottrine comprensive (morali, religiose ecc.) e il fatto che una di queste potrebbe imporsi su tutte le altre soltanto instaurando uno stato di dominio oppressivo, si deve finalmente pensare una giustificazione politica (*justification*) che derivi da un qualche consenso (*from some consensus*). Rawls non dice che l'*overlapping consensus* è sempre possibile[33] e Thomas Nagel, in modo forse più perentorio, solleva il problema delle condizioni che determinano l'impossibilità dell'accordo: "se gli interessi o i valori

---

[27] *Ivi*, 28.

[28] Cfr. Krasnoff 1998. Quando si trattano assieme *pluralismo* e dimensione *normativa*, infatti, sembra che l'avanzata in una delle due direzioni comporti un ripiegamento nell'altra. Vedi Maffettone 1996: 232.

[29] Rawls 1993: 38.

[30] Maffettone 1993: 10.

[31] Rawls 1997: 783.

[32] Habermas 2006: 50. Il capitolo da cui è tratta la citazione è *La religione nella sfera pubblica. Presupposti cognitivi dell'"uso pubblico della ragione" da parte dei cittadini credenti e laicizzati.*

[33] Rawls 1987: 5.

fondamentali sono radicalmente opposti, può essere impossibile trovare una motivazione imparziale comune che basti a sostenere una struttura all'interno della quale tutte le parti ragionevoli convengano che quegli interessi e quei valori trovino soddisfazione". In altri termini: "Alcune divergenze [...] sono tali da rendere impossibile il raggiungimento di un accordo su condizioni di giustizia atte a consentirne la risoluzione"[34].

Gli esponenti di dottrine comprensive opposte, anche solo parzialmente, potrebbero non convenire su come riconoscere se un loro disaccordo sia o non sia ragionevole. Il riconoscimento di un valore o di un criterio comune, d'altra parte, non ricade esclusivamente nell'ambito dell'argomentazione: piuttosto, ad essere convocate all'intersezione sono anche le pratiche solo parzialmente inclusive, radicate in riti, simboli e *habitus*. In tali casi, si ripresentano come opzioni maggiormente disponibili la coercizione "morbida", su una o più parti; l'uso di una qualche forza più o meno provvisoria, oppure i tentativi di persuasione benevola messa in atto da chi detiene dei privilegi significativi in un determinato contesto socio-politico. Se così stanno le cose, è dubbio che l'utopia prospettata da Rawls riesca ad essere, come egli appare talvolta suggerire, una *utopia realistica*. Né sarà sufficiente, alle parti in disaccordo, venire a conoscenza di una concezione metafisica del consenso come quella di Habermas, per conformarsi a quanto essa prevede.

Nel tentativo di elaborare i principi di un diritto delle genti (*law of peoples*) a partire da una versione più generale della teoria della giustizia come equità, Rawls utilizza i motivi del "consenso per intersezione" tra sostenitori di dottrine comprensive, recuperando in parallelo la funzione legittimante del velo di ignoranza[35]. Partendo da società costituite anziché da individui, Rawls si interroga su quali principi sarebbero riconosciuti come validi sul piano del diritto delle genti da popoli differenti quanto alle loro dottrine comprensive. Anzitutto però egli deve sciogliere il dilemma relativo ai "ragionevoli limiti di tolleranza"[36] nei confronti dei popoli da ammettere in una *reasonably society of peoples* assieme alle società liberali. Vengono senz'altro esclusi i regimi tirannici e dittatoriali, mentre sono ammesse quelle *nonliberal societies* che in modo infelice Rawls denomina *well-ordered hierarchical societies*[37] (dando così l'impressione di coniugare *non liberal* e *hierarchical*, quasi opponendo *liberal* a *hierarchical*). La ragionevolezza e dunque l'ammissibilità al confronto di queste società gerarchiche dipende dal loro riconoscimento di diritti umani fondamentali come il diritto alla vita, alla libertà da schiavitù, alla proprietà personale e ad una forma di equità,

[34] Nagel 1993: 211-212.
[35] Rawls 2007.
[36] *Ivi*, 649.
[37] *Ivi*, 649.

che includa ad esempio il principio dell'uguale trattamento di casi uguali. Inoltre, si richiede che le dottrine comprensive, religiose e filosofiche, a cui tali società gerarchiche non liberali si ispirano, non siano "irragionevoli", soprattutto se sono in qualche misura influenti sul governo[38]. Con queste premesse, Rawls immagina che sotto il *veil of ignorance* (senza cioè conoscere quanta popolazione hanno, quanto territorio e di che genere, la consistenza relativa delle forze) questi popoli, raccolti in società liberali e gerarchiche non liberali, potrebbero convenire ragionevolmente sui principi del diritto delle genti. Esito possibile anche a partire da dottrine comprensive in linea di principio non compatibili, stante l'assunto di una preliminare condivisione del piano della ragionevolezza.

5. *Max Weber e la lotta tra i valori*

Nel saggio su *Il senso della "avalutatività" delle scienze sociologiche ed economiche* (1917), c'è un famoso brano in cui Weber sostiene che tra i valori "si tratta ovunque e sempre, in ultima analisi, non già di semplici alternative, ma di una lotta mortale senza possibilità di conciliazione (unüberbrückbar tödlichen Kampf), come tra "dio" e "il demonio" (so wie zwischen »Gott« und »Teufel«)"[39]. L'allusione allo scontro fra Dio e il demonio può sembrare esagerata, ma nella storia dell'iconografia religiosa ci sono in questo senso immagini illuminanti, come la miniatura medievale in cui Satana è intento a bendare gli occhi a un Ebreo. Weber prosegue precisando che "in base al loro senso", in linea di principio, tra valori alternativi non è possibile "nessuna relativizzazione e nessun compresso". Eppure, nella vita reale, le "sfere di valori s'incrociano e s'intrecciano": se ciò accade, è per la "superficialità della 'vita quotidiana", la quale comporta che per lo più non si possano e vogliano approfondire i contenuti delle proprie credenze e i motivi dell'inimicizia mortale che l'appartenenza ad universi simbolici inconciliabili può comportare. L'inimicizia, in senso lato, è nel ritenere che, se le credenze dell'altro fossero sostituite dalle proprie, *nulla di essenziale andrebbe perso* ed anzi, probabilmente, *ne conseguirebbe soltanto un bene*. Per chi assume come propria missione quella di convertire i diversamente credenti alla propria fede, o ritiene comunque che ciò sia desiderabile, indurre tale *sostituzione* di credenze è un gesto di amicizia.

Quando Weber osserva che tra i valori non c'è soltanto lotta, ma anche sovrapposizione e contaminazione, in relazione a circostanze concrete,

---

[38] *Ivi*, 657.

[39] Weber 2001: 563. Cfr. anche il breve articolo di Max Weber *Tra due leggi* (1916), in Weber 1998: 37-42.

sottolinea il fatto che nella superficialità della vita quotidiana, per lo più, non si è, non si può o non si vuole diventare consapevoli del dissidio insanabile tra i valori, i quali finiscono così per coesistere nella loro inconciliabilità, tollerandosi oppure ignorandosi. Non è difficile trovare esempi di intreccio e di resistenza all'intreccio tra sfere di valori. Consideriamo due casi. Il 17 ottobre 2009 i quotidiani italiani danno risalto alla proposta di Adolfo Urso, durante il convegno organizzato ad Asolo dalla Fondazione FareFuturo di Gianfranco Fini e dalla Fondazione ItalianiEuropei di Massimo D'Alema. Urso, segretario generale di FareFuturo, prospetta l'introduzione di un'ora di religione islamica alternativa (a scelta) a quella cattolica, nelle scuole italiane. Le reazioni non si fanno attendere. In un'intervista al *Corriere della Sera*[40], il cardinale Bagnasco replica che l'ora di religione cattolica è prevista dal concordato in quanto tale religione "è parte integrante della nostra storia e della nostra cultura", indispensabile per conoscere il "fatto religioso cattolico" e come "disciplina culturale". La *cultura* viene qui presentata come uno *status quo*, come un dato di fatto ed una sfera di valore che vanno sostanzialmente conservati e salvaguardati. Diversamente motivata la cautela di Ezzedin Elzir, portavoce dell'Ucoii ed esponente di spicco della comunità islamica di Firenze: egli nota anzitutto che la proposta richiederebbe risorse aggiuntive per la scuola, mentre ne vengono tolte; inoltre, paventa il rischio di un irrigidimento delle posizioni[41]. Sulla posizione della Chiesa del resto era già molto chiara una lettera 520/2009 della Congregazione per l'educazione cattolica resa nota a inizio settembre, ma datata al 5 maggio. Chiedendo lo *status* di disciplina scolastica a pieno titolo per l'insegnamento della religione cattolica, si precisava che questo "'è differente e complementare alla catechesi'"[42]. Nella lettera c'è chi ha colto una tensione tra il punto 11, dove si sostiene che "in una società pluralista, il diritto alla libertà religiosa esige sia l'assicurazione della presenza dell'insegnamento della religione nella scuola, sia la garanzia che tale insegnamento sia conforme alle convinzioni dei genitori", e il punto 12, dove si legge che "si potrebbe anche creare confusione o generare relativismo o indifferentismo religioso se l'insegnamento della religione fosse limitato ad un'esposizione delle diverse religioni, in un modo comparativo e 'neutro'".

Apertura e chiusura – disponibilità all'intreccio tra sfere di valore e resistenza a tale intreccio – possono così coesistere nelle dichiarazioni sulla definizione degli *spazi simbolici e culturali* e su come circoscrivere quali

---

[40] Con Gian Guido Vecchi, 18 ottobre 2009 (*Bagnasco: no ai conflitti su tutto. L'Italia ha bisogno di coesione*).

[41] M. C. Carratù, *L'Islam a scuola non si introduce dall'oggi al domani*, 22 ottobre 2009.

[42] Mi riferisco al testo consultabile sul sito del Vaticano: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheduc_doc_20090505_circ-insegn-relig_it.html.

credenze possono essere insegnate in una scuola pubblica e quali *simboli* si possono ammettere in tale spazio: la discussione pubblica è spesso influenzata dai rapporti di potere esistenti. Un caso classico è quello del crocifisso nelle aule italiane: nel novembre 2009 una sentenza della Corte Europea dei diritti dell'uomo stabilisce che la presenza del crocifisso nelle aule contrassegna le scuole con il "marchio di una religione" e pregiudica il diritto dei bambini alla libertà di religione e quello dei genitori a educare i figli "in linea con le loro convinzioni" (Strasburgo, 3 novembre, Andkronos). Le reazioni politiche sono piuttosto concordi: c'è chi insiste sul crocifisso come simbolo culturale e di una tradizione di valori e chi interpreta la sentenza della Corte Europea come mossa del "laicismo più deteriore", ma secondo quanto riportato da Adnkronos/Agn (Bruxelles, 3 novembre), dalle dichiarazioni del giudice Nicola Lettieri, rappresentante del governo italiano alla Corte Europea, emerge che la posta in gioco non è tanto il laicismo quanto la laicità. Lettieri infatti avrebbe dichiarato, riferendosi all'Italia, che "noi non siamo uno Stato laico, ma concordatario".

Un caso che ha suscitato scalpore è l'esito del referendum sui minareti in Svizzera. Il 29 novembre 2009 si apprende che in quattro dei ventisei cantoni svizzeri il referendum promosso dalla Union Démocratique du Centre e dalla Union Démocratique Fédérale ha avuto come esito la proibizione di costruire nuovi minareti. La proposta, secondo i suoi promotori, aiuterebbe a "mantenere la pace" tra le diverse appartenenze religiose: qui è evidente l'associazione tra *tollerare* e "tollere" (togliere). Mentre il primo ministro svizzero di Giustizia e Polizia, Eveline Widmer-Schlump, si affrettava a dichiarare che i quattro minareti già esistenti sul territorio svizzero sarebbero rimasti attivi senza alcun tipo di problema, la Conferenza dei vescovi svizzeri individuava nella vicenda un "ostacolo sulla via dell'integrazione"[43].

Come illustrano gli esempi precedenti, casi e teorie possono essere messi in tensione con un duplice esito: da un lato, le teorie possono aiutare a "leggere" i casi, cogliendo aspetti e fattori non appariscenti oppure, più semplicemente, suscitando domande; dall'altro lato, i casi evidenziano le aporie delle teorie e i limiti della loro "presa" sulla realtà. Messe alla prova di casi relativamente circoscritti come quelli citati, la procedura inclusiva per definire le norme di tolleranza (Habermas) e il tentativo di stabilire le condizioni di un consenso per intersezione tra portatori di visioni del mondo alternative (Rawls) non riescono a liberarsi dalla loro carica d'astrazione. Quanto alla posizione di Weber, senza gli intenti normativi e regolativi delle precedenti, essa ritiene che nella lotta tra valori le parti possono essere in linea di principio contrapposte come Dio e il Demonio eppure ignorarsi nella superficialità della

[43] Cfr. l'articolo sul *Corriere.it* del 29 novembre 2009, *La Svizzera dice no ai minareti e sì all'esportazione di armi*.

vita quotidiana. La reciproca ignoranza, tuttavia, non permette di accedere ai conflitti e non fa evolvere le relazioni, ma rimuove temporaneamente la consapevolezza di punti di attrito e di differenze significative. L'idea da esplorare è quella della pensabilità di un consenso in cui il conflitto sia accessibile.

La lettura di Max Weber ci è ancora d'aiuto perché offre lo spunto per distinguere varianti del consentire. Non sono la stessa cosa, infatti, l'intesa esplicitamente stipulata (*vereinbarte Ordnung*), l'accordo relativo a ordinamenti concettuali della realtà empirica (*Übereinstimmung*) e il consenso (*Einverständnis*), definito in *Alcune categorie della sociologia comprendente* (1913) come "il fatto che un agire orientato in vista delle aspettative altrui ha, proprio per tale motivo, una *chance* empiricamente 'valida' di veder realizzate queste aspettative"[44]. Accettando a grandi linee questa impostazione, potremmo optare per una tripartizione come la seguente: (1) l'intesa verte sulla definizione *in abstracto* di concetti, significati di concetti, principi, obiettivi e interessi, con una stipulazione esplicita delle condizioni, condivise in quanto ritenute vere, oggettive, logicamente deducibili; (2) l'accordo si colloca in una dimensione intermedia in quanto comporta un riferimento alla realtà empirica, cioè il passaggio dalla definizione *in abstracto* a quella *in concreto* di concetti, misure, obiettivi, interessi e implicazioni delle dichiarazioni di principio (può avere a che fare, dunque, con la cosiddetta negoziazione e riguarda condizioni ritenute ragionevoli, razionali, opportune); (3) il consenso, infine, si dà piuttosto come *chance* di convergenza d'aspettative ed emerge dalla condivisione di condotte di vita in cui siano depositate e condivise credenze, rappresentazioni e preoccupazioni, intese anche come valori orientativi dell'azione e delle preferenze, o come fattori influenti sulle propensioni ad attribuire senso e rilevanza agli eventi e ai comportamenti (quali condizioni di convenzienza, normalità e riconoscibilità)[45].

Un articolo di John S. Dryzek e Simon Niemeyer solleva il problema delle forme di *meta-consenso*[46]: gli autori distinguono anzitutto il consenso normativo, relativo ai valori che dovrebbero essere preminenti e alle norme ispirate da tali valori; il consenso epistemico, relativo alle credenze circa l'impatto di un indirizzo politico (*policy*) ed il consenso della preferenza, relativo alle preferenze espresse circa una linea politica[47]. Le controparti

[44] Weber 1958: 79.

[45] Cfr. Mori 2009.

[46] Dryzek, Niemeyer 2006.

[47] Gli autori specificano *consensus* introducendo il termine *agreement*. Nell'introdurre i tre tipi di consenso, si riferiscono a Elster 1998: 97-122. Precisano poi che quello che essi definiscono "consenso normativo" è, in sostanza, il «consenso assiologico» di Rescher 1993;

meta- sono così definite: il meta-consenso normativo riguarda l'ammissibilità nel dibattito, o la legittimità, dei diversi valori antagonisti; il meta-consenso epistemico riguarda la credibilità delle credenze antagoniste, o la loro rilevanza nel caso in esame; il meta-consenso della preferenza riguarda la natura delle scelte contrapposte, e ha due aspetti: può concernere "il raggio delle alternative ritenute accettabili", o "la validità dei differenti modi in cui possono essere strutturate le scelte tra le alternative"[48].

Introdotte e argomentate queste distinzioni, Dryzek e Niemeyer concludono l'articolo suggerendo le implicazioni pratiche del perseguire i differenti tipi di meta-consenso in casi concreti: il meta-consenso normativo è "particolarmente urgente nelle situazioni caratterizzate da profonde differenze sulle identità e sugli impegni di valore"; quello epistemico, dove "interlocutori potenti si appellano ad asserzioni empiriche discutibili a sostegno dei propri interessi materiali"; quello della preferenza è importante specialmente "dove uno o più attori sono in posizione tale da manipolare il processo decisionale"[49].

6. *Considerazioni finali*

Benché il passaggio al piano del meta-consenso possa essere concepito come una modalità per superare l'*impasse* sul piano del consenso – nelle sue varianti *normativa*, *epistemica* e *della preferenza* – anche a livello del meta-consenso si ripresentano conflitti tra posizioni di valore e rivendicazioni politiche. Il fatto che le religioni, come dottrine comprensive, propongano visioni del mondo e giudizi alternativi sulla buona condotta di vita e sui valori che gli indirizzi politici dovrebbero promuovere, impedisce la piena condivisione sul piano normativo: quando si tratta di proporre come *normare lo spazio pubblico* e quali *valori* favorire, ogni attore religiosamente ispirato accorderà la preferenza alle scelte che privilegiano la visibilità e la diffusione delle proprie credenze. Sul piano del meta-consenso, ciò può tradursi in differenti valutazioni sulle posizioni di valore ammissibili nello spazio pubblico, sulle *modalità* della loro ammissione e, quindi, sulle opzioni da privilegiare nell'offerta di alternative tra cui scegliere. Con il modello del consenso per intersezione, Rawls indaga la possibilità di convenire su alcuni principi basilari, anche a partire da assunti irriducibili e per differenti ragioni. Il Cattolicesimo e l'Islam, ad esempio, riferendosi ai propri testi sacri e alla

infine, il "consenso universale" di Femia 1996 corrisponderebbe al darsi contemporaneo dei tre tipi di consenso.

[48] Dryzek, Niemeyer 2006: 638 sgg.; 641.

[49] *Ivi*, 647-648.

propria tradizione, potranno trovare motivi per riconoscere il diritto alla *libertà religiosa*: la convergenza su questo punto, anche se per motivi diversi, costituisce un buon esempio di consenso per intersezione. La stabilità delle democrazie e dei governi liberali dipenderebbe dall'estensione di un consenso così concepito. Nel mondo delle pratiche, tuttavia, le *diverse ragioni* alla base del consenso per intersezione trovano espressione in preferenze diversificate, e talora contrapposte, sulle linee politiche: la difesa dell'ora di religione cattolica e della presenza di un simbolo religioso come il crocifisso nelle aule scolastiche dimostra che l'ammissione della libertà religiosa sul piano dei principi non comporta la disponibilità a ridurre la propria presenza nello spazio pubblico esponendosi, per così dire, al rischio del "relativismo".

La tensione tra le differenti sfere di valore e la loro volontà di presidiare lo spazio pubblico non è risolvibile in via definitiva *dall'interno di quelle sfere*. Poiché esse possono intersecarsi solo occasionalmente e poiché il consenso per intersezione può non tradursi in pratiche condivise, sussistendo equilibri di potere e privilegi sedimentati nel tempo, un'indicazione ricavabile dall'*impasse* delle teorie consiste nel sottolineare l'importanza che sul piano della reciproca conoscenza, dell'intesa e dell'accordo, un governo democratico sappia garantire cornici laiche e neutrali dal punto di vista simbolico. Nella predisposizione di cornici laiche può trovare espressione quella neutralità richiesta allo Stato anche da Habermas.

Bibliografia

APEL K. O.
– 1992, *Etica della comunicazione*, trad. it., Milano, Jaca Book
DRYZEK J. S., NIEMEYER S.
– 2006, *Reconciling Pluralism and Consensus as Political Ideals*, in "American Journal of Political Science", 50, 3, Jul. 2006, pp. 634-649
ELSTER J.
– 1998, *Deliberation and Constitution Making*, in Id. (ed.), *Deliberative Democracy*, New York, Cambridge U.P., pp. 97-122
FEMIA J.
– 1996, *Complexity and Deliberative Democracy*, in "Inquiry", 39 (3-4), pp. 359-397
FULLER G., LESSER I.
– 1996, *Geopolitica dell'Islam. I paesi musulmani, il fondamentalismo, l'Occidente*, Roma, Donzelli
GRESH A., RAMADAN T.
– 2002, *Intervista sull'Islam*, a cura di F. Germain-Robin, trad. it. di M. Carbone e C. Marullo Reedtz, Bari, Dedalo

GOODIN R. E., PETTIT P. (eds.)
– 2007: *Contemporary Political Philosophy*, Malden (MA)-Oxford, Blackwell Publishing
HABERMAS J.
– 1986, *Teoria dell'agire comunicativo* (1981), trad. it. di G. E. Rusconi, 2 voll., Bologna, Il Mulino
HABERMAS J.
– 2000, *Profili politico-filosofici*, a cura di L. Ceppa, trad. it., Milano, Guerini e Associati
HABERMAS J.
– 2006, *Tra scienza e fede*, trad. it. di M. Carpitella, Roma-Bari, Laterza
KRASNOFF L.
– 1998, *Consensus, Stability and Normativity in Rawls' Political Liberalism*, in "The Journal of Philosophy", 95, 6, Jun. 1998, pp. 269-292
MAFFETTONE S.
– 1993, *Libera ragione pubblica e equilibrio riflessivo*, in AA.VV., *L'idea di giustizia. La filosofia politica americana contemporanea*, Napoli, Guida (atti del convegno "L'idea di giustizia", 15-16 giugno 1988), pp. 9-35
– 1996, *Fondamenti filosofici del liberalismo*, in R. Dworkin, S. Maffettone, *I fondamenti del liberalismo*, Roma-Bari, Laterza, pp. 121-255
MORI L.
– 2009, *Il consenso*, Pisa, ETS
NAGEL T.
– 1993, *I paradossi dell'uguaglianza*, trad. it. di R. Rini, Milano, Il Saggiatore
PACE E.
– 2007, *Fondamento e fondamentalismi*, in Squarcini, Tavarnesi (a cura di) 2007: 29-48
PARTNER P.
– 2007, *Il Dio degli eserciti. Islam e Cristianesimo: le guerre sante*, trad. it., Torino, Einaudi
RAWLS J.
– 1986, *Una teoria della giustizia* (1971), trad. it. di U. Santini, a cura di S. Maffettone, Milano, Feltrinelli
– 1987, *The Idea of an Overlapping Consensus*, in "Oxford Journal of Legal Studies", 7, 1, 1987, pp. 1-25
– 1993, *Sull'idea di libera ragione pubblica*, in AA.VV., *L'idea di giustizia. La filosofia politica americana contemporanea*, Napoli, Guida (atti del convegno "L'idea di giustizia", 15-16 giugno 1988), pp. 37-56
– 1997, *The Idea of Public Reason Revisited*, in "The University of Chicago Law Review", 64, 3, 1997, pp. 765-807

– 2007, *The Law of Peoples*, in S. Shute, S. Hurley (eds.), *On Human Rights*, Basic Books, 1993, pp. 41-82; poi in Goodin, Pettit (eds.) 2007[2]: 649-669

RESCHER N.

– 1993, *Pluralism: Against the Demand for Consensus*, Oxford, Clarendon Press

ROY O.

– 2003, *Global Muslim. Le radici occidentali nel nuovo Islam* (2002), trad. it. di L. Cornalba, Milano, Feltrinelli

SARTORI G.

– 2002, *Pluralismo, multiculturalismo e estranei*, Milano, Rizzoli

SHIVA V.

– 2006[3], *Le guerre dell'acqua* (2002), trad. it., Milano, Feltrinelli

SQUARCINI F., TAVARNESI L. (a cura di)

– 2007, *Fondare i fondamentalismi. Esplorazioni critiche dei diversi modi del fondamentalismo nella storia*, Firenze, Società Editrice Fiorentina

TIBI B.

– 1993, *Bedroth uns der Islam?*, (*L'Islam ci minaccia?*) in "Der Spiegel", 5, 1993

WEBER M.

– 1958, *Il metodo delle scienze storico-sociali*, a cura di P. Rossi, Torino, Einaudi

– 1998, *Scritti politici*, Roma, Donzelli

– 2001, *Saggi sul metodo delle scienze storico-sociali*, a cura di P. Rossi, Torino, Edizioni di Comunità

Etica & Politica / Ethics & Politics, XIII, 2011, 1, pp. 393-438

La sovranità dell'Idea del Bene: Iris Murdoch con Platone

Riccardo Fanciullacci
Università Ca' Foscari -Venezia
Dipartimento di Filosofia e Teoria della Scienze
riccardofanciullacci@libero.it

Per il momento intendo limitarmi a suggerire che la riflessione
tende giustamente a unificare il mondo morale
e che più la riflessione morale sarà accurata,
più questo mondo risulterà avere una sua unità.
I. Murdoch[1]

L'immagine del bene come fulcro magnetico trascendente,
mi appare la rappresentazione meno corruttibile e più realistica
cui possiamo ricorrere per riflettere sulla vita morale.
I. Murdoch[2].

ABSTRACT
The philosophical work of Iris Murdoch, although not so extensive, cannot be easily grasped through usual classifications. Here we suggest approaching it from the perspective of Moore's thesis on the indefinable nature of good that she endorsed after having re-examined it. This comparison with Moore, however, is part of a more general and deeper investigation on the platonic Idea of the Good itself. Thus, after having analyzed how Murdoch understood and assessed the transition from Moore's conception to the contemporary framework shared by emotivism and R. Hare's prescriptivism, we clarify the idea of the sovereignty of good by emphasizing the following three aspects: the link between the realm of good and the authority of truth; the unifying power of the idea of good, in regard to reality as we experience it in our lives; lastly, the way in which this idea enables us to transcend the limits of our inherited theoretical horizons, thus revealing the true nature of human freedom.

KEYWORDS
Iris Murdoch, Plato, Moore, Idea of Good, realism, emotivism, freedom, facts/values dichotomy, Sartre

1. *Come affrontare una pensatrice singolare.*

Ci sono persone che non si sa come prendere, a cui non si sa come relazionarsi affinché il rapporto ingrani o funzioni. Talvolta accade qualcosa di simile

[1] I. MURDOCH, *Esistenzialisti e mistici. Scritti di filosofia e letteratura* (1997), tr. it. di E. Costantino - M. Fiorini - F. Elefante, Il Saggiatore, Milano 2006, pp. 344-345.
[2] MURDOCH, *Esistenzialisti e mistici. Scritti di filosofia e letteratura*, p. 358.

anche in filosofia, una pratica teorica in cui lo *stile personale* nella costruzione e nell'elaborazione del discorso, nella scelta delle domande che lo orienteranno o del vocabolario con cui queste saranno affrontate, ha più spazio che altrove. Questo non saperci fare si manifesta quando si incontrano pensatori o pensatrici che non rientrano in uno degli schemi su cui sono coordinate le forme di lavoro attraverso cui, per lo più, si realizza ed esprime lo studio filosofico: sono pensatori il cui punto non si lascia afferrare da chi cerca di enucleare la "loro tesi" per poi saggiare la fondazione che dovrebbero avere offerto in suo favore, sono filosofe il cui pensiero sfugge a chi lo vuole misurare sulla compatibilità o la consistenza tra affermazioni che si trovano in luoghi e contesti differenti della loro opera, sono donne o uomini i cui scritti non si adattano neppure a quella casella che è stata creata di recente, dopo lo sfaldamento dell'unità delle grandi scuole di filosofia (il neokantismo, la fenomenologia, il neotomismo, il marxismo, il pragmatismo ecc.) in una molteplicità di approcci sempre più ingovernabile senza ricorrere a nozioni come quella di traiettoria singolare o, appunto, di *stile*; mi riferisco alla casella del "pensatore eccentrico" a cui si perdona il non argomentare *comme il faut*, per la "genialità" delle intuizioni che riversa sulla pagina, una pagina per leggere la quale occorre identificarsi con la figura di chi non ha tempo per certe distinzioni giacché qualcosa di più grande e radicale chiede la sua attenzione. Quando gli approcci consueti, compreso quest'ultimo creato appositamente per e riservato agli *enfants terribles* della postmodernità, falliscono, allora bisogna tracciare nuovi sentieri all'ascolto e qualcosa che era dato per certo, nel proprio taglio, *modus operandi* o addirittura nella propria concezione di sfondo di quello che è filosofia e non filosofia, pensiero pensante e ripetizione del già pensato, meritevole di interrogazione e "ormai acquisito dal dibattito internazionale", bisogna provare a rimetterlo in questione. Credo che Iris Murdoch (1919-1999) sia una di queste pensatrici per più versi incatturabili attraverso apparati di classificazione elaborati indipendentemente e saggiati su altre figure[3].

[3] La storia degli effetti e della fortuna dell'opera filosofica di Iris Murdoch è una storia interessante, ma ancora da scrivere. Vi sono molti grandi nomi della filosofia contemporanea che si dichiarano influenzati, e influenzati in maniera decisiva, dagli scritti filosofici di Iris Murdoch, ad esempio Hilary Putnam, Charles Taylor, John McDowell, Martha Nussbaum, tuttavia, la fortuna di questi scritti inizia piuttosto tardi, come prova la storia della ricezione del suo libro più influente e citato, cioè *La sovranità del Bene*, del 1970: non esistono recensioni di questo volume nelle riviste filosofiche di lingua inglese, mentre le prime citazioni significative di esso risalgono agli anni '80. Ipotizzo che la tarda attenzione verso l'opera filosofica di Iris Murdoch sia stata dapprima occasionata dalla sua fama di romanziera – la Murdoch è autrice di ventisei romanzi. Quanto all'opera filosofica essa è composta da alcuni articoli e recensioni usciti a partire dal 1951 su riviste di vario genere (la più importante rivista filosofica che ha ospitato scritti di Iris Murdoch sono i *Proceedings of the Aristotelian Society*, dove sono comparsi i suoi primi tre articoli, il primo dei quali appartiene ad un trittico di cui fa parte anche un articolo di Gilbert Ryle che allora era già un protagonista della scena filosofica internazionale: questo prova come

Se si accosta l'opera della Murdoch, non con l'intento di applicarvi distinzioni già a disposizione e di cui magari non si è mai riattraversata in atto l'introduzione critica, bensì pronti ad un rapporto da singoli a singola, dove i significati in comune sorgono dall'evento dell'incontro inaugurale e non sono commisurati su un presunto vocabolario dato, sia esso quello sognato da chi parla del "linguaggio tecnico della filosofia" (e con ciò dimentica o non vede che i filosofi contendono su questo linguaggio, lo rioccupano, non si limitano ad applicarlo) o sia quello immaginato dai fautori della metafisica dello *ordinary language*[4], se si è pronti a questo, si nota

---

all'inizio la carriera della Murdoch fosse in linea con gli standard della filosofia analitica e fosse anzi molto promettente dal punto di vista di quegli stessi standard) e da alcuni libri: uno dei primi libri su Sartre uscito in lingua inglese (*Sartre: Romantic Rationalist* – 1953), il già citato *The Sovereignty of Good* (1970) in cui sono raccolti i tre articoli *The Idea of Perfection* (1964), *On "God" and "Good"* (1969), *The Sovereignty of Good over Other Concepts* (articolo non pubblicato prima del volume, ma pronunciato come conferenza nel 1967), poi i due brevi volumi *The Fire and the Sun: Why Plato Banished the Artists* (1977) e *Acastos: Two Platonic Dialogues* (1986) ed infine la sua opera più ampia ed articolata, che nasce da un'elaborazione e da uno sviluppo delle sue Gifford Lectures del 1982, *Metaphysics as a Guide to Morals* (1992). Ora, a parte il libro su Sarte e *Metaphysics as a Guide to Morals*, tutti gli altri scritti filosofici di Iris Murdoch sono stati raccolti nel 1997 da Peter Conradi nel volume *Existentialists and Mystics: Writings on Philosophy and Literature*. Di quest'ultima opera esiste una traduzione italiana, già citata, per i tipi de Il Saggiatore (in essa, i tre saggi che compongono *La sovranità del Bene*, si trovano, rispettivamente, alle pagine: 299-336, 337-362, 363-385), ma sia *The Fire and the Sun: Why Plato Banished the Artists*, sia *The Sovereignty of Good* sono stati tradotti anche separatamente: I. MURDOCH, *Il fuoco e il sole. Perchè Platone condannò gli artisti*, tr. it. di F. Elefante, SugarCo, Milano 1981; I. MURDOCH, *La sovranità del bene* (1970), tr. it. di G. Di Biase, Rocco Carabba, Lanciano 2005.

[4] Murdoch osserva che la nozione analitica (e specificatamente della filosofia analitica britannica) di linguaggio ordinario proviene da una rappresentazione semplificata del linguaggio: "tranne che a un livello di comunicazione molto semplice e convenzionale, [il] mondo ordinario non esiste"; MURDOCH, *Esistenzialisti e mistici. Scritti di filosofia e letteratura*, p. 326. Non solo, l'*ordinary language* non è neppure un terreno vergine che possa stare nel luogo dell'immediato, o dell'autentico o della misura su cui saggiare i prodotti della speculazione. Lo osservava anche il linguista italiano Ferruccio Rossi-Landi al tempo in cui collaborava a Oxford con Gilbert Ryle; in una lettera del 1951 a Gustav Bergman che allora cominciava a prendere le distanze dal Circolo di Vienna cui prima apparteneva, scrive: "i miei rimproveri [...] investono anche il *common sense* e l'*everyday language*, che a me sembrano due tipi di "valori" filosofici (conoscitivi, in questo caso), se non addirittura due dogmi. Che differenza c'è, a un certo punto, fra il non risalire al di là del linguaggio quotidiano e il non risalire al di là di Dio? Cioè, so che ci sono differenze; ma volevo indicare polemicamente una possibile linea di critica"; F. ROSSI LANDI, *Scritti su Gilbert Ryle e la filosofia analitica* (a cura di C. Zorzella), Il Poligrafo, Padova 2003, p. 29. Quello che interessa a Rossi-Landi è sottolineare che neppure il senso comune o il linguaggio ordinario consentono di fuoriuscire dalla *compromissione originaria con pensieri pensati e depositi di senso che pesano sulle parole e le frasi che utilizziamo* e che, oltretutto, non sono determinati solo dalla quieta "storia intellettuale" di cui i dibattiti che avvengono nelle riviste di filosofia ci danno un'immagine; questo tema sarà poi sviluppato nel volume in cui tenterà di rinnovare gli strumenti della critica marxista della società e dell'economia

immediatamente come prendere sul serio la sua ricerca obblighi a ripensare a fondo l'interrogazione morale. Non si tratta solo di rivedere l'agenda del filosofo morale o alcuni dei suoi strumenti teorici più consueti (la qual cosa accade, ad esempio, se ci confrontiamo attentamente con il lavoro di un filosofo di cui è stato detto da un'attenta studiosa di Iris Murdoch, che è tra coloro che più ne hanno accolto l'eredità, cioè John McDowell, con la sua valorizzazione del tema della percezione e le sue posizioni particolaristiche o anti-teoreticistiche[5]): prendere sul serio tutto il percorso di Iris Murdoch porta a ripensare il significato stesso della domanda pratica degli esseri umani e dunque, tra l'altro, a mettere in questione il modo in cui è effettuato, disciplinato e coordinato con, o *isolato* da, altre ricerche, il lavoro accademico in filosofia morale.

Essendo impossibile realizzare in questo breve spazio l'approccio multilaterale che l'ascolto di un'opera tanto variegata come quella di Iris Murdoch richiederebbe, è interessante chiedersi attraverso quale accostamento provare ad entrare nel suo laboratorio filosofico. In effetti, per comprendere un fenomeno (in questo caso un pensiero) che è una singolarità, essendo inadeguato il metodo che sussume casi individuali sotto classi più o meno generali, ci si potrebbe proporre una sorta di metodo morfologico come quello elaborato da Goethe per studiare le piante e ripreso, tra gli altri, da Wittgenstein per indagare il linguaggio: si tratta di illuminare le peculiarità del fenomeno scegliendo con acume e sensibilità i fenomeni da porgli accanto; a seconda dell'accostamento, infatti, verranno in primo piano, o perché comuni ai due fenomeni accostati, o perché particolarmente differenti, tratti diversi del fenomeno in questione[6]. Questo metodo che è piuttosto un'arte e che mette al lavoro prima di tutto il pensiero analogico e solo in seconda battuta, cioè in fase di ripresa dei guadagni ottenuti, quello determinante, è efficace solo se sono variati gli accostamenti e, soprattutto, se sono scelti con

politica attraverso una riappropriazione dei migliori esiti della filosofia del linguaggio inglese ed americana, oltre che della linguistica europea e americana: F. ROSSI LANDI, *Il linguaggio come lavoro e come mercato. Una teoria della produzione e dell'alienazione linguistiche*, Bompiani, Milano 1968. In generale, il tipo di insoddisfazione verso un certo modo di rinviare al linguaggio ordinario che ho evocato in questa nota è quello ampiamente sviluppato da Jacques Derrida: cfr. J. DERRIDA, *Il monolinguismo dell'altro o la protesi d'origine* (1996), tr. it. di G. Berto, Raffaello Cortina, Milano 2004; J. DERRIDA, *Limited Inc.* (1990), tr. it. di N. Perullo, Raffaello Cortina, Milano 1997.

[5] Cfr. C. BAGNOLI, *La mente morale. Un invito alla rilettura di Iris Murdoch*, "Iride", XVII (2004), pp. 47-64; cit. p. 63 n.

[6] Per una lucida esposizione del metodo morfologico (di Goethe e Spengler) e poi in particolare del suo uso da parte di Wittgenstein: M. ANDRONICO, *Antropologia e metodo morfologico: studio su Wittgenstein*, La Città del sole, Napoli 1998.

finezza[7]. Ad esempio, è, a mio parere, un accostamento fuorviante la nota riconduzione della proposta della Murdoch alla tradizione dell'etica delle virtù[8]; lo stesso per l'accostamento a Wittgenstein che passi per l'accostamento a Elizabeth Anscombe – mentre è più fecondo quello che passa per Stanley Cavell[9]. Una proposta migliore arriva da Luisa Muraro che, in parte anche solo non sorvolando su delle affermazioni piuttosto esplicite della stessa Murdoch, prova ad accostare la pensatrice inglese attraverso Simone Weil[10]. Qui io tenterò un accostamento con Platone, uno dei filosofi più amati, citati e discussi da Iris Murdoch: più specificatamente, tenterò di descrivere il tipo di sguardo sul discorso platonico intorno all'Idea del Bene a cui conduce la lettura degli scritti murdochiani sulla sovranità del bene, ma lo farò passando per l'originale riappropriazione compiuta dalla filosofa di Oxford della tesi sull'indefinibilità del bene avanzata all'inizio del XX secolo (nel 1903) da Georg Edward Moore. Dunque, non un confronto tra Platone e Iris Murdoch[11], ma un esame dell'accostamento, compiuto dalla stessa

---

[7] Tra i numerosi studi sull'importanza nella nostra vita mentale del pensiero analogico e sulla difficoltà di offrirne un resoconto adeguato pre-assumendo il suo carattere parassitario rispetto al pensiero determinante, è ricchissimo il volume di: D.R. HOFSTADTER, *Concetti fluidi e analogie creative: modelli per calcolatore dei meccanismi fondamentali del pensiero*, tr. it. di M. Corbò - I. Giberti - M. Codogno, Adelphi, Milano 1996.

[8] Iris Mudoch è ricompresa tra i teorici della virtù da Roger Crisp e Michael Slote che includono il suo saggio *The Sovereignty of Good Over Other Concepts* tra i testi rappresentativi della teoria delle virtù novecentesca nella raccolta: R. CRISP - M. SLOTE (EDS.), *Virtue Ethics*, Oxford University Press, Oxford 1997. Una critica puntuale di questo tipo di lettura, che non manca di sottolineare anche i tratti di affinità tra la filosofia morale della Murdoch e l'etica delle virtù, oltre alle essenziali differenze è offerta da M. MCLEAN, *Discussion on muffling Murdoch,* "Ratio (new series)", XIII (2000), pp. 191-198.

[9] Questo accostamento è proposto da Piergiorgio Donatelli, anche sulla scorta di Cora Diamond: cfr. C. DIAMOND, *Fatti e valori* (1996), in Id., *L'immaginazione e la vita morale*, tr. it. di M. Falomi - L. Greco, Carocci, Milano 2006, pp. 149-174; P. DONATELLI, *Iris Murdoch: concetti e perfezionismo morale*, in P. Donatelli, *Il senso della virtù*, Carocci, 2009, pp. 101-121. (Si noti che il saggio della Diamond appena citato ha questo titolo, in origibale: *"We Are Perpetually Moralists": Iris Murdoch, Fact and Value*).

[10] Cfr. L. MURARO, *Introduzione*, in I. Murdoch, *Esistenzialisti e mistici. Scritti di filosofia e letteratura*, Il Saggiatore, Milano 2006, pp. 9-25; cit. p. 18. In questa pagina, Luisa Muraro cita anche un episodio significativo: pare che il commento che Iris Murdoch fece ad Antonia Byatt, dopo aver letto il suo *Degrees of Freedom*, testo in cui vengono esaminati i romanzi della Murdoch con particolare attenzione alla sua opera filosofica, sia consistito nel dirle che avrebbe dovuto leggere Simone Weil . Altri importanti rinvii o commenti all'opera di Simone Weil si trovano alle pagine 173-176 e 380 di *Esistenzialisti e mistici*, in particolare a p. 339, dove la Murdoch afferma: "Ora intendo più semplicemente illustrare perché, secondo me, la concezione popolare e più comunemente accettata di etica sia poco realistica. Nel farlo, diventerà evidente il mio debito nei confronti di Simone Weil". Cfr. anche I. MURDOCH, *Metaphysics as a Guide to Morals*, Vintage, London 1992, pp. 498-503 e passim.

[11] Sul rapporto tra Iris Murdoch e Platone si concentra D. TRACY, *Iris Murdoch and the Many Faces of Platonism*, in M. Antonaccio - W. Schweiker (Eds.), *Iris Murdoch and the*

Murdoch, della sua proposta con quella di Moore, per trovare in esso sia un modo non scontato di leggere il lavoro di lei sul concetto di bene, sia una suggestione che, in un prossimo futuro, possa tradursi in una feconda rilettura degli scritti platonici sull'Idea del Bene.

Prima di leggere alcuni dei molti passi in cui Iris Murdoch cita Moore, uno dei padri della filosofia morale di lingua inglese del XX secolo, però, conviene prestare attenzione ad un ultimo avvertimento quasi metodologico offerto da Ainette Baier. La Baier sottolinea come caratterizzi la ricerca di molte delle filosofe più originali del '900 (ad esempio Hannah Arendt) il velare, intenzionalmente o meno, il carattere originale, innovativo e rinnovatore dei loro pensieri, attraverso un linguaggio e dei riferimenti che sembrano quelli di chi per l'essenziale sta semplicemente prolungando una tradizione, e aggiunge che, per questo, occorre diventare particolarmente attenti e vigili nel leggere i loro scritti[12].

Search for Human Goodness, The University of Chicago Press, Chicago 1996, pp. 54-75. Nella monografia di prossima pubblicazione su Iris Murdoch, scritta da Ester Monteleone e intitolata *Il bene, l'individuo e la virtù. La filosofia morale di Iris Murdoch* (e che non ho potuto leggere), la terza parte ha il promettente titolo: *Il bene, la virtù e la vita buona: il neoplatonismo di Iris Murdoch*. Quanto alla locuzione che io ho adottato nel sottotitolo: "Iris Murdoch con Platone", essa allude chiaramente al tipo di operazione compiuta da Jacques Lacan nel suo celebre scritto: J. LACAN, *Kant con Sade* (1963), in Id., *Scritti*, tr. it. di G. Contri, Einaudi, Torino 1974, pp. 764-792.

[12] A.C. BAIER, *Ethics in many different voices*, in Id., *Moral Prejudices. Essays on Ethics*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1994, pp. 294-312; cit. p. 311. Questa importante osservazione può consentire una lettura interessante di uno dei primi saggi di Iris Murdoch, *Nostalgia del particolare*, in cui l'autrice trova il modo di presentare al dibattito (inizialmente rappresentato dai membri dell'Aristotelian Society, dove i contenuti di quel testo sono stati presentanti la prima volta, nel 1952) le sue radicali prese di distanza rispetto ad alcuni degli assunti allora accettati nella comunità di ricerca (e connessi all'impostazione data da Gilbert Ryle alla filosofia della mente e a quella del linguaggio), vestendo gli abiti dimessi, ma in filosofia rispettati, di "colui che fa obiezione" (*the objector*); cfr. I. MURDOCH, *Nostalgia del particolare* (1952), in Id., *Esistenzialisti e mistici. Scritti di filosofia e letteratura* (1997), tr. it. di E. Costantino - M. Fiorini - F. Elefante, Il saggiatore, Milano 2006, pp. 74-87. Questa lettura di *Nostalgia del particolare* è sviluppata in: L. MURARO, *Scrittura in-finita. Una introduzione a Iris Murdoch*, in A. Buttarelli (a Cura Di), *Concepire l'infinito*, La Tartaruga, Milano 2005, pp. 57-75; cit. pp. 67-68. L'osservazione di Annette Baier, però, andrebbe anche complicata alla luce del crinale rappresentato dal movimento delle donne della seconda metà del '900: quel "velarsi" o "velare l'originalità della propria voce" che prima era per le donne come un destino o una necessità (la necessità di farsi bastare e andar bene le forme ricevute secondo cui elaborare il proprio progetto di vita, ad esempio, per le filosofe, le forme secondo cui elaborare un discorso o impostare una ricerca), diventa poi solo una possibilità e già solo per questo cambia di senso (diventa una tattica che si può adottare in determinate circostanze); per la stessa ragione, si complica l'immagine ricevuta della tradizione e dei modelli esemplari che essa porta in sé: si apre cioè la possibilità di richiamarsi ad altri modelli, di trovare forza e slancio in genealogie e *auctoritas* differenti e segnate dalla differenza sessuale; cfr. L. MURARO, *Il concetto di genealogia femminile* (1988), in Id., *Tre lezioni sulla differenza sessuale e altri scritti*, Orthotes, Napoli 2011, pp. 37-60; W. TOMMASI, *La tentazione del neutro*, in Diotima (a Cura Di), *Il pensiero della differenza sessuale*, La tartaruga, Milano 1987, pp. 81-103. Inoltre: il fascicolo speciale del 1983, *Più donne che uomini*, della rivista aperidioca milanese "Sottosopra".

2. *Lo smarrimento del punto intravisto da Moore.*

La citazione da cui possiamo prendere le mosse è la seguente: "E qui si recupera il senso profondo dell'indefinibilità del bene, che la filosofia recente ha banalizzato. Il bene è indefinibile non per le ragioni addotte dai filosofi successivi a Moore, ma a causa dell'infinita difficoltà del compito di cogliere una realtà che esercita un'attrazione magnetica ed inesauribile. In un certo senso, Moore era più vicino alla realtà di quanto egli stesso non immagini"[13].

Più avanti ne completeremo la lettura esaminando ciò a cui si riferisce il "qui" iniziale, ma, per il momento, vanno evidenziati altri due elementi: innanzitutto, la dichiarazione che Moore, con la sua tesi sull'indefinibilità del concetto di bene, si è avvicinato alla verità sul bene, sebbene l'abbia elaborata in maniera insufficiente – cioè, per anticipare, in termini di semplicità e non di inesauribilità; in secondo luogo, l'affermazione che i filosofi successivi a Moore hanno banalizzato il punto e si sono dunque ulteriormente distanziati dalla verità.

Queste due tesi vanno comprese tenendo presente che, per Murdoch, "Moore rappresenta, per così dire, la cornice del quadro", cioè la cornice in cui ancora si muoveva la filosofia morale di lingua inglese alla fine degli anni '60 del '900[14], e dunque che la banalizzazione del nucleo di verità da lui intravisto non è rubricabile solo come un errore cognitivo in cui sono caduti alcuni uomini che si dedicano alla filosofia, ma deve essere letta anche negli effetti di realtà che ha prodotto o a cui ha fornito il quadro teorico. In particolare, nel movimento concettuale che porta da Moore a questi "filosofi successivi", sono messe in forma le coordinate dell'ontologia dell'umano che opera alle spalle della riflessione morale del tempo, alle spalle, cioè, di quella mistura di emotivismo, neopositivismo e liberalismo così tipico nel panorama della filosofia inglese ancora negli anni '50 e '60 – ma, da ultimo, in quelle stesse coordinate trova posto pure l'esistenzialismo francese cui Murdoch prestava attenzione[15]. Questa antropologia filosofica di fondo, che è il vero bersaglio

---

[13] MURDOCH, *Esistenzialisti e mistici. Scritti di filosofia e letteratura*, p. 333. Cfr. anche: "Questo è il vero senso di "indefinibilità" del bene, a cui è stato dato un significato grossolano da Moore e dai suoi seguaci", *ibi*, p. 348.

[14] *Ibi*, p. 302. Cfr. pure pp. 88, 103, 180, 338.

[15] Come già ricordato, il primo libro di Iris Murdoch, del 1953, è dedicato a Sartre (e rappresenta uno dei primi titoli della letteratura critica in lingua inglese sul filosofo francese): I. MURDOCH, *Sartre. Romantic rationalist*, Yale University Press, New Haven 1953. Ma la Murdoch torna su Sartre e sull'esistenzialismo anche nei saggi: *Sartre. Idee per una teoria delle emozioni*, *Il mito politico esistenzialista*, *La sferza esistenzialista*, *Esistenzialisti e mistici*, tutti raccolti nel volume: MURDOCH, *Esistenzialisti e mistici. Scritti di filosofia e letteratura*, pp. 137-141, 150-162, 168-172, 230-242.

critico della presa di distanza murdochiana dall'etica e dalla metaetica dominanti nel mondo analitico del tempo, è una che si concentra sull'io e la sua libertà, ma slega tale libertà dal suo riferimento all'autorità del vero e della realtà: "L'uomo non si staglia più contro uno sfondo di valori e realtà che lo trascendono, ma emerge come volontà spoglia e coraggiosa, circondata da un mondo empirico facilmente comprensibile. Alla difficile idea di verità abbiamo sostituito quella più semplice di sincerità"[16].

Per comprendere la messa in questione elaborata da Iris Murdoch di tale antropologia è necessario ricostruire sinteticamente quel processo di "banalizzazione" che ha portato dall'opera di Moore (e la Murdoch, naturalmente, pensava ai *Principia Ethica*, del 1903) a quelle dei "filosofi successivi".

Tra questi successori di Moore occorre riconoscere innanzitutto i rappresentanti del cosiddetto non-cognitivismo emotivistico o espressivistico e dunque Alfred Jules Ayer (1919-1989), ma *in primis*, Charles Leslie Stevenson (1908-1979), autore di *Ethics and Language* (1944) e poi Richard Hare (1919-2002) e il suo non-cognitivismo prescrittivistico, soprattutto per come è sviluppato nell'influente *The Language of Morals* (1952)[17]. Queste due prospettive hanno diversi elementi che le accomunano e le differenziano dalla concezione metaetica e antropologica di Moore; ricordando che, in proposito, Iris Murdoch ha affermato: "io voglio dire subito che sulla maggior parte dei punti sono d'accordo con Moore e non con i suoi critici"[18], consideriamo

[16] MURDOCH, *Esistenzialisti e mistici. Scritti di filosofia e letteratura*, p. 293. La contrapposizione tra verità e autenticità/sincerità guida anche il volume di H.G. FRANKFURT, *Il piccolo libro della verità* (2006), tr. it. di S. Galli, Rizzoli, Milano 2007. Questo testo, comunque, non costituisce un approfondimento realmente significativo del tema. Importante è invece distinguere la sincerità dalla *parresìa*, una nozione greca valorizzata ed approfondita da Michel Foucault nell'ultima fase della sua ricerca: la sincerità consiste nel dire quel che si crede vero, quando si parla, la *parresìa*, invece, consiste nel *prendere la parola* per dire ciò che si ritiene vero, ma disconosciuto; la *parresìa*, che è dunque qualcosa di più della *franchezza*, richiede insomma un coraggio che non può essere descritto senza ricorrere alla contrapposizione tra l'autorità del vero e l'autorità di ciò che ha potere o forza; cfr. M. FOUCAULT, *Discorso e verità nella Grecia antica* (1985), tr. it. di A. Galeotti, Donzelli, Roma 1996. Un articolato studio sul ruolo (filosofico, etico e politico) che questa nozione svolge nel lavoro di ricerca che Foucault ha svolto negli ultimi anni della sua vita è quello, di imminente pubblicazione presso Franco Angeli, di S. FERRANDO, *La politica presa a rovescio. La pratica antica della verità, l'erotica e la critica in Michel Foucault*.

[17] Entrambi i testi sono tradotti in italiano: R.M. HARE, *Il linguaggio della morale* (1952, 1961), tr. it. di M. Borioni, Ubaldini, Roma 1968; C.L. STEVENSON, *Etica e linguaggio* (1944), tr. it. di S. Ceccato, Longanesi, Milano 1962. Nell'articolo *Etica e metafisica* (compreso in *Esistenzialisti e mistici*, pp. 88-102) Iris Murdoch fa esplicito riferimento a Stevenson (p. 90) e discute il volume di Hare (pp. 91-95). La critica ad Hare e la successiva risposta di Hare a tali critiche (risposta in cui però non si fa esplicita menzione della Murdoch) sono esaminate e commentate nel già citato saggio di DIAMOND, *Fatti e valori*.

[18] MURDOCH, *Esistenzialisti e mistici. Scritti di filosofia e letteratura*, p. 303.

sinteticamente quelli che è più importante evidenziare per porre in risalto la mossa teorica di lei[19].

A) Sia Stevenson, sia Hare abbracciano, contro Moore, una concezione non cognitivista dei giudizi morali, cioè una concezione che nega che nei giudizi morali venga avanzata una pretesa di verità (e che dunque essi abbiano un valore di verità). Per gli emotivisti, tali giudizi sono invece da intendere come espressioni di una *pro-attitude* favorevole o sfavorevole nei confronti di ciò cui il giudizio si riferisce, per cui dicendo sinceramente "il razzismo è male", non si fa altro che esprimere la propria ripugnanza nei confronti del razzismo, mentre quando si dice sinceramente "l'amicizia è un bene" si esprime la propria attrazione verso l'amicizia: non si sta dunque né asserendo l'inerenza della bontà a ciò che è un caso di amicizia, né, però, si sta asserendo che esiste in sé, nel proprio intimo, un'attrazione verso l'amicizia (i giudizi morali infatti non sono resoconti psicologici); si sta piuttosto manifestando ed esprimendo quell'essere attratti dall'amicizia (e, secondo Stevenson, si sta anche promuovendo e incoraggiando questo atteggiamento negli altri). Per Hare, invece, i giudizi morali sono espressioni di prescrizioni, per cui dicendo "il razzismo è male" si sta vietando di essere razzisti, si sta prescrivendo di non essere razzisti[20].

B) La conseguente ed implicita concezione, presso Stevenson e, mediatamente, presso Hare, del predicato "è buono" come uno strumento attraverso cui il soggetto manifesta la sua volontà, i suoi desideri o i suoi sentimenti. Diversamente per Moore, come anche per l'intuizionismo successivo, ad esempio di David Ross, il predicato "'è vero", che può correttamente essere attribuito ad un giudizio morale, non esprime un nostro

---

[19] Alla posizione di Moore, all'emotivismo, al prescrittivismo di Hare e all'intuizionismo morale di Ross e Pritchard sono dedicati altrettanti saggi nel bel volume di G. BONGIOVANNI (A CURA DI), *Oggettività e morale. La riflessione etica del Novecento*, Bruno Mondadori, Milano 2007. Una disamina delle principali posizioni metaetiche riconosciute nel dibattito analitico è offerta da: A. MILLER, *An Introduction to Contemporary Metaethics*, Blackwell, Oxford 2003. Con Murdoch, io ritengo che vi siano legami stretti tra la metaetica e l'antropologia filosofica di una teoria morale: i nessi tra metaetica ed etica e tra antropologia filosofica ed etica sono ovvi, ma esistono anche nessi diretti tra l'ontologia e l'epistemologia morali (che sono una parte o lo sfondo essenziale dei formalismi metaetici) e l'ontologia dell'umano (e l'esame filosofico del rapporto tra il soggetto umano e la verità e il sapere).

[20] Per Moore, come per David Ross, che su questo è vicino all'autore dei *Principia Ethica*, invece, giudizi come "l'amicizia è un bene" pretendono di affermare delle specifiche verità, cioè quelle relative a ciò che partecipa della bontà; cfr. anche W.D. ROSS, *Il Giusto e il Bene* (1930), tr. it. di R. Mordacci, Bompiani, Milano 2004. Come, poi, data questa tesi, si possa tentare di recuperare la differenza tra le asserzioni di verità che, da un punto di vista motivazionale, sono inerti e le asserzioni di verità morali, che non si pongono come inerti dal punto di vista della motivazione (ma che anzi si pongono come ragioni per agire), è una questione su cui tornerò brevemente nel prossimo paragrafo.

apprezzamento di quel giudizio, ma ha il consueto significato di "rivelante le cose come stanno" (o, come si dice più spesso, ma usando una formula per più versi difettosa, "corrispondente alla realtà") e, dunque, il suo uso impegna sulla tesi per cui esistono effettivamente *truth makers*.[21]

C) Nella metaetica di emotivista e prescrittivista è implicita poi una tesi antirealista a livello ontologico: non vi sono proprietà morali capaci di inerire a cose del mondo; la sfera morale è la sfera delle nostre reazioni emozionali. Come appena anticipato, questo antirealismo non vale per Moore, sebbene, come è noto, egli non difenda un realismo naturalista: secondo i *Principia Ethica*, le proprietà morali sono proprietà reali, ma *non naturali*; questo, tra

[21] Questa tesi differenzia la metaetica di Moore e Ross da tutte quelle posizioni che, se affermano l'esistenza di verità morali, negano però, l'esistenza di fatti morali o di reali proprietà morali istanziate nelle cose del mondo, sostenendo che in riferimento ai giudizi morali (e/o ai giudizi politici e/o ai giudizi di valore in genere e/o ai giudizi normativi, affermanti cioè ciò che si deve o che è giusto) il predicato "è vero" assume un nuovo significato che, secondo alcuni, lo rende sinonimo di "positivamente coerente con il miglior senso comune (cioè con gli *endoxa* etici)", oppure, "tale da meritare l'assenso razionale di una comunità ideale di parlanti impegnati in una discussione argomentativa". (Molto opportunamente, questa posizione, piuttosto che proporre una ridefinizione adatta solo all'ambito morale o agli altri citati poco fa, del predicato "è vero", spesso rinuncia ad esso e afferma che si può essere cognitivisti anche negando che esista una verità morale, ma limitandosi a dire che esiste una *oggettività* morale: i giudizi morali non avanzerebbero una pretesa di verità, ma piuttosto una *pretesa di validità*, cioè una pretesa di validità oggettiva). Si noti che queste forme di cognitivismo antirealista dipendono, solitamente, dalla presupposizione di convinzioni ontologico-metafisiche che riservano l'attribuibilità dell'essere o dell'esser reale o dell'esistere a porzioni o regioni limitate rispetto alla totalità di ciò che può essere termine di un riferimento intenzionale da parte del soggetto umano: accettata una tale ontologia, per evitare di concepire soggettivisticamente il valore che possono avere i giudizi che non riguardano la "regione delle cose che esistono", cioè dei giudizi che non hanno un valore di verità, viene introdotta la nozione di "oggettività". Questo tipo di presupposizioni non valgono per Moore (né per Ross): per lui l'apertura speculativa consentita dalla nozione di verità (o dalla nozione di essere) va ben oltre lo spazio di ciò che può render vero un giudizio in quanto è un fatto naturale o esistente nello spazio-tempo (o *in rerum natura*) o esistente in quel modo per cui può entrare in rapporti di causalità efficiente con l'altro da sé. La tesi per cui in etica (e anche in alcuni altri ambiti) la validità in gioco non sia afferrabile in termini di verità è affermata, ad esempio, da: J. HABERMAS, *Verità e giustificazione. Saggi filosofici* (1999), tr. it. di M. Carpitella, Laterza, Roma-Bari 2001. La nozione di cognitivismo antirealista, la traggo da: J. SKORUPSKI, *Irrealist cognitivism*, "Ratio (new series)", 12 (1999), pp. 436-459. Su questo tema si vedano pure p. 113 e ss. di: R. OGIEN, *Une introduction au réalisme moral*, in Id., *Le réalisme morale*, Press Universitaires de France, Paris 1999, pp. 3-194. Un'ampia difesa della semantizzazione minimale di "è vero" in termini di "manifestante le cose come stanno", congiunta con un'accezione trascendentale di essere (o di "essere un *truth maker*"), l'ho offerta (in particolare nel capitolo III) nel volume: R. FANCIULLACCI, *La misura del vero. Verità, pretesa di verità e ragioni in un confronto con l'epistemologia analitica*, Pavia University Press, Pavia 2011.

l'altro e perlomeno, significa che non spetta alle scienze naturali definirle, né il loro essere esemplificate da qualcosa può essere determinato dalle procedure inferenziali o non inferenziali (cioè sperimentali) delle scienze naturali[22].

D) Ovviamente, dati gli assunti di fondo, sia Stevenson, sia Hare rigettano l'epistemologia morale intuizionista e la metafora, in essa centrale, della "visione". Moore, invece, rappresenta una forma di intuizionismo: l'inerenza della bontà ad un tipo di situazione (cioè all'*eidos* di una situazione pratica), essendo la bontà una proprietà semplice (e priva di un *definiens* che possa fare da medio), non può essere affermata sulla base di un'inferenza, ma solo in maniera non inferenziale, cioè solo im-mediatamente; tale immediatezza, tuttavia, non è quella percettiva, bensì quella intellettuale: la visione in questione è la visione (o intuizione) intellettuale. Contro i più ingenui tra i detrattori dell'intuizionismo morale, ma con, ad esempio, i lettori di Platone e Aristotele, si noti che tale intuizione non ha a che fare con una misteriosa prestazione che fa istantaneamente raggiungere a chiunque una verità: un lavoro potenzialmente anche molto lungo e complesso di riflessione, articolazione, differenziazione e assimilazione, irriducibile ad un'inferenza (ad un sillogizzare) è ciò in cui si realizza l'intuire; esso richiede dunque capacità e *habitus* che si possono (e devono) coltivare e affinare col tempo e l'esercizio[23].

E) Come anticipato, le posizioni di Stevenson e di Hare sono accomunate (e differenziate da quella di Moore) anche dalla sottostante concezione dell'uomo che finisce col coincidere con quella esistenzialista: il soggetto è la

[22] Quando l'istanziazione di una proprietà in una sostanza è scientificamente affermata sulla base di un'inferenza, tale inferenza si basa da ultimo sull'attestazione non inferenziale dell'istanziazione di altre proprietà e sul complesso teorico che connette le proprietà attestate alle proprietà inferite. L'istanziazione di una proprietà è invece attestata non inferenzialmente in seguito all'esecuzione di procedure definite (come pesature, rilevamenti vari ecc.). Per Moore, queste due procedure non si possono applicare nel caso dei giudizi morali perché la proprietà "bontà" è una proprietà semplice, dunque non riducibile ad altre proprietà dall'attestazione dell'istanziazione delle quali si possa inferire la sua presenza; e, d'altronde, non è una proprietà semplice, ma naturale, come l'esser giallo, che possa essere attestata attraverso una percezione o una percezione irreggimentata in un esperimento. (Queste sono, *in nuce*, le tesi da cui consegue l'antinaturalismo di Moore e negare le quali, per lui, ammonta da ultimo al cadere nella *fallacia naturalistica*).

[23] La migliore esposizione della vera natura dell'intuizione chiamata in causa dall'intuizionismo, la si deve a Ross, per il quale un'intuizione morale è introdotta da clausole come questa: "attraverso la riflessione, risulta chiaro che": cfr. ROSS, *Il Giusto e il Bene*, pp. 19, 38, 42. Questo lavoro riflessivo e articolativo che non è un sillogizzare è per Platone la dialettica; sto sostenendo che l'intuizione o visione noetica non è un momento distinto e successivo al lavoro dialettico, ma è il nome speculativo di questo; l'intuire si realizza concretamente (per lo meno per l'essere umano) attraverso il distinguere e il congiungere che è la dialettica. Su questo punto, si veda anche: J. ANNAS, *An Introduction to Plato's Republic*, Oxford University Press, Oxford 1981. Su questo nodo, torno anche nell'articolo, di imminente pubblicazione nella rivista elettronica "Diapsalmata": *L'ordine del bene, l'ordine del giusto e l'opacità del soggetto pratico. Moore, Ross e Murdoch.*

libertà creatrice della sua volontà e non ha innanzi un mondo assiologicamente qualificato da attestare e su cui misurare la sua ricerca del bene e del giusto.

F) Infine, per Stevenson e per lo Hare di *The Language of Morals*, il compito propriamente filosofico del filosofo morale sembra ridursi alla sola elaborazione di una metaetica, mentre i *Principia Ethica*, dopo aver difeso la celebre tesi dell'indefinibilità della bontà e averne ricavato una critica alle teorie morali naturalistiche (ma non solo), si sviluppano in un'etica sostantiva che, per Moore, va intesa come esplorazione dell'ordine del bene, cioè del complesso articolato dei tipi di cose che partecipano della bontà.

Come si sia potuta produrre questa differenziazione tra Moore e questi suoi successori, che per Murdoch, ribadiamolo, è uno smarrimento e una banalizzazione delle verità intraviste da Moore, è illustrato dalla filosofa inglese in uno dei suoi primi saggi dedicati all'etica, quello significativamente intitolato *Etica e metafisica* (1957).

Congiungendo la tesi di Moore sull'indefinibilità del bene attraverso concetti naturali con una semantica verificazionista per cui hanno senso solo gli enunciati verificabili empiricamente, si arriva facilmente a negare la sensatezza ai giudizi morali: dire che sono privi di senso significa appunto dire che non hanno un valore di verità e questo può legittimamente indurre ad ipotizzare che essi non siano le *affermazioni* che sembrano, ma siano piuttosto appunto *espressioni di preferenze soggettive*, ossia espressioni di lodi[24]. A questo punto: "Si passò da 'Che cos'è la bontà?', rispetto alla quale ci si aspettava una risposta capace di rivelare una qualche struttura reale ed eternamente presente dell'universo, a: 'in cosa consiste l'attività che chiamiamo 'dare valore' (o 'lodare')?', con la quale si cerca di capire cosa accomuna persone di ogni età e appartenenti a società diverse nel momento in cui attribuiscono valore a qualcosa. L'espressione 'attribuire valore' è di per sé rappresentativa del cambiamento di atteggiamento. Il filosofo non deve più parlare del Bene come di qualcosa di reale o di trascendente, ma deve analizzare la familiare attività umana che consiste nell'attribuire valore alle cose"[25].

È ovvio che in tale quadro non fosse più possibile tenere unite in un'etica filosofica la ricerca del significato di "è bene" con l'indagine dell'ordine delle cose buone, cioè delle cose cui inerisce la bontà: la domanda su quali cose siano buone, risultava ormai "più adatta ad un moralista che non ad un filosofo"[26].

---

[24] Cfr. MURDOCH, *Esistenzialisti e mistici. Scritti di filosofia e letteratura*, pp. 89-90.
[25] *Ibi*, p. 89. Cfr. pure pp. 362-363: "L'ambito dei valori, che in precedenza era inscritto nei cieli e garantito da Dio, diventa ora di pertinenza della volontà umana. Non c'è alcuna realtà trascendente. Il bene è un'idea indefinibile e vuota, che può essere riempita dalla scelta umana. Il concetto morale sovrano è la libertà".
[26] *Ibi*, p. 89.

Altrettanto ovviamente, per i non-cognitivisti, "la metafora per mezzo della quale comprendere la moralità (…) non è quella della visione, ma quella del movimento. (…) Il bene deve essere pensato non come parte del mondo, ma come un'etichetta mobile affissa su di esso; perché solo in questo modo l'agente può essere raffigurato come libero e responsabile"[27]. Quest'ultima tesi sta particolarmente a cuore a Iris Murdoch; a suo parere, alla base dello sviluppo del non cognitivismo ci sono degli assunti dogmatici (come una teoria del significato verificazionista accettata in blocco e rigidamente applicata al dominio della morale) e dei presupposti taciti, il più importante tra essi è il clima morale dell'Inghilterra liberale, un clima in cui il non cognitivismo si adatta perfettamente e, dato il quale, il non cognitivismo, *prima facie* così para-dossale, diventa perfettamente naturale. Questo clima morale si esprime, secondo Iris Murdoch, nella massima "non puoi annettere moralità alla sostanza del mondo"[28]. Violare questa massima significa negare la propria e l'altrui libertà di creare valori; credere che vi sia una verità morale significa fare spazio ad un'autorità "inevitabilmente violenta" in quanto non a sua volta fondata sul libero gioco della volontà. Come è evidente e come d'altronde la Murdoch non manca di sottolineare, non si tratta di un argomentazione filosofica, ma di un'argomentazione morale, una che non ritrae l'alternativa come falsa, ma come qualcosa di "moralmente e socialmente pericoloso"[29]. Si tratta di una "propaganda del liberalismo" che incontra e trova un solidale alleato anche nell'esistenzialismo francese ("l'esistenzialismo costituisce l'esposizione più sistematica dell'etica liberale contemporanea"[30]): "L'argomento finale del difensore della visione corrente è che, qualsiasi insieme di concetti incarni la morale di un uomo, quest'uomo ha *scelto* questi concetti (…). Il liberale vuole continuamente portare l'attenzione sul punto di discontinuità tra l'agente che sceglie e il mondo. Per lui al centro c'è l'agente, solitario, responsabile e capace di esprimere le proprie valutazioni tramite una serie di atti e atteggiamenti"[31].

Al di là delle differenze tra questo e quel filosofo, si delinea dunque per la Murdoch una *concezione dominante* della moralità, potremmo dire: una metaetica diffusa che, tutt'altro dall'essere neutrale, esprime i valori morali e la concezione dell'uomo che stanno alla base delle società liberali.

Tale concezione metaetica, però, *non rende conto dei fenomeni*, ossia dei fenomeni connessi alla nostra esperienza della morale e per questo, *non* per una semplice differente opzione morale rispetto a quella liberale, va rigettata. Detto altrimenti: tra una metaetica centrata sulla *scelta* (secondo cui i valori,

[27] *Ibi*, p. 303.
[28] *Ibi*, p. 93.
[29] *Ibi*, p. 95.
[30] *Ibi*, p. 98.
[31] *Ibi*, p. 119.

da ultimo, sarebbero oggetto di scelta e la vita pratica consisterebbe essenzialmente solo di scelte) e una centrata sulla *visione* (secondo cui i valori e le norme giuste sarebbero oggetto di attestazione e pretesa di verità e un momento centrale della vita pratica consisterebbe nell'attenzione e nella conseguente miglior comprensione della situazione a cui rispondere), non vi sarebbe da *scegliere*, ma da *vedere* quale delle due è quella vera. Su questo punto, la stessa Murdoch, al tempo di *Etica e metafisica* e di *Visione e scelta in ambito morali* (1956) – da cui è tratta l'ultima citazione – non era ancora in chiaro e mi pare che Cora Diamond non lo sia tuttora, visto che ritiene che il punto della Murdoch, che lei accetta e fa suo, sia mostrare che una metaetica come quella centrata sulla scelta "non è per noi obbligatoria"[32]: qui, in realtà, non è qui una questione di obbligo (e dunque di scelta), ma una questione di verità.

Come Cora Diamond, anche Piergiorgio Donatelli, non riconosce il ruolo della verità nel passaggio dall'immagine liberale o esistenzialista della vita morale a quella realista difesa da Iris Murdoch[33]. Entrambi inscrivono dunque il lavoro murdochiano, all'interno della concezione postmoderna dell'attività critica, concezione che lavora sulla base dell'assunto per cui ogni discorso è compromesso e implicato con preferenze soggettive, pregiudizi culturali o dinamiche di potere e si tratta solo di far prendere, sempre di nuovo e in ogni concreta circostanza, coscienza di questa implicazione, contro la tendenza umana a dimenticarla. Questa concezione, però, ripresenta alla fine un'idea astratta del movimento di un soggetto da un'immagine all'altra della vita morale: questo movimento non può che essere una scelta tra una compromissione e un'altra. Per uscire realmente da tale astrazione, occorre riconoscere all'idea di verità il suo ruolo. Che cosa fa obiezione, nella prospettiva di Diamond o di Donatelli, a tale riconoscimento? Probabilmente, l'idea che il commisurarsi sul vero richieda al soggetto una sorta di indifferenza nei confronti della questione in gioco, l'idea, insomma, che attestare il vero su qualcosa presupponga una neutralizzazione o una disattivazione di ogni coinvolgimento con quel qualcosa. Ora, questa rappresentazione del rapporto alla verità non è affatto dipendente o derivabile dal concetto di verità, bensì piuttosto da quello di *oggettività* (concetto solitamente definito in opposizione a quello di soggettività): la nozione di oggettività, tuttavia, non si identifica a quella di verità, ma, al massimo, è la nozione che la filosofia moderna ha elaborato affinché ereditasse il ruolo che aveva la nozione di verità, essendo però compatibile con una costellazione dualistica di fondo (cioè tale da presentare come sensato, se non ragionevole, il dubbio sull'accessibilità della verità dell'essere

[32] DIAMOND, *Fatti e valori*; cit. p. 160.
[33] Cfr. DONATELLI, *Iris Murdoch: concetti e perfezionismo morale*; cit. pp. 108-109.

al pensiero)[34]. Ebbene, tutto questo impianto metafisico non può essere dato per scontato nell'accostare una filosofa originale e che tentava di pensare fuori dagli schemi ricevuti, come Iris Murdoch. La verità, per lei, come per Platone, non esclude il coinvolgimento di chi l'attesta e anzi, in rapporto a determinati ambiti, lo richiede: la vita morale è appunto uno degli ambiti la cui verità non si può cogliere senza coinvolgimento. Così, scoprire l'intreccio tra l'antropologia sottesa tanto all'emotivismo quanto all'esistenzialismo e la pratica liberale della vita di relazione non ha solo o soprattutto la portata di uno "smascheramento", bensì, piuttosto, quello di una rivelazione intorno a ciò che si è, al proprio tornaconto pratico nell'adesione a quell'antropologia, intorno al tipo di vita e di progettualità che questa cornice teorica consente o facilita. Non solo, scoprire che vi sono esperienze a cui questa cornice non sa dare parola o che è possibile una mediazione migliore (più adeguata, più comprensiva, insomma più *vera*) delle esperienze cui quella cornice riesce pure, in qualche modo, a far fronte, significa assistere all'apparire finalmente praticabili di progetti di vita e modi di esistere o rapportarsi agli altri o alla natura, che prima erano irrapresentabili (cioè per articolare e pensare ai quali, prima, non si avevano le parole). Ebbene, una scoperta di questo tipo è una scoperta di verità, ma una che non lascia indifferente la libertà: come vedremo alla fine di questo scritto, una migliore comprensione del nostro modo di commisurarci alla verità dell'esperienza morale (un'esperienza cui non è possibile accedere senza fare riferimento all'idea del bene) porta con sé anche una migliore comprensione di che cosa è la libertà. Scrive in proposito la Murdoch: "Posso solo scegliere all'interno del mondo che *vedo*, nel senso morale di "vedere", che implica che la visione chiara è il risultato dell'immaginazione morale e dello sforzo morale. (…) se si considera il lavoro di attenzione, il suo prodursi incessantemente (…) non si sarà poi sorpresi di constatare che, nei momenti cruciali della scelta, la maggior parte dell'operazione della scelta è già stata assolta. Questo non implica che non siamo liberi, certamente no. Ma implica che l'esercizio della libertà è un compito che viene svolto a piccoli passi e continuamente, non un grandioso saltare qua e là, senza nessun ostacolo, nei momenti importanti"[35].

Nell'oltrepassamento della cornice metaetica e antropologica sottesa tanto all'emotivismo, quanto al prescrittivismo e all'esistenzialismo e, soprattutto, all'individualismo liberale, il riferimento alla verità dell'esperienza non si può saltare. È la verità, infatti, che non conferma l'immagine esistenzialista, come chiarisce Iris Murdoc nel secondo capitolo (1969) de *La sovranità del Bene*:

---

[34] Acute osservazioni in proposito ed ulteriori riferimenti bibliografici si trovano sotto la voce *Oggettività, intersoggettività, verità, realismo scientifico*, curata da Evandro Agazzi per V. MELCHIORRE et. al. (a cura di), *Enciclopedia filosofica. Fondazione Centro Studi Filosofici di Gallarate*, Vol. 8, Bompiani, Milano 2006, pp. 8049-8062

[35] MURDOCH, *Esistenzialisti e mistici. Scritti di filosofia e letteratura*, p. 329.

"La concezione esistenzialista della scelta, che sia surrealista o razionale, appare irreale, iperottimistica e romantica perché ignora quello che almeno sembra essere una sorta di *sfondo* dotato di una vita propria; ed è sicuramente nel tessuto di quella vita che si trovano i segreti del Bene e del Male. Qui né le interessanti idee di libertà, sincerità e ordini della volontà, né il concetto semplice e salutare di un discernimento razionale del dovere, sembrano abbastanza complessi da spiegare quello che siamo realmente"[36].

In ordine all'esplorazione e all'articolazione in parole di quello che siamo e della complessa esperienza morale in cui siamo immersi è leggibile l'intera opera di Iris Murdoch, non solo quella filosofica. Qui ci concentreremo su un solo punto, che però è decisivo: come la Murdoch ha tentato di recuperare e approfondire la verità cui Moore si è avvicinato "più di quanto non immaginasse" e che, per Murdoch, è la verità colta per primo da Platone attraverso la sua nozione dell'Idea del Bene.

2. *L'ordine del bene e l'autorità del vero.*

Della concezione del bene sviluppata da Iris Murdoch, in questo e nei tre prossimi paragrafi evidenzierò tre tratti che sono tutti in qualche modo impliciti nell'idea di *sovranità*, l'idea attraverso cui Murdoch tenta di rivelare l'unità delle sue osservazioni e delucidazioni su quel tema.

A) L'*indisponibilità* del bene alle presunzioni e agli eccessi volontaristici, che si manifesta nel fatto che il suo molteplice essere esemplificato in cose è parte della *verità* dell'essere[37]: l'ordine del bene appartiene insomma all'essere, per cui le sue differenze e relazioni interne, cioè la sua configurazione è piuttosto qualcosa che si *trova* (sebbene nei modi suoi propri), che qualcosa che si produce o inventa[38]; il concetto di bontà (il predicato "esser bene") è un

[36] *Ibi*, p. 342.
[37] Cfr. *ibi*, p. 346, dove si parla (del Bello) come "inaccessibile" alla volontà di possesso e distruzione
[38] Se i giudizi che attribuiscono o negano la bontà a qualche tipo di cosa sono giudizi che hanno un valore di verità, allora l'essere accoglie in sé anche ciò che può renderli veri (o meglio, ciò che li rende veri quando sono veri). Questa tesi può essere posta prima di indagare quale sia l'effettivo modo d'essere dei *truth makers* dei giudizi morali (se ad esempio sia quello dei fatti naturali, oppure un altro); anzi, quella tesi deve essere posta affinché risulti poi intellegibile la domanda sul concreto modo d'essere di quei *truth makers*, cioè la domanda sull'ontologia di quella dimensione della realtà che è la dimensione assiologia. Sta invece alla stessa altezza della tesi ora richiamata (entrambe infatti sono diretta conseguenza dell'applicazione della nozione di verità), quest'altra: se vi sono verità morali (i *truth makers* dei giudizi morali), allora esse vanno scoperte, non inventate. La posizione di questa seconda tesi precede (e rende intellegibile) la successiva domanda su quali siano le procedure attraverso cui possono essere scoperte le verità morali: se, ad

concetto *cognitivo-rivelativo*, non la marca di un'attribuzione soggettivistica di valore. Non è uno strumento attraverso cui la volontà può (tentare di) creare dei punti di permanenza.

B) Il potere che l'idea del bene ha di *unificare* la realtà, cioè il fatto che il bene sa dare allo sguardo che è attratto dal suo *magnetismo* e perciò ad esso si rivolge facendone il suo fuoco, un accesso all'intera realtà[39].

C) L'*inesauribilità* dell'idea del bene, che è la condizione grazie a cui, attraverso tale idea, è possibile operare lo *sfondamento* di un confine angusto che fa girare a vuoto il pensiero e l'agire[40].

Quanto all'indisponibilità dell'esser bene, essa significa che l'esser buono di un qualcosa non è un che di deciso, istituito o creato dal soggetto, ma qualcosa su cui la libertà del soggetto si misura: una verità. Non solo esistono delle verità morali, a proposito di ciò che è buono e di ciò che è giusto, ma la moralità e la vita buona sono i luoghi *esemplari* dell'apertura verso la verità di ciò che è altro, di ciò che è irriducibile alle proprie fantasie e ansie. Non solo esistono verità etiche cui prestare attenzione al fine di comprenderle e farle proprie, ma lo stesso esercizio di tale *attenzione* e *comprensione* è la massima espressione della vita buona e giusta, infatti, continua Iris Murdoch, guardando il mondo liberi dai propri fantasmi possiamo riconoscere la *normatività che è nelle cose stesse*[41].

Un atteggiamento seduttivo in cui l'altro o l'altra sia solo occasione per la soddisfazione di un proprio desiderio vìola norme che informano il rapporto stesso che nel frattempo si è instaurato con quest'altro o quest'altra, norme del tutto evidenti ad uno sguardo che non sia servo di una di quelle immagini di noi stessi che tendiamo a rendere feticci della nostra identità. Lo stesso vale, ed è ancor più semplice vederlo, nel caso in cui si incontri qualcuno in difficoltà: che sia giusto aiutarlo è un vincolo che appartiene alla cosa stessa. Si leggano le due seguenti citazioni, tratte, rispettivamente, dal saggio *Su "Dio" e il "bene"* (*On "God" and "Good"* – 1969) e dal saggio *La sovranità del Bene sugli altri concetti* (*The Sovereignty of Good over Other Concepts* – 1967).

"Se si considera il realismo [inteso come "capacità di percepire la realtà"], sia dell'artista, sia dell'agente, un risultato morale, è chiaro che bisogna

---

esempio, le verità morali non hanno il modo d'essere dei fatti naturali, allora la loro ricerca non avrà la forma delle procedure adatte a scoprire le verità sui fatti naturali.

[39] Cfr. *ibi*, p. 358.

[40] Cfr. *Ibi*, p. 348.

[41] L'importante ruolo che la Murdoch attribuisce all'*attenzione* (un atteggiamento cui grande attenzione ha dedicato pure Simone Weil) consegue dalla sua concezione del soggetto umano come un soggetto che deve compiere un lavoro su di sé (in particolare di disattivazione delle fantasie in cui ha la tendenza a chiudersi) per accedere alla verità delle situazioni e circostanze in cui si gioca la sua vita: intorno a tale questione emerge uno dei più significativi elementi di differenza tra l'antropologia di Moore e quella di Murdoch; mi ci sono soffermato nell'articolo citato sopra nella nota 23.

formulare un'ulteriore ipotesi nell'ambito morale: la vera visione determina una giusta condotta. (…) credo che tale affermazione possa fondarsi sull'esperienza. Più si è consapevoli della distinzione e della differenza degli altri, e più si riesce a capire che un'altra persona ha bisogni e desideri proprio altrettanto impellenti dei nostri, e più è difficile che si tratti un'altra persona come una cosa"[42].

"Per esempio, un bambino disabile deve essere tenuto a casa o messo in un istituto? Ci si deve occupare di un parente anziano che inizia a diventare problematico o gli si deve chiedere di andarsene? Un matrimonio infelice deve essere portato avanti per amore dei figli? È lecito abbandonare la propria famiglia per dedicarsi alla politica? O per esercitare la propria arte? L'amore che ci permette di dare la risposta giusta è un esercizio di giustizia, realismo e di *osservazione* reale. La difficoltà sta nel prestare attenzione alla situazione reale e nell'evitare di tornare furtivamente all'io con le consolazioni: dell'autocommiserazione, del risentimento, della fantasia e della disperazione. Il rifiuto di prestare attenzione può perfino produrre un fittizio senso di libertà: tanto varrebbe fare testa o croce. Ovviamente la virtù è una buona abitudine e un'azione doverosa. Ma negli esseri umani questa abitudine e questa azione devono fondarsi su una giusta visione e una buona qualità della coscienza. Arrivare a vedere il mondo così com'è, è un duro *compito*"[43].

Ad integrazioe di questi due passi se ne può leggere un terzo di Stanley Cavell: "Stavo dicendo che soltanto io potrei raggiungere la vita (interna) di un altro. La mia condizione non è esattamente quella di dover *mettere* là la vita di un altro; né esattamente quella di doverla *lasciare* dov'è. Io *do* (devo dare) *una risposta* ad essa, o rifiuto di darla. Essa mi chiama a darla; mi chiama allo scoperto. Devo riconoscerla. Sono destinato ad essa come lo sono al mio stesso corpo; è altrettanto naturale per me. Nella vita quotidiana, le vite degli altri non sono né qui né là; gli altri oscillano tra la loro inespressività e la mia inadeguatezza nel dar loro una risposta. Il problema non è la sincerità. O piuttosto, la sincerità non è nulla (…) senza il desiderio o il coraggio dell'esattezza"[44].

Cavell chiama qui "coraggio dell'esattezza", ciò che ti fa riconoscere che nel dato vi sono vincoli e chiamate: è qualcosa di davvero simile a ciò che Iris Murdoch chiama "prestare attenzione" e che è ciò grazie a cui puoi giungere a riconoscere la risposta giusta a ciò che ti si è fatto incontro, cioè la risposta che partecipa del giusto in quanto è quella che ha giustezza, cioè che è giusta-appropriata alla realtà che hai incontrato[45].

---

[42] MURDOCH, *Esistenzialisti e mistici. Scritti di filosofia e letteratura*, p. 351.
[43] *Ibi*, pp. 370-371
[44] S. CAVELL, *La riscoperta dell'ordinario. La filosofia, lo scetticismo, il tragico* (1979), tr. it. di B. Agnese, Carocci, Roma 2001, pp. 124-125.
[45] Cfr. MURDOCH, *Esistenzialisti e mistici. Scritti di filosofia e letteratura*, p. 368. In questa stessa pagina, si dice di quel fenomeno del tutto centrale della vita che è la morte (degli

Nel citare questi testi, non intendo nascondere ciò che hanno di sfuggente o di poco convincente, cioè l'idea che nel cogliere il giusto tutta la difficoltà stia nel mettere a tacere le proprie ansie e che, fatto questo, tutto il resto venga da sé[46]. In effetti, esiste senz'altro un intreccio stretto e un'ampia sovrapposizione tra, da una parte, il lavoro su di sé volto a interrompere l'eterno ritorno sul proprio sintomo, ossia a disattivare o a modificare un poco la ripetuta attivazione dello stesso circuito libidico, della stessa dinamica di godimento, e, dall'altra parte, la visione lucida della realtà, sia essa la realtà concreta della situazione che si è fatta innanzi, oppure sia la realtà dei rapporti tra una situazione di questo tipo e l'ordine del bene. Ciò nonostante, questo stretto intreccio potrebbe non essere un'identità: in particolare, non può essere un'identità, se si ammette la possibilità che una persona umile, attenta e misericordiosa, avente cioè quelle che Iris Murdoch ritiene le tre massime virtù[47], si trovi comunque talvolta nell'imbarazzo quanto al sapere che cosa debba fare, quale sia la risposta giusta alla situazione in cui si trova; se un tale caso è possibile, allora questa persona, pur non avendo come primo problema i fantasmi dell'io, può ancora avere da compiere il lavoro di esplorazione della trama della situazione con i suoi rapporti con l'ordine del bene.

C'è un altro punto da considerare a proposito del fatto che l'ordine del bene è parte dell'essere e dunque partecipa dell'autorità di ciò che è vero ed è indisponibile all'arbitrio della volontà: si tratta del fatto che la bontà non è una proprietà inerte da un punto di vista motivazionale. Quelle specifiche verità che riguardano ciò che partecipa del bene hanno un singolare rapporto con la questione della motivazione. Se l'esser bene, come anche l'esser giusto, ineriscono alle cose, come anche vi ineriscono altre proprietà, quali l'esser giallo o l'esser aureo, ciò non significa che non vi siano essenziali differenze tra le prime e queste altre proprietà. Una tra le più significative differenze è

---

altri e, come possibilità, della propria): "L'unica cosa che possiede una reale importanza è la capacità di vederla chiaramente e di rispondervi nel modo giusto, comprendendo che essa è inseparabile dalla virtù". Quanto alla valorizzazione del significato di *giusto* come "ciò che ha giustezza (*rectitudo*)", un significato che rivela un luogo di articolazione tra la giustizia e la verità (che è la caratteristica di quei pensieri che sono giusti con ciò di cui trattano, che lo rivelano così com'è), essa costituisce la tesi centrale del breve dialogo di Anselmo d'Aosta, *De Veritate*: cfr. ANSELMO D'AOSTA, *Opere filosofiche*, Laterza, Bari 1969 (ristampato nel 2009), pp. 157-186. Il valore di questa tesi per una teoria della verità (non però anche per una teoria della giustizia), l'ho esplorato nel capitolo III del volume già citato nella nota 21.

[46] Una certa ambiguità nella concezione murdochiana della "risposta giusta" che si manifesta all'attenzione è sottolineata pure da P. BOWDEN, *Ethical Attention: Accumulating Understandings*, "European Journal of Philosophy", 6 (1998), pp. 59-77; cit. p. 66.

[47] A parte i riferimenti a proposito del concetto di attenzione, già forniti, per la virtù dell'umiltà e per la virtù dell'amore-misericordia, si veda: MURDOCH, *Esistenzialisti e mistici. Scritti di filosofia e letteratura*, pp. 374,380 (umiltà), 336,351,357 (amore-misericordia).

che non è possibile giudicare che una cosa è buona o un'azione giusta in un atteggiamento di indifferenza, come invece si può giudicare che una scatola è gialla.

Esiste un ampio dibattito sul rapporto tra i giudizi morali e la motivazione: una delle ragioni che hanno reso gli emotivisti insoddisfatti del cognitivismo di Moore era data dal fatto che, intendendo i giudizi morali come attestazioni di verità, Moore sembrava impossibilitato a spiegare il nesso che sembra interno tra giudizio morale e motivazione. Sostenere invece che i giudizi morali esprimono desideri e *pro-attitude* risolveva interamente l'aporia giacché è chiaro che un desiderio è internamente motivante. Il problema di questa soluzione è quello già evidenziato: essa perde qualcosa che sembra altrettanto interno e cioè il nesso tra giudizio morale e pretesa di verità.

Senza entrare nei dettagli di questo dibattito su cui Murdoch non è intervenuta, vorrei solo osservare che un realista morale, cioè chi sostiene che un giudizio morale avanza una pretesa di verità che riguarda l'inerenza di una proprietà morale a ciò cui il giudizio si riferisce, non è obbligato a sostenere che, però, in un giudizio morale si fa anche un'*altra* cosa, cioè si esprime un impegno normativo e che è questo impegno a spiegare la motivazione: questa soluzione suona *ad hoc* e soprattutto non spiega come sia possibile che un unico giudizio sia un fare due cose, cioè esprimere una credenza ed esprimere un impegno[48]. In realtà, un giudizio morale, formalmente, è un giudizio come tutti gli altri: è l'espressione di un impegno di verità, di una pretesa di verità – la teoria per cui il giudizio sarebbe l'espressione di una credenza va intesa così e non nel senso che il giudizio sarebbe l'attestazione della presenza in sé di una credenza[49]. La sua specificità si colloca là dove ci si deve aspettare di trovarla, cioè nel suo contenuto, più esattamente nella natura del predicato morale: se ciò che pretendo sia vero è l'inerenza ad un certo tipo di azione (o ad un certo tipo di risposta ad una situazione di un certo tipo) della bontà o della giustizia, allora ho immediatamente una ragione per compiere quell'azione (o realizzare quella risposta, se la situazione in cui mi trovo è del tipo appropriato).

Consideriamo un esempio. Credere che un'azione con le caratteristiche XY sia la risposta ad una situazione con le caratteristiche WZ, che è *giusta* significa impegnarsi sul fatto che quella sia la risposta che *si deve realizzare*: se credo che sia giusto fare l'azione XY, allora credo di dover fare l'azione XY; ho una ragione per fare l'azione XY e anzi, data la posizione del giusto nell'ordine del bene, ho una ragione soverchiante qualunque altra che non faccia a sua volta riferimento al giusto; a questo punto, non mi occorre alcuna ulteriore motivazione per compiere l'azione che ritengo sia quella che devo

[48] Cfr. M. PLATTS, *La réalité morale* (1997), in R. Ogien, *Le réalisme morale*, Presses Universitaires de France, Paris 1999, pp. 503-533; cit. p. 525.
[49] Questa tesi l'ho ampiamente difesa nel capitolo IV del volume già citato nella nota 21.

assolutamente (per via del suo carattere soverchiante) fare; se mi occorresse un altro motivo, dovrebbe avere senso questa domanda, che invece, considerata da vicino, rivela di autodisfarsi: "devo fare l'azione XY, ma ho un motivo per farla?"[50]. (Ho sostenuto che affermare, di una certa risposta ad un tipo di situazione, che è giusta comporta l'essere motivati a realizzare quella risposta. Questa tesi è ovviamente compatibile col riconoscere che può capitare che non si realizzi davvero l'azione che si è motivati a compiere: questo caso è connesso al possibile accadimento di una di quelle forme di partizione della mente per cui quella motivazione si isola funzionalmente e un desiderio indipendente si dirige verso un'altra azione – è il caso dell'akratico).

Naturalmente, questo esempio, poiché fa riferimento a quelle singolari cose buone che sono le cose giuste[51], è un esempio che non si lascia generalizzare senza introdurre nel discorso svariate complicazioni. Possiamo qui limitarci alle seguenti annotazioni strategiche: (a) è possibile avere una ragione (non importa se semplice o complessa) per perseguire una certa cosa (ad esempio, per compiere una certa azione) e tuttavia non essere motivati a perseguirla;

---

[50] Stiamo considerando l'ipotesi in cui un soggetto crede di un certo tipo di azione che, in un determinato tipo di circostanze, sia quella giusta da compiere, cioè l'ipotesi in cui un soggetto crede che sia giusta la norma che impone di compiere un'azione di quel tipo, in circostanze di quel tipo. Non stiamo considerando l'ipotesi in cui uno crede, di una certa norma, che essa è considerata giusta nella sua società o nella sua religione o dai suoi amici: nell'ipotesi che consideriamo, il soggetto applica il concetto di giustizia, non il predicato "è considerato giusto da K" (con K sostituibile nei modi indicati o in altri). Se un soggetto giudica giusta una norma, la colloca tra le norme che ritiene valide anche per sé. Ora, riconoscere-accettare una norma che impone di fare X è appunto credere di dover fare X: ebbene, se credo di dover fare X, ho un motivo (e, se credo di dover fare X perché è giusto, un motivo soverchiante qualunque possibile altro) per farlo; se credo di dover fare X, non posso anche chiedermi se farlo o no; posso certamente chiedermi se sia davvero ciò che devo, ma se sono sicuro di dovere, non posso poi avere ancora bisogno di una motivazione. Se eseguo la domanda: "devo fare X, ma ho un motivo per farlo?" e dunque mi impegno sulla sua sensatezza, allora non posso non impegnarmi anche sulla *sensatezza* (≠ verità) del rispondere: "devo fare X, ma non ho un motivo per farlo", ma questo presunto asserto si risolve in una di quelle specifiche autocontraddizioni di cui l'esempio paradigmatico è l'asserzione "p, ma non credo che p" (quella che sta al centro del cosiddetto "paradosso di Moore"). Se non sono motivato da un dovere (il che non significa: "se non accade che rispetti il dovere da cui sono motivato"), allora non lo sto effettivamente riconoscendo come mio, non sto effettivamente attribuendo ad esso l'esser giusto, ma, ad esempio, sto impiegando il predicato "è giusto" virgolettandolo, cioè non per dire di qualcosa *che è giusto*, ma piuttosto *che è considerato giusto da qualcuno ecc.* (Sul "paradosso di Moore" e su alcune delle nozioni che fanno da sfondo a quanto qui affermato, mi sono soffermato con dettaglio nel capitolo IV del volume citato nella nota 21).

[51] Si noti che mentre per Moore, l'ordine del giusto è inglobato nell'ordine del bene, lo stesso non vale per Ross: per ragioni differenti da quelle addotte da Moore, vale invece per la Murdoch; qui assumo la sua posizione in proposito, ma l'ho difesa nel saggio citato nella nota 23.

(b) decidersi per il perseguimento di quella cosa, cioè assumere quella ragione come la propria motivazione, non è un atto arbitrario, ma si appoggia a ragioni – può appoggiarsi a quella stessa ragione già in campo o integrarla con altre[52]; (c) tra le ragioni vagliabili all'interno di una deliberazione che termina in una decisione, ce ne sono dei tipi più diversi; (d) giudicare che una certa cosa (una possibile azione, un *habitus*, una pratica ecc.) è buona comporta porsi innanzi una ragione per perseguire quella cosa (ad esempio, per eseguire l'azione, per tentare di acquisire quell'*habitus* o per partecipare a quella pratica); (e) giudicare che la bontà che inerisce a qualcosa è la giustizia comporta porsi innanzi una ragione per agire soverchiante tutte le altre (ammesso che nessuna delle altre faccia parimenti riferimento alla giustizia, nel qual caso si configura un potenziale dilemma: vi torneremo più avanti); (f) le ragioni per agire che fanno riferimento alla giustizia e il cui carattere soverchiante le rende capaci di dirimere la deliberazione sono o quelle che fanno riferimento al fatto che l'esecuzione della tal azione sarebbe un atto dovuto in quanto giusto, o quelle che fanno riferimento al fatto che l'esecuzione della tal azione sarebbe un atto vietato in quanto ingiusto; (g) è però possibile che un'azione, dal punto di vista della giustizia, non sia né dovuta, né vietata: in questo caso, quando le ragioni *morali* in senso stretto, non consentono di dirimere la deliberazione, com'è che si procede? Esiste una scala o una gradazione definita applicando la quale determinare la differente forza delle varie ragioni per agire? Rispondere negativamente a quest'ultimo interrogativo, come i fenomeni esperienziali sembrano obbligare a fare, non richiede di negare che esista un'unica misura che consente il confronto e il vagliare insieme ragioni che appartengono a generi diversi, una misura che faccia come da unico fuoco all'esame di queste ragioni di generi diversi. Tale misura che, proprio in quanto non impone di trattare le varie considerazioni come fossero di un unico genere, non fonda una scala o una gradazione, è al di sopra dei generi, li mette in prospettiva come la posta che è in gioco in ciascuno di essi. Tale misura è il bene, che dunque davvero non è una norma o una super-meta-norma. È il bene in quanto promette di comprendere in sé anche ciò che per ciascuno e ciascuna è il suo bene. (Detto altrimenti: quando delibero se assumere come mia motivazione quella ragione per agire data dal giudicare buona questa tal possibile azione, posso vagliare le più diverse considerazioni in quanto le investo tutte con la domanda su che cosa, qui, sia *davvero* bene per me – dove la nozione di ciò che è *conveniens* e bene per me non coincide – anche se può capitare che sia di fatto sostituita – con la

[52] Si noti: non sostengo che non vi siano azioni che non seguono un'esplicita decisione e che possono dunque non provenire da una considerazione di ragioni (ma, ad esempio essere frutto di abitudini); sostengo che una decisione, in quanto atto esplicito, non può non appoggiarsi a considerazioni che fungono da ragioni per agire.

nozione di ciò che mi sembra conveniente a quell'immagine riduttiva di ciò che sono e che è il "caro io").

Come è chiaro, siamo qui giunti in prossimità della seconda caratteristica del bene in quanto sovrano, cioè la sua capacità di dare unità: di questa caratteristica, abbiamo incontrato un lato. Prima di approfondirla, però, dobbiamo esaminare un altro aspetto del nesso tra bene e verità, forse quello per pensare il quale il lavoro della Murdoch è stato con più attenzione considerato.

3. *Al di là della dicotomia tra fatti e valori.*

Come abbiamo visto, la storia degli effetti della critica di Moore alla fallacia naturalistica, cioè alla riduzione della bontà a proprietà naturali, si è dapprima diretta lontano da Moore: gli espressivisti e i neopositivisti hanno riconosciuto che la bontà non è una proprietà naturale, ma avendo negato che esistano proprietà diverse da quelle naturali, hanno reso la bontà qualcosa che non fa parte del mondo. I valori dipendono dal soggetto, non da come il mondo è. Ebbene, come è noto, il nome di Iris Murdoch è legato a doppio filo alla storia recente della critica di questa dicotomia tra fatti e valori: ad esempio, Hilary Putnam, uno dei protagonisti di questa vicenda, non manca mai di riconoscere il suo debito e la sua gratitudine verso Iris Murdoch ed in particolare verso il suo libro del 1970, *La sovranità del Bene*[53].

Ora, la via principale seguita da Iris Murdoch per oltrepassare questa dicotomia facendola apparire in tutta la sua artificiosità, è sempre consistita, dai suoi primi saggi di etica fino al suo ultimo libro *Metaphysic as a Guide to Morals*, dove si trova articolata con il maggiore respiro, nel mettere in questione la focalizzazione esclusiva della filosofia morale su predicati astratti e "sottili" (*thin*, secondo l'espressione usata *in seguito* da Bernard Williams[54]) come "è buono", "è cattivo", "è giusto ", "è sbagliato": se infatti riconosciamo di disporre di una vasta famiglia di termini morali più specifici (o "spessi", *thick*), come "è coraggioso", "è impudente", "è seducente, ma

[53] Ecco alcune delle opere in cui Putnam tratta della dicotomia tra fatti e valori e nel tentare di superarla rinvia al libro di Iris Murdoch come ad un testo decisivo per lui ed in sé: H. PUTNAM, *Etica senza ontologia* (2004), tr. it. di E. Carly, Bruno Mondadori, Milano 2005, pp. 112-115; H. PUTNAM, *Fatto/Valore: fine di una dicotomia* (2002), tr. it. di G. Pellegrino, Fazi Editore, Roma 2004; H. PUTNAM, *Ragione, verità e storia* (1980), tr. it. di A.N. Radicati Di Brozolo, Il Saggiatore, Milano 1994, pp. 139-162, 217-232; H. PUTNAM, *Realismo dal volto umano* (1990), tr. it. di E. Sacchi, Il Mulino, Bologna 1995, pp. 279-337; H. PUTNAM, *Rinnovare la filosofia* (1992), tr. it. di S. Marconi, Garzanti, Milano 1998, pp. 81-106.

[54] Cfr. B. WILLIAMS, *L'etica e i limiti della filosofia* (1985), tr. it. di R. Rini, Laterza, Roma-Bari 1987, pp. 161-188 (cap. VIII). Williams riconosce il suo debito con Iris Murdoch nelle pagine 170-172 (in particolare, la nota 8).

ingannevole", "è imbarazzante, ma tutto sommato leggero", "è generoso" ecc. allora riconosciamo facilmente come sia una mera astrazione il tentativo di districare la dimensione fattuale da quella assiologico-normativa[55].

Prestando attenzione a questa ricchezza concettuale diventa molto più spontaneo riconoscere il peso che nella vita morale ha l'attenzione verso la configurazione di una situazione o l'ispezione della stessa e dunque, in generale, il commisurarsi sulla verità: "I concetti di valore sono qui palesemente legati al mondo; si tendono, per così dire, tra la mente alla ricerca della verità e il mondo, e non vagano da soli come semplici accessori della volontà personale. L'autorità della morale è l'autorità della verità, cioè della realtà. È possibile cogliere l'ampiezza e l'estensione di questi concetti mentre l'attenzione paziente trasforma senza tregua la precisione in giusto discernimento"[56].

Su questa citazione si sarebbe potuta chiudere la trattazione della indisponibilità-autorità del bene, ma è importante non sottovalutare il significato dello spostamento d'attenzione sui concetti specifici o "spessi", soprattutto per capire in che senso venga poi affermata la *sovranità* del concetto di bene.

I concetti spessi sono concetti che veicolano molte informazioni sulla forma di una situazione e però trattano anche delle sue qualità assiologico normative. Approssimativamente, si potrebbe esprimere questo fatto dicendo che in essi è forte la componente descrittiva e non si riducono alla componente normativo-assiologica, tuttavia, questa formulazione è la grande tentazione cui occorre non cedere, giacché il riconoscimento dei concetti morali spessi ha proprio l'effetto di mostrare i limiti di ogni tentativo di separare quelle due dimensioni dei giudizi morali. Ma, si chieda, perché non si dovrebbe poter distinguere con la ragione ciò che si ammette non presentarsi separato nella realtà? È esattamente questa domanda quella che ci obbliga ad andare più a fondo. E ci obbliga anche a concepire in maniera più complessa l'accesso all'ordine del bene e ai modi in cui la bontà si fa partecipare o si fa presente, secondo varie intensità, nelle molteplici cose buone, dai principi più generali, fino alle azioni più singolari.

Secondo Iris Murdoch i concetti morali specifici/spessi non sono concetti accessori, di cui potremmo fare a meno. Questa tesi va presa nel senso più radicale: non afferma solo che quei concetti sono davvero molto molto utili, per cui se ce ne privassimo renderemmo enormemente più lungo e complesso ciò che ora possiamo fare grazie ad essi; afferma che *senza di essi* gli esseri umani non sarebbero in contatto con l'ordine del bene, cioè *non si realizzerebbe il loro accesso a questo ordine*, non si darebbe alcun tipo di conoscenza di

[55] Cfr. MURDOCH, *Esistenzialisti e mistici. Scritti di filosofia e letteratura*, pp. 100, 307, 344. Cfr. anche: MURDOCH, *Metaphysics as a Guide to Morals*, pp. 25-57, 504-512.
[56] MURDOCH, *Esistenzialisti e mistici. Scritti di filosofia e letteratura*, p. 370.

questo ordine. Il complesso variegato dei concetti spessi è condizione di accesso all'ordine del bene, perlomeno per gli uomini e perlomeno per gli uomini nella condizione storica, quella di cui abbiamo esperienza. In *questo senso*, i concetti spessi hanno priorità sui concetti di bene (e di male) e di giusto (e di sbagliato): tale priorità, lo ripeto, è quella per cui la *padronanza* dei concetti spessi è condizione necessaria della *padronanza* degli altri.

Questa tesi, di cui John McDowell ha dato un ampio sviluppo ed approfondimento[57] –approfondimento e sviluppo a cui però non sto qui rinviando come ad uno che non sia da rivedere in rapporto al trattamento di nodi essenziali della questione – non la posso ora esaminare, mi limito invece ad indicare altre due tesi ad essa strettamente legate, una di esse ne è anzi il fondamento.

La prima delle due tesi connette la priorità dei concetti etici spessi alla struttura dell'apprendimento e della formazione morale: la formazione morale iniziale, quella su cui ogni altro sviluppo cresce, non può essere intesa come l'insegnamento esplicito di regole, ma piuttosto come un addestramento o "abituazione pratica" che renda l'educando partecipe e familiare a quello sfondo normativo che vive nella configurazione delle pratiche e delle consuetudini tramandate e che è condizione per comprendere e seguire le regole esplicite (come le regole della matematica). A parte questa argomentazione, che è chiaramente una ripresa delle osservazioni di Wittgenstein sul seguire una regola, per il resto questa tesi non è altro che un'esplicitazione di ciò che Aristotele mostra nel secondo libro dell'*Etica Nicomachea*, quando spiega come la formazione degli abiti e delle disposizioni pratiche (quelle che sono virtù quando sono buone) accada a partire dalla ripetizione delle azioni in rapporto a situazioni standardizzate: impariamo che cosa è il coraggio imparando la reazione dell'uomo coraggioso ad alcuni tipi di situazioni, poi, in seguito, possiamo estendere il significato di quel concetto quando, trovandoci in una situazione molto differente da quelle presentateci durante la formazione, riconosciamo nella sua forma un'*analogia significativa* con la forma di quelle; stiamo insomma scoprendo che *coraggio* è anche fare la tal azione in una situazione come quella presente che pure non è dello stesso tipo di quelle già note (o di uno dei tipi di quelle già note)[58]. Non è che ci è stata insegnata la regola applicando la quale si trovano tutti i tipi o eidos di azioni coraggiose: abbiamo familiarizzato con delle forme, dei *frames* di situazioni e abbiamo imparato a rispondere ad essi, inoltre abbiamo imparato a riconoscere analogie tra *frames* e dunque siamo pronti a trovare le

[57] Cfr. J. MCDOWELL, *Mind, Value an Reality*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1998.

[58] Cfr. N. SHERMAN, *The fabric of character. Aristotle's theory of virtue*, Clarendon Press, Oxford 1991.

risposte alle nuove situazioni[59]. Tali risposte non sono né indipendenti l'una dall'altra o connesse solo arbitrariamente, né però sono praticate come fossero applicazioni di una regola intellettualisticamente presente alla coscienza e ogni volta applicata come si segue un algoritmo. Esse, invece, pretendono di esemplificare il coraggio e dunque la norma del coraggio, ma *tale norma non vive altrove che nella stessa struttura della disposizione* (o *habitus*) *ad agire così*. Questo è il punto essenziale: la disposizione *esprime in sé la norma*, non è semplicemente un'abitudine ad un comportamento esteriormente regolare; tale norma però non è presente alla coscienza dell'agente, né può esservi nella pienezza del suo contenuto[60].

La seconda delle due tesi sviluppa la prima nel modo seguente: abbiamo visto che i concetti etici spessi, che sono come norme condensate, sono padroneggiati dagli agenti grazie ad un addestramento pratico e ad una familiarizzazione con la normatività dell'ethos, il tessuto di norme che informano le pratiche che accadono nel mondo della vita. Le norme

---

[59] Quanto esposto potrebbe essere formulato a partire dall'acquisizione della competenza semantica nell'uso delle parole: la familiarità con il significato della parola "coraggio" (cioè la cosiddetta "padronanza delle regole del suo uso") si acquisisce, dapprima imparando ad usare quella parola in riferimento casi e situazioni standardizzati e comuni, poi apprendendo la competenza di livello superiore grazie a cui si diviene capaci di estendere l'applicazione di quella parola a situazioni che sono solo simili a quelle iniziali e poi a situazioni solo simili a quelle simili a quelle iniziali, in un movimento di estensione analogica che è il segno della raggiunta padronanza del significato della parola. Questa estensione analogica non è arbitraria, eppure non si lascia neppure descrivere come una procedura che comincia controllando se il nuovo caso è sussumibile nella definizione e poi, se la risposta è affermativa, si conclude applicando la parola: talvolta ci si serve di simili procedure, ma è possibile farlo solo perché l'uso della stragrande maggioranza delle parole non avviene in quel modo (e questo significa che quelle procedure non descrivono la modalità originaria di uso delle parole).

[60] Come anticipato, qui mi richiamo al noto argomento di Wittgenstein sul seguire una regola e, in particolare, alla lettura offertane da Robert Brandom nelle prime pagine di: R. BRANDOM, *Making it explicit : reasoning, representing, and discursive commitment*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1994. Una discussione di questa lettura dell'argomento di Wittgenstein sulla regola si trova nel saggio di F. CALLEGARO, *Robert B. Brandom: rendre l'autonomie humaine explicite*, in S. Laugier - S. Plaud, *Lectures de Philosophie Analytique*, Ellipses, Paris 2011, pp. 576-598. Un'esposizione della lettura brandomiana delle osservazioni wittgensteiniane e la discussione di alcune altre letture alternative, l'ho sviluppata anch'io nella parte seconda del saggio: R. FANCIULLACCI, *La Regola d'oro e il suo sfondo pratico. Sul seguire la Regola d'oro*, in C. Vigna - S. Zanardo (a Cura Di), *La Regola d'oro come etica universale*, Vita e Pensiero, Milano 2005, pp. 439-517. (La riappropriazione dell'argomento wittgensteiniano presentata nel testo appena citato abbisogna di alcune correzioni: ho tentato di fornirle nella relazione *Una normatività senza regole a partire da Wittgenstein*, presentata il 20 maggio 2010, nell'ambito del seminario *Desiderio, natura, legge*, coordinato dal professor A. Campodonico all'Università degli Studi di Genova: di questo seminario è prevista la pubblicazione degli atti).

condensate in tali concetti non sono formulate, né sono formulabili: è certo possibile formulare in regole dei tratti di queste norme, ma non si arriva mai ad una formulazione la cui piena intelligibilità *non* richieda che essa sia considerata *insieme* alla prassi che regola e sulla base o *sullo sfondo di questa prassi*. Non solo, non si arriva mai ad una formulazione la cui piena comprensione si realizzi in un atto intellettuale-riflessivo di considerazione di una proposizione linguisticamente formulata e non torni a realizzarsi in un'agire conforme alla norma o in-formato da essa. Ed ecco il punto della seconda tesi: è nell'agire virtuoso che *si realizza effettivamente* l'accesso alla norma; certo, non si tratta di un accesso riflessivo e mediato dalla considerazione di una proposizione linguistica che riesca a dire tutta la norma, ma si tratta pur sempre di un accesso alla dimensione normativa, ossia all'ordine del bene (e dunque anche del giusto). Un'analogia può aiutare: quando si sa come cucinare la pasta all'arrabbiata può darsi che non si abbia un sapere proposizionale, un *sapere-che* (*know that*) bisogna fare questo e quello e in questo tale ordine ecc. ecc. (e naturalmente il problema sta proprio nel fatto che, per principio, non tutti gli "eccetera" sono esplicitabili), tuttavia, il *come* si cucina questa pasta è conosciuto. Detto altrimenti: la preparazione non è una sequenza casuale, è ordinata; e se il suo ordine non è formulato in una regola esplicita, comunque si manifesta nel fare e nella capacità di fare; ciò significa che in quel fare e in quella capacità di fare si realizza un accesso a quell'ordine e a quella norma, si realizza pur sempre una forma di conoscenza di essi. Tale conoscenza la chiameremo "familiarità" oppure "saper-fare", ma sarà pur sempre una conoscenza di quell'ordine, un accesso a quell'ordine, a quel "come si fa"[61]. Ecco dunque come nella padronanza dei concetti etici spessi e nell'agire virtuoso si realizza una conoscenza delle norme e dei valori che, quand'anche non interamente esplicitabile (per lo meno per noi e per lo meno nella condizione storica), è comunque un accesso all'ordine del bene. Quello che talvolta è chiamato "l'errore intellettualista" non sta nell'affermare che esiste un ordine eidetico, ma nell'affermare che l'unico modo in cui si può realizzare l'accesso ad esso sia quello della contemplazione riflessiva o esplicita di proposizioni formulate linguisticamente (e non importa se espresse pubblicamente o tenute nel proprio monologo interiore) che esprimano tale ordine: tale accesso, invece, si può realizzare anche altrimenti (nella familiarità con i concetti morali o

[61] Il resoconto del *knowing how* che sto qui richiamando e che mostra come in esso si realizzi comunque una forma di accesso alla verità, sebbene non la forma che si realizza nell'assentire ad una proposizione linguisticamente formulata, è quello sviluppato da J. STANLEY - T. WILLIAMSON, *Knowing how*, "Journal of Philosophy", 98 (2001), 8, pp. 411-444. Questo resoconto e quello, celeberrimo, offerto da Gilbert Ryle, a cui Stanley e Williamson si oppongono, li ho esaminati e discussi nel capitolo II del volume citato sopra nella nota 21.

nell'esperienza sentimentale di una situazione e dei suoi tratti moralmente rilevanti[62]).

Si noti che l'anti-intellettualismo arriva ad affermare che questo altro tipo di accesso è l'unico possibile, che l'ordine del bene è accessibile ("intellegibile") solo in questi modi altri dalla considerazione riflessivo-esplicita di proposizioni. Mi attesterei per ora sul fatto che vi sono buoni argomenti per negare che gli uomini, per lo meno nella condizione storica, possano avere un pieno accesso a quell'ordine attraverso la considerazione riflessivo-esplicita.

Naturalmente, anche nella condizione storica è possibile una riflessione intellettuale sulle proprie disposizioni, sulle proprie esperienze emotive e sulla propria padronanza dei concetti, cioè su tutto ciò in cui si realizza l'accesso all'ordine del bene e in cui la nostra conoscenza di esso si manifesta: tale riflessione può consentire *locali esplicitazioni* o locali formulazioni teoriche di quell'ordine o dei suoi nessi. La parola "locale" non va sottovalutata: lo spazio per tutta l'esplorazione dell'ordine del bene tentata da Moore (e ripresa, tra gli altri, da Ross) è garantito proprio da questa concessione al lavoro riflessivo dell'intelletto. Questa possibilità non va negata: l'essenziale, però, è che per affermarla non si finisca col negare ciò su cui Platone ha più volte insistito: non può conoscere a fondo che cosa è il bene chi non è buono[63]; e questo significa, quantomeno anche, che la piena intelligibilità dell'ordine del bene si offre agli esseri umani, solo se l'esercizio dell'intelletto non si oppone e non disconosce la familiarità con l'esperienza pratica del mondo, nelle sue varie situazioni, e degli altri.

Ma, si domandi: in base a cosa si può affermare che le pratiche regolari che strutturano il mondo della vita sono informate da una norma e sono dunque luogo di accesso all'ordine del bene? Non sarebbe più economico dire che sono semplicemente informate dalle istituzioni sociali e non esprimono altro che la normatività prodotta dalla società lungo la sua storia? Il cuore della risposta è questo: quelle norme pretendono di essere giuste, pretendono di essere giuste per davvero, non "giuste qui da noi" posto che questa formula significhi

[62] Quest'ultimo dell'esperienza emozionale delle norme e dei valori è un tema, della fenomenologia (Max Scheler, Edith Stein), particolarmente caro a Martha Nussbaum: cfr. M.C. NUSSBAUM, *La fragilità del bene. Fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca* (1986), tr. it. di G. Zanetti, Il Mulino, Bologna 1996, pp. 550-582.

[63] Si pensi, ad esempio a PLATONE, *Epistulae*, VII, 344 a 2-8, in cui dopo aver detto che non si genera "comprensione di ciò che ha buona natura in chi non ha buona natura", Platone afferma: "Per dirla in breve, chi non ha natura affine agli oggetti, né la facilità di apprendere né la memoria potrebbero renderlo tale – infatti questo non può generarsi in nature estranee –, cosicché quanti non sono di natura simile e non hanno affinità con le cose giuste e pure e con tutte le altre belle cose, non potranno mai conoscere per quanto è possibile la verità sulle virtù e sul vizio, anche se taluni di loro per alcuni temi e altri per altri hanno facilità ad apprendere a memoria". Questa tesi platonica costituisce uno dei fuochi dell'indagine di A. BIRAL, *Platone e la conoscenza di sé*, Laterza, Roma-Bari 1997. Cfr. pure, ARISTOTELE, *Ethica Nicomachea*, A 1, 1095 a 6-12.

qualcosa di determinato. È senz'altro possibile sostenere che tali norme non sono altro che la coerentizzazione dell'ethos delle società in cui vigono, ma non è possibile sostenere che la pretesa interna a tali norme non sia altro che quella di essere coerenti ed esemplificanti l'ethos: questo è non avere la forza di guardare le cose come stanno. La pretesa di quelle norme è di essere parte dell'ordine del bene e il concetto di bene non si lascia definire come "coerente con l'ethos", come un'altra applicazione dell'argomento elaborato da Moore (il cosiddetto "open question argument")[64] potrebbe mostrare facilmente. Dunque, la pretesa è di essere buone/giuste e tale pretesa sviluppata nei suoi presupposti ci obbliga ad introdurre il concetto di ordine del bene come un ordine che gode del tipo di autorità che ha il vero (quella per cui il vero è misura e non misurato). Questo ordine non è introdotto come identico all'ordine immanente alle pratiche, ma come la misura di questo, come ciò che l'ordine delle pratiche pretende di incarnare e a cui dunque rinvia come alla sua propria misura[65].

Ho esposto la *specifica* priorità che appartiene ai concetti spessi, tale priorità emerge anche dagli stessi dialoghi di Platone (che dapprima sono investigazioni di concetti spessi come amicizia, coraggio, santità ecc.) e, specificatamente, dalla *Repubblica* in cui nuovamente sono trattati prima tali concetti etici spessi[66]. Nell'ultimo paragrafo avremo occasione, però, di esporre anche l'altra sequenza, quella in cui la priorità spetta al concetto di bene; tale altra sequenza, comunque, si è già annunciata: un comportamento che pretende d'essere un esempio di coraggio o che è giudicato coraggioso, con ciò pretende di essere buono ed è giudicato buono. Il riconoscimento delle due sequenze di priorità non minaccia l'unità dell'ordine del bene: minaccia solo un'immagine semplice di tale ordine, una che ritiene che esso possa essere scoperto seguendo un'unica regola o che il diffondersi a cascata del bene segua un qualche algoritmo che gli esseri umani possono formulare: le cose non stanno così, l'ordine del bene è un intrico eidetico (una *sumplokè* – *Respublica* 476a) che noi possiamo conoscere dapprima ascendendo al bene a partire dall'uso dei concetti spessi e poi attraverso continui movimenti di ascesa e

---

[64] Un'eccellente ricostruzione di tale argomento è offerta da F. FELDMAN, *The Open Question Argument: what it isn't; what it is*, "Philosophical Issues", 15 (2005), pp. 22-43. Nell'articolo citato sopra nella nota 23, ho ripreso questo resoconto sviluppandone le implicazioni speculative.

[65] La "coerenza positiva con l'ethos" che ho appena criticato, l'ho criticata come *definizione* di "giusto", mentre essa va affermata, con alcune precisazioni, come *criterio* dell'indagine dialettico-riflessiva volta ad esplorare intellettualmente l'ordine del bene: qui è infatti chiaro che *riflettere* significa, come minimo, "considerare, filtrare e tentare di articolare tutti i dati, tra cui anche i giudizi particolari e spontanei (quelli detti talvolta '*moral intuitions*' o 'espressioni della coscienza morale')".

[66] Cfr. H.G. GADAMER, *L'idea del bene tra Platone ed Aristotele* (1978), in Id., *Studi platonici 2*, tr. it. di G. Moretto, Marietti, Genova 1998, pp. 149-261; cit. p. 165.

discesa in cui formulazioni grossolane o semplificatorie sono progressivamente corrette. Ma con tutto ciò siamo nuovamente tornati a parlare di unità: è dunque tempo di passare al secondo elemento prima enucleato.

4. *Il potere unificante dello sguardo rivolto al bene.*

Il secondo tratto della sovranità del bene è il suo potere di unificare. Che cosa significa questa frase? Che cos'è questa unificazione? La molteplicità non è già unificata dal fatto di *essere*, cioè dal fatto che ciascuna differenza è qualcosa, appunto quella differenza e non altro? La trascendentalità dell'essere e dell'identità non sono sufficienti a raccogliere in unità la dispersa realtà?

La risposta è sì e no: sì da un punto di vista strettamente teoretico, no dal punto di vista dell'esperienza di ciascuno. L'esperienza ha senz'altro innanzi il molteplice unificato dall'essere, ma questa molteplicità di *enti* gli si fa incontro *come dispersa*. Il ruolo dell'idea del bene qui è di fare da punto di fuga a partire dal quale incontrare e ritornare sul molteplice. Questo potrebbe significare anche solo interrogare le molteplici cose che si incontrano attraverso la domanda sulla loro relazione con il bene: quand'anche molte risultino indifferenti o addirittura malvagie ed ingiuste (ad esempio un'azione peccaminosa), restano attraversate dallo sguardo rivolto al bene e dunque illuminate in una prospettiva di senso, una prospettiva di senso capace di alimentare la vita, come non riescono a fare il senso e l'unità che pure il concetto d'essere e di identità garantiscono[67].

L'unità della realtà portata in dono dal concetto di bene non è dunque un'unità attestabile come da sempre strutturalmente operante in ogni nostro pensare e fare (che è quanto accade con l'attestazione della trascendentalità

[67] Come è già implicito in questo primo chiarimento, nel trattare del nesso tra l'idea del bene e l'unità, qui mi concentro sull'unità della realtà stessa e non dell'unità della vita di ciascuno: in realtà, i due temi non andrebbero disgiunti, infatti è nelle esperienze che scandiscono la *vita* che la realtà che si fa a noi innanzi e, d'altronde, il problema dell'unità della propria vita rimanda al problema dell'unità della realtà (sarebbe una magra e ingenua consolazione cercare l'unità della propria vita nell'indifferenza per una vita sociale lacerata o per pratica oppositiva della vita umana alla vita del resto della natura). Ad ogni modo, io mi concentro qui sulla capacità unificante che ha il porre l'idea del bene come fuoco della propria riflessione sulla realtà e non specificatamente su quella essenziale parte della realtà che è la propria vita; questa più specifica domanda porta ad indagare il ruolo che Iris Murdoch attribuisce alla narrazione nella tessitura del senso della propria vita; tale indagine è svolta con grande precisione e acutezza da F. CATTANEO, *Etica e narrazione. Il contributo del narrativismo contemporaneo*, Vita e Pensiero, Milano 2001, pp. 51-120.

dell'essere): è l'unità che si offre allo sguardo rivolto al bene. È il soggetto pratico, l'agente, quello che può giungere a questa esperienza dell'unità approfondendo quella sua iniziale domanda su che cosa è bene fare qui e ora: questa domanda, prolungata, lo porta ad ascendere verso l'idea del bene e questo significa che lo porta a vedere le connessioni che uniscono le differenze disperse. La realtà in cui non era esperito un senso, ora non appare dotata di un senso che tutto spiega d'un colpo (questa è solo una fantasia consolatoria, per Iris Murdoch), ma *appare alla luce di una domanda unica e dall'ampia portata*. Si leggano in proposito i due seguenti testi: "Il panorama rimane variegato e complesso, al di là delle speranze di qualsiasi sistema, eppure allo stesso tempo il concetto di bene si estende su di esso e gli conferisce l'unico genere di unità, per quanto confusa ed incompleta, cui può aspirare. La sfera della morale, e quindi della filosofia morale, può essere ora considerata non come una banale questione di debiti e promesse, ma come qualcosa che riguarda tutto il nostro modo di vivere"[68].

"Il bene è il fulcro dell'attenzione quando l'intento di essere virtuosi coesista (come forse avviene quasi sempre) con una certa oscurità di visione. (…) l'idea del bene come fonte di luce che ci rivela tutte le cose per quello che realmente sono. La visione giusta, perfino nel caso di problemi che riguardano più strettamente l'intelletto, e in particolare quando si tratta di percepire sofferenze e malvagità, è una questione morale. Le stesse virtù, e alla fine un'unica virtù (l'amore), sono continuamente richieste e la fantasia (l'io) può impedirci di vedere un filo d'erba così come un'altra persona. Una crescente consapevolezza di ciò che è "bene" e il tentativo (di solito solo parzialmente riuscito) di attenervisi in modo puro, senza intromissioni dell'io, porta con sé una crescente consapevolezza dell'unità e interdipendenza del mondo morale"[69].

Qui sta forse in nuce la prospettiva per una rinnovata lettura del ruolo unificante dell'idea del Bene in Platone, una lettura indicata in quegli stessi anni anche da Gadamer: "Nel *Filebo* (…) non si tratta certamente in primo luogo dell' 'idea del bene', bensì del problema del bene nella vita umana – in fondo però è sempre da questo problema, per noi fondamentale, del significato rivestito dal bene per noi, che muove il discorso sull'idea 'universale' del bene"[70].

"Alla fine però diventa evidente che è solo lo sguardo rivolto al bene (al meglio e all'ottimo) a promettergli una "conoscenza reale" – noi diremmo: una "comprensione" – delle cose, dell'universo come polis e della psyché"[71].

---

[68] MURDOCH, *Esistenzialisti e mistici. Scritti di filosofia e letteratura*, p. 375.
[69] *Ibi*, p. 354.
[70] GADAMER, *L'idea del bene tra Platone ed Aristotele*; cit. pp. 169-170.
[71] *Ibi*, p. 167

In effetti, quando Platone insiste nel porre proprio l'idea del Bene al vertice della realtà, è interessato ad uno sguardo unitario sulla realtà, che non si può raggiungere se non attraverso una *seria ed estesa esperienza della vita* e della molteplicità delle situazioni pratiche che possono accadere. Più esattamente, non è richiesta l'esperienza di "tutte" le situazioni, però è richiesta una "esperienza di vita" significativa[72]. La ricerca del bene è una via lunga perché non richiede solo intelligenza o l'intelligenza che può avere un giovane: occorre la familiarità con una molteplicità di esperienze specifiche su cui poter poi riflettere con la giusta capacità di distacco e insieme di totale coinvolgimento[73].

Per esemplificare quanto detto, immaginiamo di partire dalla domanda "che cosa è bene fare qui ed ora?", una domanda che spesso gli uomini arrivano a porsi. Ebbene, per Platone una risposta davvero seria a questa domanda richiede un percorso molto più lungo del consultare un codice di regole e anche del solo concentrarsi sulla situazione presente per capire quali sono i suoi tratti moralmente salienti: chiedendosi infatti in che rapporto stia un certo progetto di risposta alla situazione presente con l'idea del Bene si è condotti innanzi al problema di come l'idea del Bene si rapporti, sia partecipata e sia presente nelle situazioni più varie. Perché accade questo ampliamento della domanda? Perché, per capire *come* il bene si rapporti ad una certa cosa, cioè come sia presente in essa, occorre *capire secondo quali linee e principi si realizzi tale rapportarsi e quindi occorre alzare la testa da questa singola cosa* (es: questo singolo progetto d'azione) e *rivolgersi anche a ciò che le sta accanto, le cose simili e poi quelle simili alle simili ecc*. Ad esempio: situazioni simili a quella a cui tale progetto d'azione risponderebbe, poi situazioni che hanno solo un legame analogico, poi situazioni del tutto differenti, ma che hanno tra loro un rapporto analogico identico a quello tra le prime. E via così nell'intrico dialettico.

Non si tratta però solo di un lavoro della riflessione intellettuale: la capacità di vedere le analogie tra situazioni specifiche o tra tipi molto determinati di situazioni richiede un'*immaginazione addestrata* giacché solo l'immaginazione può afferrare ed elaborare i nessi e i rinvii iconici tra i *frames* di situazioni diverse. E un'immaginazione addestrata è sia l'immaginazione di una persona che ha vissuto esperienze diverse e ha esperienza del mondo, sia l'immaginazione di una persona che ha letto molta letteratura e ha così familiarizzato con la molteplicità dei volti dell'umano. Come è chiaro, si

[72] La stessa richiesta la faceva Aristotele in riferimento al pubblico adatto a seguire le sue lezioni sull'etica: *Ethica Nicomachea*, A 1, 1095 a 2-4. Su questo, cfr. M.F. BURNYEAT, *Aristotle on Learning to Be Good*, in A.O. Rorty, *Essays on Aristotle's Ethics*, University of California Press, Berkeley 1980, pp. 69-92.

[73] Cfr. DIAMOND, *Fatti e valori*; cit. p. 167.

tratta di un tema assolutamente centrale per il pensiero e l'opera tutta della filosofa e romanziera Iris Murdoch.

Che la ricerca del bene richieda tempo, esperienze di vita e esercizio dialettico è qualcosa che suona in fondo ovvio a chi abbia una certa familiarità con le opere di Platone ed Aristotele, tuttavia è raramente approfondito come converrebbe ad un tema così importante. Vorrei fare per lo meno alcune annotazioni.

Innanzitutto, non si tratta solo di familiarizzare ed introiettare schemi di comportamento o di reazione pratica a situazioni standardizzate e tipicizzate (cioè a una molteplicità di *tipi* di situazioni): la posta in gioco qui è sempre *anche* l'impadronirsi di concetti. Esiste senz'altro anche una dimensione quasi animale o di basso-livello, essa è probabilmente quella che in parte interessava Wittgenstein e senz'altro McDowell, ma non quella che interessa Iris Murdoch e non certo quella che costituisce la prima preoccupazione per la riflessione antropologica di Platone ed Aristotele[74]. Qui dunque importa sì la "abitazione" (*ethismòs*) in cui si realizza l'apprendimento di virtù come il coraggio, ma in quanto, in tale educazione, si forma *anche la nostra padronanza del concetto di coraggio*, o meglio, in quanto vi si forma anche la capacità di applicare riflessivamente quel concetto. Tale concetto, poi, non è solo applicato in quella specifica considerazione della realtà e delle possibilità pratiche aperte, che è parte della deliberazione-volta-all'azione: esiste anche un'applicazione del concetto per *giudicare* e prima ancora per *comprendere* il comportamento altrui[75].

A questo punto ci si dovrebbe chiedere come l'esperienza di vita possa far progredire nella comprensione di un concetto. La risposta dovrebbe passare per questi quattro nuclei.

Primo. Con l'esperienza di vita può aumentare la competenza referenziale o competenza nell'applicazione del concetto. Questo significa innanzitutto che, ad esempio, incontrando vari esempi di generosità o carità io modifico e correggo la mia *comprensione esplicita* di che cos'è donare gratuitamente o caritatevolmente. (Ad esempio, il concetto morale di dono o di generosità si arricchisce e complessifica se, dopo averlo appreso in riferimento ai casi prototipici, si incontrano casi in cui la possibilità di praticare il dono nella forma dello scambio di equivalenti è fattualmente sospesa)[76]. In secondo

---

[74] Cfr. J. HINTIKKA, *Plato on Knowing How, Knowing That and Knowing What*, in Id., *Knowledge and the Known. Historical Perspectives in Epistemology*, Reidel, Boston 1974, pp. 31-49; cit. pp. 31-49; M.C. NUSSBAUM, *Virtue ethics: a misleading category?*, "The Journal of Ethics", 3 (1999), pp. 163-201.

[75] Si noti: tale concetto *può* essere applicato riflessivamente e consapevolmente, ma resta che tale applicazione ha come sua condizione il non essere isolata dal *know-how* in cui affonda le sue radici la familiarità con un concetto.

[76] "Le parole qui possono trarre in inganno, poiché spesso sono stabili, mentre i concetti cambiano; a quarant'anni, abbiamo un'immagine del coraggio diversa da quella che

luogo, occorre ammettere un progresso nella capacità di applicazione, che non prevede una correzione della comprensione esplicita: in effetti, grazie all'applicazione del concetto a sue esemplificazioni differenti, la mia padronanza di esso si fa più fluida e non ho più bisogno di riflettere o operare confronti per *riconoscere* che la situazione che ho innanzi è una che esemplifica quel concetto (sia esso il concetto di coraggio o di onestà o un altro ancora)[77].

Secondo. Con l'esperienza di vita può aumentare la competenza semantica, cioè la capacità di trarre inferenze dall'applicazione del concetto e la capacità di elaborare un discorso in cui sia articolato ed esplicitato il contenuto del concetto. Molto semplicemente, con l'esperienza di vita si possono apprendere nuovi concetti e dunque afferrare i loro rapporti con i concetti già a propria disposizione: tutto ciò è un inoltrarsi sempre più nell'intrico eidetico dei concetti morali. Così, ad esempio, si comprende meglio che cos'è la franchezza una volta che si è appreso che cos'è il coraggio e anche che cos'è quel vizio dato dall'invasività.

Terzo. Secondo Iris Murdoch l'esperienza di vita fa progredire nella comprensione dei concetti e questo ha portato Carla Bagnoli a cercare una spiegazione in Hegel[78]; tuttavia, ritengo che sia un errore intendere tale progresso *solo* come un aumento della competenza semantica (come ho preliminarmente concesso nel punto secondo): ciò che aumenta è la comprensione della cosa e la cosa non è il concetto di essa. Non è tanto la definizione linguistico-semantica che migliora, ma la teoria sulla cosa. In questo senso, parlare di concetti può essere fuorviante: non è che con l'esperienza arrivo a sapere meglio che cosa significa "coraggio", piuttosto arrivo a sapere meglio che cosa è il coraggio. È vero che il significato comune di "coraggio" (lo stereotipo connesso a questa parola) non resta immune all'aumento della comprensione della cosa, del referente, ma è contagiato da tale aumento: ciò nonostante, per comprendere adeguatamente gli effetti di tale contagio, bisogna ammettere che l'aumento è nella teoria o comprensione della cosa e non nello stereotipo in quanto tale.

Quarto. Le esperienze di vita possono anche far progredire la nostra comprensione dell'ordine morale in generale: se ad esempio incontro una concezione morale differente posso o scoprire che nella mia albergano

---

avevamo a vent'anni. Avviene un processo di approfondimento, in ogni caso un processo di alterazione e di complicazione"; MURDOCH, *Esistenzialisti e mistici. Scritti di filosofia e letteratura*, p. 322.

[77] Si potrebbe dire che si complessifica il prototipo sulla base del quale il concetto è per lo più applicato. La valorizzazione della nozione di prototipo nell'esame della struttura dell'applicazione umana dei concetti, si deve a Emily Rosch: cfr. E. ROSCH, *On the Internal Structure of Perceptual and Semantic Categories*, in T.E. Moore (Ed.), *Cognitive Development and Acquisition of Language*, Academic Press, New York 1973.

[78] Cfr. BAGNOLI, *La mente morale. Un invito alla rilettura di Iris Murdoch*.

pregiudizi, oppure, se la concezione che incontro è aberrante, posso venire in chiaro sulla saldezza dei fondamenti della mia.

Come è chiaro, questo tipo di "ricerca dell'unità" è internamente connesso al soggetto pratico, cioè al soggetto in quanto esso è anche impegnato nella prassi, infatti, è nella prassi, nella vita, che sorge la domanda sul bene – diversamente, la "ricerca dell'unità" che si dispiega come onto-logia è certamente condotta da uomini che sono anche impegnati nella prassi, ma non è, come tale, internamente connessa al soggetto in quanto è pratico: "Sin dall'inizio il bisogno delle idee nella mente di Platone è un *bisogno morale*. La teoria esprime la certezza che il bene sia qualcosa di indubitabilmente reale, unitario, e (in qualche modo) semplice, non pienamente espresso nel mondo sensibile, quindi dimorante altrove"[79].

Questa affermazione non va fraintesa: in essa non si afferma che l'introduzione delle idee risponda in Platone ad una sorta di esigenzialismo pratico; piuttosto, qui si sottolinea che vi è una necessità speculativa che si rivela esaminando la struttura della vita pratica. O, più semplicemente, che le idee hanno anche un significato pratico-morale, che non se ne comprende il ruolo se si omette di considerare anche il loro significato pratico-morale, il loro effetto di rischiaramento di certezze che valgono già a livello della vita vissuta.

Decodificando forse un po' affrettatamente l'immagine della caverna si dice che l'idea del Bene è condizione di intellegibilità delle cose, quasi che le cose, per sé inintelligibili, fossero rese intelligibili dall'Idea del Bene. L'intellegibilità, però, non può essere posta consistentemente che come originaria. Tuttavia, c'è un altro senso in cui è alla luce dell'Idea del Bene che le cose si fanno per noi accessibili: è il senso per cui, solo grazie all'Idea del Bene, noi possiamo *avere davvero e significativamente a che fare con le cose*. In effetti, quando ci chiediamo come l'Idea del Bene sia presente e partecipata dalle varie cose siamo portati a guardare alle cose con particolare *attenzione* e *rispetto-cura*: abbiamo a che fare con esse in modo non distratto, in un modo che è davvero capace di cogliere quelle differenze che, per sé, erano già lì in vista e già salvate dal principio di identità, ma che noi non riuscivamo a vedere… o che non volevamo vedere. (Qualcuno vuole non vedere, ma sono in molti a non voler vedere. Platone ci invita a voler vedere, anzi, a guardare ed è questo invito che è ripreso e rilanciato nel suo significato morale da Iris Murdoch).

Alla luce di queste ipotesi su Platone formulate come osservazioni, possiamo tornare a leggere due lunghi passi di Iris Murdoch: "Ho affermato precedentemente che, per quanto posso vedere, la vita umana non ha alcuna unità metafisica, tutto è soggetto al caso e alla mortalità. Eppure

[79] MURDOCH, *Esistenzialisti e mistici. Scritti di filosofia e letteratura*, p. 401.

continuiamo a sognare l'unità. (…) In effetti la moralità è davvero in grado di svelarci una sorta di unità, benché di un genere molto particolare e del tutto diversa dall'unità teoretica ed autosufficiente delle ideologie. Platone raffigura l'anima nel suo viaggio verso l'alto attraverso quattro stadi di illuminazione, mentre scopre progressivamente, a ogni stadio, che quello che considerava realtà erano solo ombre o immagini di qualcosa di più reale ancora. Alla fine della sua ricerca, l'anima raggiunge un primo principio non ipotetico, la forma o l'idea del bene, grazie al quale può tornare indietro e ripercorrere il proprio cammino, ma muovendosi ora solo attraverso le idee, o vera concezione di ciò che prima veniva compreso solo in parte (*Repubblica*, 510-511). (…) L'anima che è giunta alla visione del bene può vedere successivamente i concetti attraverso i quali è ascesa (arte, lavoro, natura, persone, idee, istituzioni, situazioni ecc.) nella loro vera natura e nelle loro relazioni reciproche. L'uomo virtuoso sa se e quando l'arte o la politica sono più importanti della famiglia. L'uomo virtuoso vede in che modo le virtù sono in rapporto tra di loro. Platone non elabora mai da nessuna parte una visione unitaria e sistematica del mondo delle idee. (…) Quello che egli suggerisce è che si faccia riferimento all'idea di una simile gerarchia per mettere ordine nelle nostre concezioni del mondo attraverso la nostra comprensione del bene"[80].

"I concetti delle virtù, e le parole più comuni con cui vengono definite, sono importanti perché contribuiscono a rendere chiare e più aperte all'analisi alcune nebulose aree di esperienza. Se riflettiamo sulla natura delle virtù, siamo costantemente tentati di considerare la loro reciproca relazione. L'idea di una "gerarchia" delle virtù si impone in modo quasi spontaneo, sebbene sia difficile formularla in maniera sistematica. Per esempio, se pensiamo al coraggio e ci chiediamo perché lo consideriamo una virtù, quale tipo di coraggio sia più elevato, che cosa distingua il coraggio dall'imprudenza, dalla ferocia, dall'autoaffermazione arbitraria e così via, siamo obbligati a usare, nella risposta i nomi di altre virtù. Il miglio genere di coraggio (quello che rende un uomo capace di agire in modo altruista in un campo di concentramento) è costante, calmo, sobrio, intelligente, caritatevole… Questa potrebbe non essere esattamente la descrizione giusta, ma è il giusto genere di descrizione. Se esista o meno un principio unico supremo nel mondo delle virtù (…) è qualcosa di cui mi occuperò più avanti. Per il momento intendo limitarmi a suggerire che la riflessione tende giustamente a unificare il mondo morale e che più la riflessione morale sarà accurata, più questo mondo risulterà avere una sua unità. Che cosa significa essere giusti? Lo capiamo solo nel momento in cui ci diventa chiara la relazione tra la giustizia e le altre virtù. Una simile riflessione richiede, e contemporaneamente genera, un

[80] MURDOCH, *Esistenzialisti e mistici. Scritti di filosofia e letteratura*, p. 373.

vocabolario ricco e diversificato per definire gli aspetti della bontà. È un difetto di gran parte della filosofia morale contemporanea evitare l'analisi delle singole virtù, trattare direttamente di qualche sommo concetto come la sincerità, l'autenticità o la libertà, imponendo così, secondo me, un'idea vuota e non abbastanza approfondita di unità, e impoverendo il nostro linguaggio morale in un ambito molto importante"[81].

Le ultime righe della prima delle due citazioni evocano una possibilità che l'idea del bene offre agli uomini, una più specifica dell'unificare: il mettere ordine, cioè, potremmo dire, il superare disordini, conflitti e contraddizioni. A questo tema ora dobbiamo rivolgerci.

5. *L'inesauribilità dell'idea del bene come punto di leva per lo sfondamento degli orizzonti dati.*

Il terzo tratto implicito nell'idea di *sovrantità* del bene, che mi sono proposto di evidenziare, emerge nel fatto che il predicato "è bene" offre la possibilità di operare lo *sfondamento* di quei confini angusti in cui talvolta il nostro pensiero e il nostro agire sono come prigionieri.

Dei tre, questo tratto del bene è quello che meglio può essere inteso come la riappropriazione e l'approfondimento murdochiano dell'idea di *indefinibilità* del bene proposta da Moore, idea che in Murdoch diventa l'*incatturabilità* del bene attraverso una semplice definizione, motivata dall'*inesauribilità* semantica della nozione stessa di bene. Non c'è dunque modo migliore per accostare quest'ultimo tratto che tornare a leggere, ora in maniera completa, le due citazioni da cui siamo partiti, a cominciare da quella che è stata offerta in nota.

"L'idea di perfezione [che è un altro nome dell'idea di bene] inoltre mette spontaneamente ordine. Solo alla sua *luce* arriviamo a comprendere che A, che assomiglia in modo superficiale a B, è in realtà migliore di B. E ciò può avvenire, anzi deve avvenire, senza che un principio superiore venga, in un certo senso "messo a fuoco". Questo è il vero senso di "indefinibilità" del bene, a cui è stato dato un significato grossolano da Moore e dai suoi seguaci. Esso è sempre al di là ed è da questo al di là che esercita la propria *autorità*"[82].

"E qui si recupera il senso profondo dell'indefinibilità del bene, che la filosofia recente ha banalizzato. Il bene è indefinibile non per le ragioni addotte dai filosofi successivi a Moore, ma a causa dell'infinita difficoltà del compito di cogliere una realtà che esercita un'attrazione magnetica ed inesauribile. In un certo senso, Moore era più vicino alla realtà di quanto egli

[81] *Ibi*, pp. 344-345.
[82] *Ibi*, p. 348.

stesso non immagini quando prova a dire sia che il bene è *presente* e sia che nessuno può dire nulla di quello che è essenzialmente"[83].

Nel primo di questi due testi viene evocata una mossa tipica della dialettica platonica (cfr. *Parmenides*, 130 d-e[84]), quella che consiste nel riconoscere una struttura in qualcosa (es: A) per poi controllare se essa si esemplifichi altrettanto in ciò che appare simile a quel qualcosa (es: B): se tale esemplificazione non è rinvenuta ciò può significare che la struttura individuata non è ciò che accomuna le due cose (A e B), ad esempio, se sono due eidos di risposta coraggiosa, allora si scopre di non aver affatto individuato la struttura dell'agire coraggioso; il non rinvenimento della struttura comune, però, può anche condurre alla scoperta che, di là dell'apparenza, quelle due cose non sono affatto simili e da ricondurre ad un unico schema, ciò accade, ad esempio, se si scoprire che, tutto considerato (cioè non mancando di fare attenzione ad ogni dettaglio), l'eidos della risposta A non è affatto un esempio di coraggio, ma di imprudenza narcisistica. In quest'ultimo caso, si dovrà dire che tra A e B c'era *prima facie* un'analogia che non ha retto l'esplorazione dialettica, ma si è dissolta alla sua luce.

Ebbene, in tale esplorazione, dice Iris Murdoch, noi poniamo l'idea del bene come punto di fuga, ma non possiamo metterla a fuoco e definirla: perché? Perché, come abbiamo già visto, la bontà non si diffonde sull'ordine del bene seguendo un algoritmo: se così fosse, potremmo dedurre come si fa presente nelle varie cose buone, ma non è così, noi dobbiamo partire dai giudizi concreti e ascendere al bene cercando di capire secondo quali linee esso sia presente nelle cose da cui siamo partiti (quelle di cui trattano i giudizi concreti). Naturalmente, il movimento comporta anche un ritorno, per cui, alla luce di quanto emerso possiamo trovarci a dover rigettare giudizi che *prima facie* parevano affidabili e veri.

Si tratta dunque di un movimento simile a quello descritto da Nelson Goodman e poi divenuto noto come "ricerca dell'equilibrio riflessivo". Esiste, però, una differenza decisiva, Goodman e poi John Rawls hanno una concezione antirealistica di questo processo, non ritengono cioè che in esso si realizzi un accesso al vero, ma piuttosto che esso sia una procedura adatta a produrre conclusioni che sono ragionevoli in quanto sono positivamente coerenti con ciò di cui disponiamo e a cui non abbiamo altra scelta che affidarci[85]. Per Platone e per Iris Murdoch, invece, tale ricerca dell'equilibrio

[83] *Ibi*, p. 333.
[84] Cfr. pure: MURDOCH, *Esistenzialisti e mistici. Scritti di filosofia e letteratura*, p. 418.
[85] Cfr. N. GOODMAN, *Fatti, ipotesi e previsioni* (1965), tr. it. di C. Marletti, Laterza, Roma-Bari 1985, pp. 74-75; J. RAWLS, *Una teoria della giustizia* (1971), tr. it. di U. Santini, Feltrinelli, Milano 1982. Tale versione antirealista è stata sviluppata anche da Alessandro Ferrara che ha arricchito l'immagine della coerenza positiva grazie ad una rilettura del giudizio riflettente kantiano: cfr. A. FERRARA, *Giustizia e giudizio. Ascesa e prospettive del*

riflessivo è strutturalmente attraversata da una pretesa di verità e di rivelatività dell'ordine del bene e di come è intrecciato alla realtà tutta[86].

Resta comunque che l'esplorazione dialettica è qualcosa che ha strettamente a che fare con la coerenza positiva: che in parte ha in questa il suo *criterio*[87]. ("In parte" perché non bisogna escludere la possibilità, non considerata, ma neppure esclusa da Iris Murdoch, di fondazioni elenctiche di alcune tesi sulla struttura eidetica dell'ordine del bene: tali affermazioni-fondate, cioè considerate insieme alla loro fondazione, non temono ciò che è temuto dalle affermazioni giustificate sulla base del loro essere in un rapporto di coerenza positiva con "le altre", cioè il fatto di poter essere falsificate da uno sguardo più ampio e comprensivo su ciò che circonda l'affermazione in questione)[88].

Il concetto di bene dunque consente il movimento dialettico proprio in quanto non è riducibile ad una regola da applicare poi attraverso algoritmi e procedure finitistiche. In che senso però il suo impiego offre la possibilità di uno sfondamento? E soprattutto com'è che tale sfondamento, che il bene consente essendo "sempre in qualche modo oltre"[89], è ritenuto da Iris Murdoch la pietra angolare per spiegare il progresso morale, cioè per

---

modello giudizialista nella filosofia politica contemporanea, Laterza, Roma-Bari 2000; A. FERRARA, *La forza dell'esempio. Il paradigma del giudizio*, Feltrinelli, Milano 2008.

86 Da ultimo la posizione corretta è questa seconda, infatti è innegabile che vi sia quella pretesa di verità ed essa non può essere identificata concettualmente con una pretesa di coerenza positiva o di validità-intesa-come-coerenza-positiva: anche il predicato "vero" non si lascia catturare da siffatte definizioni, come una riformulazione dell'*Open Question Argument* potrebbe facilmente mostrare! Stephen Stich lo ha mostrato concretamente applicando appunto un trattamento del predicato "è vero" simile al trattamento mooreano di "è bene". Cfr. S.P. STICH, *La frammentazione della ragione* (1991), tr. it. di M. Margiacchi, Il Mulino, Bologna 1995.

87 Qui sta, *in nuce*, anche la risoluzione del grande dibattito su come interpretare il metodo dell'*Etica Nicomachea* e specificatamente questa affermazione che sta nel primo libro: "con il vero tutti i dati disponibili si armonizzano, mentre con il falso, sono vuoti e in disaccordo" (1098 b 11-12). Qui Aristotele parla sì di armonia, ma non semplicemente dei dati tra loro, ma dei dati col vero: ciò significa appunto che l'armonia interna conferma e segnala, ma non sostituisce, la verità dell'accesso alle cose stesse. Questa lettura del metodo dell'etica aristotelica, l'ho sviluppata (discutendo varie letture) nel primo capitolo di un volume sulla filosofia pratica e l'esperienza di prossima pubblicazione presso i tipi di Orthotes (Napoli).

88 Si noti, comunque, che grazie all'ampliamento dello sguardo, le tesi difese elencticamente potrebbero ricevere ulteriori determinazioni o perderne altre illegittime, di cui sarebbero state gravate surrettiziamente dal soggetto empirico che conduce l'indagine dialettica o compie l'elenchos e che non riesce a mantenersi in pari con ciò che pretende di stare facendo – dove ciò che pretende è di solo di attestare l'evidente, nel caso: l'evidente che si autoesibisce elencticamente.

89 MURDOCH, *Esistenzialisti e mistici. Scritti di filosofia e letteratura*, p. 372.

adempiere a quello che giudica il compito più importante della filosofia morale[90]?

Consideriamo dunque il celebre caso di "progresso morale" proposto da Iris Murdoch nel primo capitolo de *La sovranità del Bene*: una madre (M) prova ostilità nei confronti della nuora (D): pensa che sia una brava ragazza, ma grossolana, priva di classe e raffinatezza; poi però, a differenza di quanto accade troppe volte nella vita, M non si fissa sul suo giudizio, non lo trasforma in un'etichetta inamovibile dall'immagine mentale che ha di D, ma continua a prestare attenzione a D e a ciò che fa. Ipotizza che il suo giudizio sia figlio di malcelati pregiudizi di classe non degni di una persona buona ed intelligente e così indebolisce la loro presa su di lei: a questo punto comincia a poter fare esperienza di D e col tempo il suo giudizio cambia. Nota particolari nel suo comportamento che non si adattano al *frames* con cui lei lo stava interpretando, fino a che una nuova forma, una nuova *Gestalt* le si impone: "diventa chiaro che D non è volgare, ma piacevolmente semplice: non è priva di classe, ma spontanea; non è rumorosa, ma allegra; non è fastidiosamente infantile, ma piacevolmente giovane e così via"[91]. Questo nuovo giudizio è vero e *per questo* M ha compiuto un progresso morale, non perché è passata dal giudicar male, al giudicar bene, giacché è chiaro che se D si fosse rivelata una infida seduttrice, allora il progresso morale sarebbe dovuto consistere nel passare dal giudizio superficiale, ma già negativo, a quello più attento e ancora negativo. Ora, quello che a noi più importa è che M può arrivare a vedere D sotto la nuova luce in quanto dispone di una pluralità di concetti, ossia, detto altrimenti, è capace di vedere secondo differenti *Gestalt*, è capace, impiegando parole differenti, di mediare differentemente l'esperienza. Ebbene, tali concetti fanno parte di quella "ramificazione"[92] in cui si articola l'ordine del Bene, cioè a quella ramificazione che *è* l'ordine del Bene in quanto struttura sviluppata ed articolata. La domanda che a questo punto dobbiamo porre è: in che senso l'idea di bene tiene unita questa ramificazione, ma può anche sempre consentire sfondamenti? Esso non consente di sfondare l'ordine del bene, ma le false immagini che ce ne facciamo, quelle che talvolta rivelano i loro limiti, ad esempio innanzi ad un *dilemma etico*.

Il caso di M è un caso di progresso che non passa per il superamento di un dilemma etico, ma per il superamento di un'apparenza (un giudizio affrettato) grazie all'esercizio dell'attenzione (qui dell'attenzione verso D). Un dilemma etico si ha invece, non quando una situazione si rivela colta più adeguatamente da una *Gestalt* differente da quella di prima, ma quando sembra colta adeguatamente da due differenti *Gestalt* incompatibili: ad esempio, in questa tal situazione una certa risposta (y) sembra un esempio di

[90] Cfr. *ibi*, p. 445.
[91] *Ibi*, p. 314.
[92] *Ibi*, p. 113

generosità, ma in pari tempo e solo spostando un poco il punto di vista sembra solo un atteggiamento trascurato nei confronti di altri impegni contratti (immaginiamo infatti che per compiere l'apparente gesto generoso si debba mancare ad un appuntamento cui si era promesso di essere). Abbiamo dunque due concetti specializzati o spessi, quello di generosità e quello di fedeltà alle promesse, ma non si sa quale sia quello giusto da applicare e dunque quello da cui farsi orientare nell'agire: certamente la situazione è più complessa sia di una tipica situazione in cui una risposta come y sarebbe chiaramente un atto di generosità, sia di una tipica situazione in cui una risposta come y sarebbe chiaramente un atto di tradimento di una promessa; tuttavia, la sua maggiore complessità comporta differenze moralmente rilevanti che non si sa come interpretare: una rappresentazione adeguata, o completa da un punto di vista morale, della situazione e di y in essa è la rappresentazione di un'azione che esemplifica la generosità o la rappresentazione di un'azione che esemplifica il tradimento di una promessa?

Fino a che si resta solo con questi due concetti, la soluzione è inaccessibile, ma se quei concetti lungi dal costituire il fondale ultimo su cui stagliare la scena sono a loro volta proiettati su quello sfondo inesauribile che è l'idea del bene, allora le cose cambiano. Ciò che accade è effettivamente uno s-fonamento che consente al pensiero e alla riflessione di respirare, di non chiudersi in vicoli angusti. Questo sfondamento si realizza ad esempio chiedendosi che cosa sia bene e dunque interrogando i diversi rapporti *al bene* della generosità e della fedeltà, interrogando la "gerarchia" (intesa in senso non puramente lineare), nell'ordine del bene, tra generosità e fedeltà. Non si tratta però di una risposta semplice: è infatti necessario capire quali siano i principi che più da vicino partecipano del bene e attraverso i quali il bene raggiunge, come una cascata, ciò che chiamiamo generosità, per capire poi se il bene giunge anche ad essere presente in un eidos come quello di "un'azione con la caratteristica y, compiuta in risposta a una situazione le cui caratteristiche moralmente rilevanti siano le stesse che appartengono alla situazione presente" o se, invece, un eidos siffatto sia l'eidos di un'azione che non partecipa della bontà in quanto rientra nell'orbita dei tradimenti o delle violazioni di promesse.

Nel momento in cui abbiamo innanzi due norme incompatibili che sembrano doversi applicare entrambe, allora dobbiamo sfondare l'alternativa mettendole nella prospettiva del giusto e del bene. Questi concetti che sono subordinati ai concetti spessi dalla prospettiva considerata in precedenza, ora si rivelano prioritari e dominanti, sovrani.

Questa descrizione dell'intervento sfondante dei concetti sottili mostra quanto lontana sia l'impostazione di Iris Murdoch da quella di Bernard Williams, che distingue tra i concetti spessi e quelli sottili, per poi negare all'applicazione dei secondi una pretesa di verità. Tutto al contrario: noi

partiamo dai concetti spessi e non possiamo farne a meno, neppure per tentare di afferrare che cosa sia il bene (giacché tale ascesa muove dai giudizi particolari in cui soprattutto applichiamo i concetti spessi – ossia: l'articolazione dell'ordine del bene tentata dall'ascesi dialettica ha come sua condizione la familiarità con quell'ordine e l'accesso ad esso che si realizzano nella padronanza dei concetti spessi); tuttavia, impiegando i concetti spessi sempre pretendiamo di farlo in accordo alla loro posizione nel reticolo dell'ordine del bene e dunque, in caso di conflitto, possiamo ritirare tale pretesa e considerare quei concetti alla luce della misura del bene, cioè appunto chiedendoci se essi, per come noi li padroneggiamo, ci consentano davvero di aderire all'ordine del bene e di renderlo l'ordine immanente al nostro agire. La pretesa che, applicando i concetti spessi, noi stiamo aderendo al bene, funziona come istanza critica su cui misurare i giudizi che, applicando i concetti spessi con quella pretesa, appaiono però tra loro in conflitto[93].

Così ritengo di poter recuperare le intelligenti osservazioni critiche che Susan Hurley fa a Bernard Williams. La Hurley sostiene la priorità dei concetti spessi e che i concetti sottili abbiano un ruolo strumentale nella revisione dei nostri concetti specifici: ciò è senz'altro vero, ma per poter essere speculativamente posta questa funzione, occorre riconoscere che esiste anche un altro ordine di priorità in cui i concetti sottili sono sovrani[94].

Ecco come il punto è affermato da David Ross: "Il punto è che noi oggi possiamo chiaramente vedere che 'giusto' non significa 'prescritto da una

[93] Il binomio tra la misura data dal bene e la pretesa di aderire a tale misura dà luogo ad una dinamicità che consente di comprendere sia che cos'è affrontare un dilemma morale (≠ come bisogna affrontare un dilemma morale), sia qual è la meccanica del progresso morale. Tale dinamicità è simile a (e, per certi aspetti, dipendente da) quella che si instaura tra la misura del vero e la pretesa di verità (dinamicità, quest'ultima, di cui mi sono occupato diffusamente nel capitolo VI del volume citato sopra nella nota 21). Alcune interessanti osservazioni a proposito di questa dinamica si possono ricavare dalle seguenti righe di Ernst Tugendhat, se si ha cura di sostituire il suo riferimento alla pretesa all'imparzialità e all'universalità con un riferimento alla pretesa di aderire all'ordine del bene (e il riferimento al principio di conformità a leggi con il riferimento alla misura del vero): "il principio d'imparzialità ha una struttura dinamica, che ha un effetto autodistruttivo per le opinioni normative di volta in volta date. Un'esperienza, un processo di apprendimento in genere può aver luogo solo sulla base di tale principio. Qualcosa di analogo vale per l'esperienza teorica. Anch'essa poggia su un principio dinamico, autodistruttivo, sul principio della regolarità o conformità a leggi. In entrambi i casi è la pretesa universale che esorta ad avanzare, poiché non appena si vede che un'asserzione soltando pretende di essere universale, mentre in realtà è limitata o relativa, essa perde la sua validità e rimanda ad un'altra asserzione in cui questa limitazione sia superata. In entrambi i casi dunque si tratta di un processo di derelativizzazione, un processoi che è possibile solo se è preliminarmente data una pretesa universale, che resta determinante nel processo stesso. Ogni processo di apprendimento – quello morale come quello teorico – è un processo di derelativizzazione" – cfr. E. TUGENDHAT, *Problemi di etica* (1984), tr. it. di A.M. Marietti, Einaudi, Torino 1987, p. 79.

[94] Cfr. S.L. HURLEY, *Natural Reasons. Personality and Polity*, Oxford University Press, New York 1989, pp. 290-291.

qualsiasi società'. Si può perfino dubitare che gli uomini primitivi pensassero che fosse così. Le loro concezioni su che cosa fosse giusto in particolare erano in gran parte limitate dai costumi e dalle sanzioni della loro razza e della loro epoca. Ma questo non è la stessa cosa che affermare che essi pensassero che 'giusto' significasse proprio 'ciò che la mia razza e la mia epoca prescrivono'. Il progresso morale è stato possibile proprio perché vi sono stati in tutte le epoche uomini che hanno visto questa differenza e hanno praticato, o almeno predicato, una moralità per certi aspetti più elevata di quella della loro razza o della loro epoca. Inoltre anche i sostenitori della moralità meno elevata ritenevano, possiamo sospettare, che le loro leggi e costumi fossero in accordo con un'"idea' di giusto che non si identificava con loro stessi. 'Così prescrive la consuetudine' è stato sempre accompagnato da 'la consuetudine è giusta' o 'la consuetudine è prescritta da qualcuno che ha il diritto di comandare'[95].

Gli uomini che hanno visto la differenza sottolineata da Ross sono gli uomini che hanno riconosciuto la sovranità del giusto e del bene – e sono anche coloro che realizzano una vita autonoma e libera, essendo che l'autonomia, almeno nell'accezione minimale del termine, non è altro che agire pretendendo giuste le norme cui ogni agire rinvia come a ciò rispetto a cui è legittimo.

La capacità di sfondare propria al concetto di bene, in effetti, si lega a doppio filo alla *libertà* e alla capacità umana di trascendere ogni orizzonte dato: ciò non va inteso nel senso che il concetto di bontà sia un'etichetta per l'arbitrio della libertà; piuttosto, si vuol dire che la disponibilità dell'idea di bene a mettere in prospettiva ogni confine dato diventa operativa per l'essere umano anche grazie alla sua propria capacità di autotrascendersi, cioè di compiere quello che Stuart Hampshire chiama "*passo indietro*" (*stepping back*) rispetto alla situazione data e agli apparati concettuali alla luce dei quali essa è afferrata. Questa capacità di autotrascendimento è l'essenza della libertà[96].

---

[95] ROSS, *Il Giusto e il Bene*, p. 18.

[96] Ciò che Hampshire, sulla scorta di Spinoza e anche in dialogo con Ryle, chiama "*stepping back*" si fonda sulla "*recessiveness of I*", che è ciò che l'idealismo e il neoidealismo individuano come la capacità del soggetto di autotrascendimento e disidentificazione dal proprio precedente punto di vista (posto come precedente proprio in questo trascendimento) e identificano con l'essenza della libertà; cfr. S. HAMPSHIRE, *Freedom of the Individual*, Princeton University Press, Princeton 1975. Nonostante abbia di fatto recuperato l'idea del "passo indietro ", Iris Murdoch, nei suoi saggi (tra cui vi è una recensione di *Freedom of the Individual*, ricompresa in *Esistenzialisti e mistici* ed intitolata *Oscurità della ragion pratica*), è ingenerosa nei confronti di Hampshire, del pensiero del quale talvolta offre un'immagine davvero troppo semplificata – ciò è riconosciuto pure da Carla Bagnoli: cfr. BAGNOLI, *La mente morale. Un invito alla rilettura di Iris Murdoch*; MURDOCH, *Esistenzialisti e mistici. Scritti di filosofia e letteratura*, pp. 204-212, 303-306. Si noti che questa concezione dell'essenza della libertà, speculativamente più profonda di quella modellata su quel libero arbitrio che si esemplificherebbe nella scelta dei gusti del gelato, giunge a Murdoch anche attraverso la filosofia di Sartre, dove è pensata come il fondamento della capacità di operare negazioni ed è chiamata "Nulla" (e identificata con l'essenza del *pour soi*, nella sua radicale differenza dall'*en soi*, chiamto "Essere"); cfr. J.-P.

Il nesso tra la disponibilità a trascendere il dato da parte dell'Idea di Bene e la realizzazione di questo trascendimento grazie all'attuazione della capacità dell'io di sollevare il suo sguardo dal dato (e prima ancora dal particolare nodo secondo cui circola il suo godimento) per rivolgersi a quell'idea trascendente-sfondante, emerge nello stesso modo in cui Iris Murdoch descrive il movimento teorico attraverso cui Moore fonda ed *illumina di senso* l'affermazione dell'indefinibilità del bene, cioè l'affermazione dell' incatturabilità del concetto di bene negli orizzonti di una definizione: "'Bene' e 'buono' sono termini indefinibili (…) perché chiunque può 'fare un passo indietro' ed esaminare che cosa si intende per bene [cioè, che cosa è proposto come definizione di 'è bene']"[97].

La sovranità dell'idea del bene, che Moore ha intravisto attraverso la sua tesi sull'indefinibilità e soprattutto in virtù della mossa teorica (il cosiddetto: *open question argument*) con cui ha introdotto quella tesi, si rende dunque visibile insieme alla libertà. E non è un caso. Contro la concezione sartriana della libertà come capacità di trascendere la situazione data, cioè di negare l'apparente inaggirabilità del senso o della mediazione in cui quella situazione dapprima si fa innanzi, la Murdoch sottolinea che, quando l'io fa il suo passo indietro rispetto al posto che la mediazione ricevuta gli assegna, porta con sé il riferimento focale all'idea del bene. La comprensione ricevuta di che cosa è bene è trascendibile, ma la questione del bene, cioè l'idea del bene come fuoco dello sguardo sull'esperienza, questa non è trascendibile, ma si riposiziona insieme all'io. Per Sartre, l'io è la capacità di riposizionarsi rispetto alla situazione in cui è gettato, di costituirsi come un nuovo sguardo su quella situazione, come una nuova comprensione-interpretazione di quella situazione. Iris Murdoch corregge questa tesi precisando che la questione del bene si ripresenta di fronte ad ogni nuovo sguardo: è una struttura dello sguardo in quanto tale, che rende quest'ultimo non semplicemente uno sguardo sulla situazione, ma uno sguardo sulla situazione e sul modo in cui il bene è presente in essa, una comprensione della situazione alla luce del problema del bene.

Naturalmente, questa comprensione può anche accadere come accettazione delle mediazioni ricevute, e allora né l'*idea del bene* dispiega la sua forza sfondante, né il soggetto esercita a fondo la sua *libertà* nel tentare un rinnovato e sorgivo rapporto con la *verità* della sua esperienza. In questi casi, ci si fa bastare la verità della comprensione ricevuta, della comprensione cui si è spontaneamente condotti dalle proprie abitudini pratiche, intellettuali e

SARTRE, *L'essere e il nulla. Saggio di ontologia fenomenologica*, tr. it. di G. Del Bo, Il Saggiatore, Milano 1975.

[97] MURDOCH, *Esistenzialisti e mistici. Scritti di filosofia e letteratura*, p. 338. Cfr. pure p. 88 e per una formulazione murdochiana della comprensione di Hampshire di "passo indietro", p. 205.

percettive: la verità che riesce a passare per questa comprensione la si tenta di far bastare a se stessi e la si impone agli altri. Ma gli altri, le altre, non restano inerti.

Quando Iris Murdoch descrive il progresso morale della madre che cambia la sua visione della nuora, è interessata ad evidenziare un progresso morale che accade nell'interiorità di una persona; questo, però, fa sì che l'esempio taccia su una fonte importante di trasformazione di sé: i rapporti con gli altri. Detto altrimenti, Murdoch descrive una donna che osserva sua nuora e pian piano trasforma il suo modo di guardarla, ma non fa cenno all'interazione tra le due come luogo di ridefinizione delle immagini che ciascuna ha dell'altra.

A proposito del nesso tra libertà, verità (della comprensione dell'esperienza) e bene, si leggano queste importanti righe: "Ma la nostra libertà non è soltanto la libertà di scegliere e di agire in modi diversi, è anche libertà di pensare e di credere in modi diversi, di vedere il mondo in modi diversi, di cogliere diverse configurazioni e di descriverle con parole diverse. Le differenze morali possono essere differenze concettuali oltre che differenze di scelta. Un cambiamento morale emerge dal nostro vocabolario. Anche il modo in cui vediamo e descriviamo il mondo è moralità, e il rapporto tra questa visione e il nostro comportamento può essere molto complesso"[98].

Ebbene, anche gli altri, con cui siamo in molteplici rapporti, possono suggerire differenti modi di leggere le situazioni, in particolare quelle che li riguardano. La pratica dei rapporti con gli altri può trasformare il nostro modo di vedere più radicalmente di quanto non possa fare il lavorio della nostra introspezione, e non solo per i contenuti che passano in questo rapportarsi passare, ma soprattutto attraverso la modificazione delle forme che questo rapportarsi di volta in volta prende. Possiamo così immaginare la nuora che offre alla suocera un'altra lettura del suo proprio comportamento e atteggiamento: e in questa offerta, la nuora potrebbe anche non stare solo facendo valere il fatto di non riconoscersi nell'immagine che di lei ha la suocera. La nuora potrebbe stare facendo un'offerta più importante, potrebbe stare offrendo una diversa forma di legame rispetto a quello che consente alla suocera di dedicare tanto tempo al giudicare dall'esterno la nuora. La nuora potrebbe stare offrendo un legame di affidamento: nel proporre un'altra lettura del suo atteggiamento, ad esempio "gioviale, non grossolano", potrebbe stare chiedendo all'altra donna anche di aiutarla ad aderire meglio a questa misura, di aiutarla a lasciarsi alle spalle i tratti di grossolanità che talvolta effettivamente deformano il suo desiderio di giovialità.

Così, in virtù del fatto che l'idea del bene sta nel posto del fuoco prospettico, non solo la verità dell'esperienza si intreccia con la libertà del soggetto di quell'esperienza, ma, più esattamente, si intreccia con un'idea

[98] *Ibi*, p. 100.

della libertà come qualcosa che si fa presente nelle relazioni, quelle di affidamento e fiducia, o, come Scrive Murdoch, di *amore*, in particolare.

Informazioni sulla rivista / Information on the Journal

Etica & Politica/Ethics & Politics è una rivista filosofica on line, pubblicata in formato elettronico.
L'obiettivo della rivista è di favorire la ricerca e la riflessione, teorica e storica, nell'ambito della filosofia morale e della politica, senza nessuna preclusione culturale.
I contributi dovranno essere sottoposti in una delle seguenti lingue: italiano, francese, inglese, portoghese, spagnolo, tedesco. Tutti gli articoli dovranno essere accompagnati da un abstract in inglese di max. 200 parole.
La redazione sollecita particolarmente contributi interdisciplinari e attenti alle principali tendenze provenienti dal mondo delle pratiche.
La rivista si avvale di un sistema di *referee* anonimo.
Sono previsti due numeri all'anno con cadenza semestrale (giugno e dicembre).
Il **copyright** degli articoli viene lasciato agli autori. A questo proposito, auspichiamo che nei futuri usi degli stessi si menzioni la versione pubblicata su ***Etica & Politica/Ethics & Politics***.

Etica & Politica/Ethics & Politics is a philosophical journal on line, being published only in an electronic format.
The journal aims at promoting research and reflection, both historically and theoretically, in the field of moral and political philosophy, with no cultural preclusion or adhesion to any cultural current.
Contributions should be submitted in one of these languages: Italian, English, French, German, Portuguese, Spanish.
All essays should include an English abstract of max. 200 words.
The editorial staff especially welcomes interdisciplinary contributions with special attention to the main trends of the world of practice.
The journal has an anonymous referee system.
Two issues per year (one every six months: June and December) are expected.
The Author retains all rights, including **copyright**, in the contribution. Of course we will be very glad if, in any future use of the article, the version published on ***Etica & Politica /Ethics & Politics*** is mentioned.

DIREZIONE/EDITOR:
PIERPAOLO MARRONE (Trieste) marrone@units.it

REDAZIONE/EDITORIAL BOARD:
ELVIO BACCARINI (Rijeka) ebaccarini@ffri.hr
ROBERTO FESTA (Trieste) festa@units.it
GIOVANNI GIORGINI (Bologna) giovanni.giorgini@unibo.it
EDOARDO GREBLO (Trieste) grebloe@libero.it
FABIO POLIDORI (Trieste) polidori@units.it

WEBMASTER:
ENRICO MARCHETTO (Trieste) enrico.marchetto@gmail.com

COMITATO SCIENTIFICO/ADVISORY BOARD:
A. AGNELLI † (Trieste), J. ALLAN (Otago), G. ALLINEY (Macerata), D. ARDILLI (Modena), G. AZZONI (Pavia), K. BALLESTREM (Eichstaet), E. BERTI (Padova), M. BETTETINI (Milano), W. BLOCK (New Orleans), M. BYRON (Ohio), R. CAPORALI (Bologna), G. CATAPANO (Padova), L. COVA (Trieste), S. CREMASCHI (Vercelli), G. CEVOLANI (Modena), C. COWLEY (Dublin), U. CURI (Padova), P. DONATELLI (Roma), P. DONINI (Milano), M. FARAGUNA (Trieste), M. FERRARIS (Torino), L. FLORIDI (Oxford), R. FREGA (Bologna), C. GALLI (Bologna), C.L. GESHEKTER (California), R. GIOVAGNOLI (Roma), J. KELEMEN (Budapest), P. KOBAU (Torino), E. LECALDANO (Roma), F. LONGATO (Trieste), E. MANGANARO (Trieste), R. MARTINELLI (Trieste), M. MATULOVIC (Rijeka), N. MISCEVIC (Maribor), R. MORDACCI (Milano), B. DE MORI (Padova), M. PAGANO (Vercelli), G. PELLEGRINO (Roma), M. REICHLIN (Milano), M. RENZO (Stirling), A. RIGOBELLO (Roma), P.A. ROVATTI (Trieste), A. RUSSO (Trieste), M. SBISÀ (Trieste), S. SEMPLICI (Roma), A. SCHIAVELLO (Palermo), F. TRABATTONI (Milano), F. TRIFIRÒ (London) C. VIGNA (Venezia), S. ZEPPI (Trieste)