

ACTA UNIVERSITATIS CAROLINAE

Interpretationes

ZEITSCHRIFT FÜR GEGENWÄRTIGE PHÄNOMENOLOGIE

REVUE DE PHÉNOMÉNOLOGIE CONTEMPORAINE

JOURNAL OF CONTEMPORARY PHENOMENOLOGY

VOL XI / NO. 2 / 2021

ACTA UNIVERSITATIS CAROLINAE

Interpretationes

ZEITSCHRIFT FÜR GEGENWÄRTIGE
PHÄNOMENOLOGIE
REVUE DE PHÉNOMÉNOLOGIE
CONTEMPORAINE
JOURNAL OF CONTEMPORARY
PHENOMENOLOGY
VOL. XI / NO. 2 / 2021

CHARLES UNIVERSITY
KAROLINUM PRESS

The journal *Interpretationes. Studia Philosophica Europeanea* was founded in 2009 at the Charles University, Faculty of Humanities, as a student and alumni activity of the program Erasmus Master Mundus “German and French Philosophy in Europe (Europhilosophy)”, funded by European Commission until 2023. The new series of this journal *Interpretationes. Studia Philosophica Europeanea* will now be dedicated to publishing work on contemporary phenomenology, in close connection with the doctoral program project “New Phenomenologies in the Franco-German area”, funded by the Franco-German University/Université Franco-Allemande/Deutsch-Französische Hochschule. This project is coordinated by the University of Côte d’Azur Nice and Bergische University Wuppertal, with the participation of the Catholic University Leuven and the Charles University Prague. The journal *Interpretationes. Journal of Contemporary Phenomenology* as a continuation of *Interpretationes. Studia Philosophica Europeanea* is published by the Faculty of Humanities in the publishing house of the Charles University Karolinum Press thanks to its support for the series *Acta Universitatis Carolinae*.

Issue editors – Editeurs du numéro – Herausgeber dieser Ausgabe

Tadeo González Warcalde, Nicolás Meneses Álvarez

Editorial Board – Comité d’édition – Redaktionsrat

Paula Angelova, Óscar Palacios Bustamante, Stephan Dorf, Tadeo González Warcalde (editor-in-chief), Thérèse Gräff, Sylvan Hecht, Markus Hodec, Julian Lünser (editor-in-chief), Alejandro Martínez Cortés, Nicolás Meneses Álvarez (editor-in-chief), Aurélien Ulrich Metende, Cai Katharine Miranda, Vanessa Schmitz (editor-in-chief), Eduardo Urzúa da Rocha, Amandine Violet.

Scientific Board – Comité scientifique – Wissenschaftlicher Beirat

Grégori Jean (Université Côte d’Azur Nice), Cathrin Nielsen (Bergische Universität Wuppertal), Karel Novotný (Univerzita Karlova), Alexander Schnell (Bergische Universität Wuppertal), Hans Rainer Sepp (Univerzita Karlova)

Referees – Rapporteurs – Gutachter

Lina Alvarez Villareal (Universidad de los Andes, Bogotá), Jorge Eduardo Amuedo (Universidad de Buenos Aires), Diana Alexandra Bernal Arias (Universidad Nacional de Colombia), Jan Biernhazl (Univerzita Karlova), Sebastian Botticelli (Universidad de Buenos Aires), German Di Iorio (Universidad de Buenos Aires), Philip Flock (Bergische Universität Wuppertal), Mario Martin Gomez Pedrido (Universität Erfurt), Mauro Nicolas Guerrero (Bergische Universität Wuppertal), Filip Gurjanov (Univerzita Karlova), Nicolas Lema Habasch (Universidad de los Andes, Bogotá), Abbed Kanoor (Universität Hildesheim), Jorge Nicolas Lucero (Universidad Nacional de Lanús), Marc Maesschalck (UC Louvain), Marcelo Moura Silva (Museu Nacional, Rio de Janeiro), Lutz Niemann (Univerzita Karlova), Leonel Plazas Mendieta (independent), Marius Sitsch (Univerzita Karlova / Bergische Universität Wuppertal), Manuel Tangorra (KU Leuven)

<https://www.karolinum.cz/journals/interpretationes>

© Charles University, 2026

ISSN 1804-624X (Print)

ISSN 2464-6504 (Online)

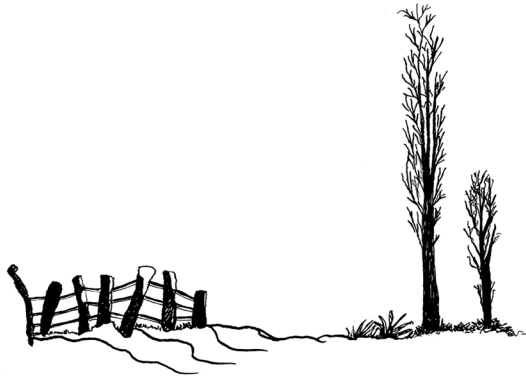
CONTENTS

Introduction NICOLÁS MENESES ÁLVAREZ, TADEO GONZÁLEZ WARCALDE	9
The Movement of Transcending Of ‘Bare’ Life Towards the Political. From Husserl to Patočka EMANUELE SOLDINGER	16
Aristotle and Husserl on the World as <i>Cosmic Oikos</i> IRENE BREUER	30
Das Zwischen als Ort der Stiftung differenzierter Indifferenz? Eine sozialphänomenologisch-oikologische Betrachtung des Problems der Weltstiftung und unserer nationalen Grenzen VANESSA SCHMITZ	49
Communalisme andin et hétéronomie sans servitude Deux hypothèses pour penser la liberté dans son rapport à la terre au-delà du principe d’autonomie NICOLÁS MENESES ÁLVAREZ	81
Entre la terre et le territoire ALEJANDRO MARTÍNEZ CORTÉS	107
Die Rahmenstruktur als Schnitt durch das Horizontfeld: Phänomenologische und Politische Überlegungen JULIAN LÜNSER	126

The Notion of Enemy According to Davi Kopenawa and Bruce Albert CARLOS FERNANDO CARRER	149
Penser l'histoire en tant qu'espace. En évitant le piège de la théorie de la reconnaissance EKATERINA SHASHLOVA	172
"It Is as If They Were Killing the Land": Community Resistance in <i>Doña Juana</i> and Their Struggle Against Environmental Injustice LAURA TRUJILLO	194
Recension de Chatué, Jacques : <i>Les stratégies du Cogitamus. Essai sur le concept de</i> <i>réticularité</i> , Patrimoine, Yaoundé 2021 JACOB CLÉOPHAS DEFO NZIKOU	207
Book review of McNamara, Rafael: <i>La Ontología del espacio de Gilles Deleuze</i> (<i>'Gilles Deleuze's ontology of space'</i>), RAGIF ediciones, Deleuze y las fuentes de su filosofía VII, Buenos Aires 2022 DAVID BASTIDAS-BOLAÑOS	211
Book review of Pachilla, Pablo (ed.): <i>Posnaturalismos</i> , RAGIF Ediciones, Investigaciones posnaturales, Buenos Aires 2023 ULISES GOROSITO	217
Buchrezension von Rößner, Christian: <i>Der „Grenzgott der Moral“</i> , Karl Alber, Phänomenologie: Texte und Kontexte, Freiburg/München 2018 HELMUT MAGEL	224

TERRES ET TERRITOIRES

Edité par
Nicolás Meneses Álvarez
et **Tadeo González Warcalde**



Markus E. Hodec | Terrarium | Tusche auf Papier | 2024

INTRODUCTION

NICOLÁS MENESES ÁLVAREZ, TADEO GONZÁLEZ WARCALDE

When we speak of the earth we speak of the ground we inhabit. We speak of a material substrate, of our land as the site of relevance, and we speak of the Earth as the planet we inhabit. With this Earth we also speak of the water, the air, the multiple elements and geographical features that compose it, and we also speak of us: the Earthbounds. At the same time, we speak of territories to refer to the demarcation of the earth that allows us to differentiate a place, a space, a property, etc. Territory is determined by the notions of limit and frontier, which will also determine ethnicities, peoples and nations. We can say that territorial demarcation separates different modes of existence and the environment in which they move.

Now then, the climate crisis, which threatens to destroy an enormous variety of modes of existence, shows that the human cannot be thought of independently of the earth and the territory as a condition of possibility of its very existence. Similarly, the accelerated development of capitalist modernity has brought irreversible consequences for the earth and the living to such an extent that the earth itself is no longer thinkable as a category independent of the consequences of human activity. The climate crisis is in this perspective a conceptual crisis that demands a profound questioning of our conceptions of the world, the earth and the human.

On the other hand, land exploitation has not been the only condition and result of modernity. Modernity also finds its condition of possibility in the subjugation of large portions of the world's population and the will of power that lead to colonization campaigns and territorial appropriation. The famous Cartesian formula, symbol of the philosophical modernity – *cogito, ergo sum* – can be understood, as Enrique Dussel suggests, as the ontological result and transcendental

condition for the first kind of modern subjectivity and its expansionist aspirations of colonialism: the conqueror – *conquiro, ergo sum*. Thus, not only are the irreversible traces of modernity to be found on earth, but on the history of modern philosophy itself, marked by the hidden face of modernity: coloniality.

Thus, the categories of earth and territory are fundamental to think not only about the place from which our practices of life and thought emerge, but also about their condition of possibility. These categories are fundamental to understand the political and epistemic crisis we are going through, but also a necessary occasion to propose different perspectives. In this issue of AUC Interpretationes – *Terres et territoires* – we seek to bring to the foreground a necessary orientation of philosophical thought around a set of problematics that has gained great importance in academia in recent decades but that extends far beyond the present time (from other geological epochs and other calendars towards different possible futures or the absence of one), beyond philosophy (into anthropology, biology, art, ethology and other disciplines), and beyond academia itself (thinking in and with other cosmologies, forms of life and thought).

The contribution by **Carrer** takes as a starting point the words of Davi Kopenawa and Bruce Albert – both known as main references for the Yanomami studies: Kopenawa as a renowned shaman and political leader and Albert as the ethnographer who lived for more than thirty years among them –. This article aims to understand how the Yanomami organise their intercultural relationship system, emphasising the role that the *napë thë pë* (usually translated as “enemies” or “outsiders”) play within this system. The article begins by outlining a taxonomy of the concept of enemy in the Yanomami culture. Together with taxonomy, the author analyses the mythical history of the Yanomamis, paying particular attention to the myths that portray enemies, and later on to the dangers involved in aggression against enemies, and the rituals needed to pacify the spiritual and physical consequences of killing. Following this, the author analyses the changes brought upon by contact with outsiders, and how the epidemics that came with them, changed their environment shifting their concept of outsiders from other amerindian groups, to exclusively white outsiders. The article finishes by reflecting on the Yanomami’s notions of violence, analyzing it through Gilles Deleuze’s reading of Michelle Tournier concept of Other.

Lünser’s contribution carries out a esthetic-political analysis of the concept of frame through a phenomenological perspective, working with a wide variety of sources including Kant, Simmel, Derrida, Butler, Panourgia, and Husserl. The article proposes that there’s a link between perception and politics that can be made visible through the analysis of the concept of frame, which he pursues through

a phenomenological investigation, and the study of three extrapolations of the concept of frame: the map, the nation and the footnote. First off, the author analyses perception with particular attention to the concept of horizon in the work of Husserl to better understand the concept of frame. He then follows through a thorough study of both Simmel's understanding of the concept of frame, and of Derrida's understanding and critique of this concept as it is understood by Kant, paying attention to the paradoxical externality of the frame in relation to the image it frames. This paradoxical condition of the frame in relation to the image is further supported by Butler's analysis of the concept in relation to war photography. The author goes on to expand the previous analysis through the previously mentioned extrapolations. The author analyses these phenomena through the lens of the frame to further elucidate its characteristics, while also better understanding the proposed extrapolations. Finally, the article seeks to both open the space to further investigate the ways that frames present themselves, and to emphasize the political significance of this concept.

The paper by **Soldinger** aims to elucidate the complex relationship between life and human finitude by taking Jan Patočka's critical confrontation with Edmund Husserl's concept of 'life' as its guiding thread. The author proposes that both philosophers seek a path to 'transcend' the 'natural' life, which they understand as a life of finite interests and mere self-preservation, but their approaches diverge significantly. The article will first explore Husserl's position, particularly as articulated in his *Vienna Lecture*, which posits a 'rational teleology' as the means to overcome this finitude. Following this, the author will turn to Patočka's alternative developed in his *Heretical Essays*. Here, it will be shown that Patočka's 'life in truth' is not a rational solution but is instead grounded in a "shaking" confrontation with crisis, problematization, and finitude itself. Finally, the discussion will conclude by demonstrating how this movement proposed by Patočka, this grounding of existence in mortality, is precisely what opens up a new "political" dimension that remains inaccessible from within Husserl's framework.

The article by **Schmitz** examines the concept of "world" not as an objectively given reality but as a relational phenomenon that both grounds and is shaped by human existence. Through a focus on the concept of *in-between*, it situates worldhood as an open, ethical field rather than a fixed or dualistic entity. The discussion draws on phenomenological perspectives to reconsider how the *world* is constituted, while also highlighting the relevance of decolonial practices in resisting universalizing or hegemonizing conceptions of reality. In dialogue with thinkers such as Arendt, Henry, and Freire, the paper explores how freedom, dialogue, and attentiveness to human needs might reconfigure our relation to the world and to

one another. The investigation does not aim to close itself to a definite answer, but rather to open a space for rethinking world, boundaries, and coexistence as central problems for phenomenology, ethics, and political practice.

The notion of freedom, argues Brazilian philosopher Vladimir Safatle, is based on the principle of autonomy and presupposes fundamental property relations (a mode of relationship based on radical asymmetry between the object and the subject). Paradoxically, the concept of freedom is based, as a condition of possibility, on principles that are contrary to what it seeks to produce: emancipation. Drawing on the thesis of philosopher Vladimir Safatle, Nicolás **Meneses Álvarez** asserts that the freedom of the subject is based on an exclusive relationship of domination (ownership) with his subjectivity, but also with its effects and needs in the world, since the fruit of labour, as an exercise of human action, belongs to the humans every human is owner of themselves. The fundamental aim of the text is to contribute to seeking an alternative to this model of freedom. The author draws in particular on Andean communalism (Alfredo Gomez-Müller) and the thinking of the Misak people of Colombia to consider, with Safatle, heteronomy without servitude as a coherent alternative for a freedom whose emancipation is only possible through relationality with otherness. The author draws in particular on the relationship between the Andean peoples and the land to show that the absence of property relations in favour of relationships based on harmony and balance can be considered as the strength and the major metaphysical presupposition for thinking about freedom in terms other than autonomy.

Examining the political experience of the Misak indigenous community in south-western Colombia, Alejandro **Martínez Cortés** establishes an important conceptual difference between land and territory, questioning the fundamental separation between humans and nature that informs Western political thought. Indeed, while from the second half of the 20th century onwards the indigenous movement in Colombia followed the line set by the peasant movement in the struggle for land ownership, the movement took a different path after the founding of the CRIC (Regional Indigenous Council of Cauca). The author asserts that this can be explained in part by the type of relationship to the inhabited place that is specific to indigenous communities and distinguishes them from the peasant relationship to land: the indigenous movement fought to establish a balanced relationship with the territory and not only to gain possession of the land. The understanding of territory drawn from indigenous political experience distinguishes it from land, understood as ownable space, because it expresses the deep intertwining of social and political life with the natural cycles of the inhabited space.

Laura **Trujillo** analyses the case of *Doña Juana*, the largest landfill of Bogotá (Colombia), as a clear and concrete product of environmental injustice where both a crime against life and earth is being committed, as well as the reproduction of the discriminative and neo-colonialist logics of capitalism. Laura distinguishes the environmental justice movement from the classic environmentalism where only the interests of the privileged social groups are taken into consideration (*Cult of wilderness, etc.*); to highlight how the environmental damages derived from capitalistic development disproportionately affects the social groups of people in Bogotá. If the Landfill of Doña Juana continue to reproduce, up to the present, the environmental injustice of a capitalistic cost-benefit model transforming the land into *sacrifice zones* where population can be considered as *replaceable victims*; Laura shows that a movement of anticapitalistic resistance is arisen, asking for alternatives to capitalistic practices as those carried out by the Landfill of Doña Juana that are transforming life and land into garbage as the result of cultural practices of western civilisation.

Breuer's article examines the concept of world in Aristotle and Husserl as cosmic oikos, that is, as the totality of an inter-subjective experience comprehending both the context of objects or elements and the possibilities for perception and action. Breuer shows that in Aristotle and Husserl, this ontological twofold concept is to be understood as horizon and place, both as a boundary offering resistance to movement and limitation by constitution (as for the body); and a link between the inner and outer experience of the world, but also to otherness (here and there, I and you): contact, interaction, kinesis. Furthermore, the earth understood as a system of places, is to be grasped, following an interesting parallelism drawn by Breuer between Husserl and Aristotle, as a primordial home (Ark or Cosmos) both as the proper place –*Topos Idios*– (where actualisation of the form or essence takes place) and a common place (where the subjective experience of the world is mutually constituted by otherness).

Ekaterina **Shashlova** analyses the importance of the spatial turn as foundation of the decolonial critique, and the possibility it opens to overcome what she calls the trap of recognition theory, which legitimises cultural, economic and social practices based on asymmetrical power relations. For the author, the use of the category of space and the spatial language in the historical disciplines, makes it possible to unveil the economic and legal relations of domination that underlie Western history, as a discursive and material practice. From this perspective, following Mignolo, modernity as Western history turns out to be the other side of colonialism. For Shashlova, central concepts of decolonial critique such as the

geopolitics of knowledge (Dussel) or epistemic disobedience (Mignolo) are supported by Foucault's critique of power-knowledge and the notion of heterotopia, where space reveals the power relations presupposed by history, constituting for this reason an important critical resource for rethinking the foundations of ethics.

Lastly, we count with four text reviews on this issue. Firstly we have **Bastidas Bolaños'** review of Rafael McNamara's work *La ontología del espacio de Gilles Deleuze* (2022), which emphasizes the contributions of Latin American scholars to the study of Gilles Deleuze's work, while critically engaging with the main arguments of the text, presenting in clear manner the originality of McNamara's approach about the importance of the concept of space in deleuzian philosophy. Following that, we have the review by **Defo Nzikou** of the work *Les stratégies du Cogitamus. Essai sur le concept de réticularité* (2021) by Jacques Chatué, which analyzes the notion of territory in relation to the state and the nation. We then have the review by **Gorosito** of the collection of articles called *Posnaturalismos* (2023) compiled by Pablo Pachilla, in which he goes over the concept titling the book, as well as outlining the key arguments in each of the articles, that range from post-colonial studies, to ontology and anthropology. Lastly, we have the review by **Magel** of the book *Der „Grenzgott der Moral“* by Christian Rößners, in which he outlines the structure of main arguments of Rößners' work about the complex intertwining of Levinas' and Kant's ethical philosophy.

With this issue we expect to bring attention to the importance of the categories of *land* and *territory* as well as *place* or *world* to draw alternatives to the multiple crises linked to the way different kinds of humans and non-humans inhabit the world we live in. The Yanomami perspective shed light on the way in which the idea of territory is profoundly linked to the constitution of a common enemy of the community and hence linked to the constitution of borders. Borders can be understood, from a different perspective, as connected to the concept of frame as a political space of visibility extrapolated into the concepts of map, nation and footnote where the horizon of existence takes place into the image of the political community.

But this political space should be able to shelter the existence-in-mortality as the ground where life is confronted to finitude and to the conditions of constitution of the world itself not as an objective reality but as a relational phenomenon: the world as an open ethical field grounded in the very possibility of *in-between*. Indeed, the world as a complex concept refers at the same time to the horizon of existence, the common and the proper place, or the earth as the primordial home and the system of all places. From this perspective, the category of space has a major importance for the constitution of subjectivity itself. Modern subjectivity,

for instance, is deeply rooted in the places where it was conceived but more importantly within the power relations these places have had historically with other places: colonialism, domination and injustice.

Thus, the history of domination is not only a history of social injustice but a history of environmental injustice. This concept shows the need for a different understanding of the land and the territory comprehending the deep intertwining of social and political life with the cycles of the inhabited space. If this understanding is possible, as demonstrated by the thought, social organization and history of the indigenous communities, then asymmetrical relations of property to the land and to the subjectivity are hardly justifiable, opening the necessity for a different foundation of ethics and philosophy itself.

We would like to deeply thank all the contributors for their work, but also for their patience and understanding in the publication of this issue, which despite all efforts took longer than we would have desired. We would also like to express our gratitude to Julian Lünser, the Chief Editor of this journal, for his support during the whole edition and publication process. Lastly, we'd like to thank the professors, authorities and personnel involved in the former Europhilosophie programme, without whom this Journal would not have been possible.

THE MOVEMENT OF TRANSCENDING OF 'BARE' LIFE TOWARDS THE POLITICAL. FROM HUSSERL TO PATOČKA

EMANUELE SOLDINGER

Abstract

This paper addresses the topic of life in the philosophy of Jan Patočka, specifically in its intertwining with, on the one hand, the one of finitude and, on the other, the dimension of the political. This topic is taken into consideration focusing on two perspectives: first, the relation between 'bare' life as prolongation of itself and life as existentially meaningful; second, the relation between individual life and the broader dimension into which individual life may be integrated. Patočka's reflections are approached starting out from partly similar thoughts found in Husserl's meditation. This paper attempts to point out the parallels between Husserl's and Patočka's position, as well as the aspects which differentiate them. The main textual points of reference for tracing this comparison are the following: for Husserl, besides the first *Kaizo* article and some related passages on the political, especially the Vienna lecture *The Crisis of European Humanity and Philosophy*; for Patočka, especially the *Heretical Essays in the Philosophy of History*, in addition to the text *Supercivilization and its inner conflict*. In the case of Husserl, the transcendence of finite everyday interests leads towards an integration of life into 'life' as a transcendental, intersubjective dimension and movement. In such context, the political is to be conceived starting from the rational teleology of this movement. For Patočka, it is rather the confrontation with problematicity and finitude that opens up the possibility of a movement which, leading beyond the prolongation of life, can integrate the assumption of mortality with the opening of an authentic political dimension – and this in a thinking of finitude and of the political which focuses in a more radical way on the original event of shaking, crisis, and transformation.

Keywords: life; finitude; transcend; rational teleology; mortality; Patočka; Husserl

<https://doi.org/10.14712/24646504.2025.14>

Introduction

In this paper, I will address the topic of life in its intertwining with the political dimension as well as with finitude and mortality in the thought of the Czech phenomenologist Jan Patočka. While the main focus will be on Patočka, I will also approach his reflections tracing a parallel with and a comparison to Husserl's phenomenology, inasmuch as Husserl remained always a central point of reference as well as a recurrent topic for critical reflection in Patočka's works, from his early essay *The Natural World as a Philosophical Problem* (1936) to his late meditations, for instance in the *Heretical Essays in the Philosophy of History* (1975).

I will address this topic – life intertwined with finitude and the political dimension – focusing on two perspectives, which especially in Patočka's meditations overlap each other and can ultimately be thought together: on the one hand, the relation of 'bare' life, understood in the sense of life as a prolongation of itself, and life as existentially meaningful; on the other hand, the relation between individual life and 'life' as a broader dimension into which individual life may be integrated or to which it can open itself.

In line with the chosen approach to Patočka, starting with some remarks about comparable reflections in Husserl, I will also point at the aspects of continuity – and discontinuity – between Husserl's and Patočka's thought. In the late Husserl, the passage from a life oriented towards finite and everyday interests to a life which integrates a broader and philosophical dimension coincides with the integration of individual life into 'life' as transcendental, intersubjective dimension. In particular, Husserl's remarks on the political allow, as I will show, for an interesting comparison with Patočka's thought.

In order to sketch Patočka's reflections on life and its relation to the political and finitude, I will take as a main point of reference his late work *Heretical Essays in the Philosophy of History* – though in this paper, I do not intend to extend the consideration of this important work beyond merely pointing at some thoughts and passages which best help to synthesise his position in respect to this constellation of concepts. In the first two essays, *Reflections on Prehistory* and *The Beginning of History*, the Czech phenomenologist develops, in the context of an original philosophy of history, an interpretation of the beginning of philosophy and politics, which coincides with the beginning of history itself, according to which their joint appearance in ancient Greece took place through the manifestation of a radical problematicity of human life and through a new openness for transcending that which characterized human life and existence before it: namely, a life bound by its own mortality to its self-preservation and self-prolongation through labour, and

not yet open, in this “natural world” of human life, to this radical problematicity. In this ‘natural’ world, humans “do not encounter the mystery of manifestation as such”¹, while only with the openness, taking place in the Greek *polis*, to a radical problematicity which remained concealed before, “life becomes free and whole” and “consciously builds room for an equally free life, not exhausted by mere acceptance”.² History begins for Patočka “where after the shaking of life’s ‘small’ meaning bestowed by acceptance, humans dare undertake new attempts at bestowing meaning on themselves in the light of the way the being of the world into which they have been set manifests itself to them”.³

Patočka develops these thoughts – above just briefly sketched – under a clear influence of both Martin Heidegger and Hannah Arendt, but there is another influence that can be recognized, which emerges from a reception that had closely accompanied the Czech phenomenologist from his early thought: the one of Husserl. It is possible, in particular, to recognize here and point at a parallel to Husserl’s Vienna lecture from 1935, *The Crisis of European Humanity and Philosophy*, which much likely lies in the background of Patočka’s thoughts in the *Heretical Essays* and had an influence on them. I will thus make some brief remarks on Husserl, which will offer the possibility of a comparison with Patočka especially in respect to the theme of the political, referring first of all to this late Husserlian text.

1. Husserl: The *Urstiftung* of *Theoria*, the Transcendence of Finite Interests and the Political

As Husserl states in *The Crisis of European Humanity and Philosophy*, “spiritual Europe has a place of birth” in Ancient Greece in the 7th and 6th Century BC, where “a *novel attitude* of some individuals towards the surrounding world emerges”.⁴ It is “the breakthrough of a totally new type of spiritual creations [*geistiger Gebilde*]”, which soon develops into “a systematic [...] cultural form”, which under the title of ‘philosophy’ means, according to Husserl, “universal science, science of the cosmos, of the totality of every being”.⁵ The theoretical attitude,

¹ Patočka, Jan: *Heretical Essays in the Philosophy of History*, translated by Erazim Kohák, Open Court, Chicago and La Salle 1996, p. 13.

² *Ibid.*, pp. 40–41.

³ *Ibid.*, p. 41.

⁴ Husserl, Edmund: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die Phänomenologische Philosophie*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1954, p. 321. My own translation.

⁵ *Ibid.*

the philosophical *theoria* that is born, generates a new cultural form through its discovery of idealities and the pursue of infinite tasks in the theoretical praxis; this new type of attitude and praxis makes possible the transcending of the finite interests of the everyday, “natural” praxis, the “natural interests of life”⁶, in a way for Husserl still impossible for pre-scientific, pre-philosophical human cultures. In a culture still untouched by *theoria*, the “infinite horizon” in which humans live has in fact not yet being opened; their tasks and actions, their “personal, collective, national, mythical motivation”, everything remains in the context of their finite environment⁷: the world as the universal horizon which is always present, is not yet thematic⁸, but it becomes thematic in the *Urstiftung* of *theoria* (although not yet in the way it is thematic for transcendental phenomenology). The transformation which takes place through the birth of *theoria* encompasses the entire European culture in its historical, intersubjective, cultural and political dimension, and as a revolutionizing of the way in which humanity produces culture while “becoming a humanity of infinite tasks”⁹, it constitutes according to Husserl the foundation of a rational teleology, of a “*historical teleology of infinite tasks of reason*”.¹⁰

While encompassing the entire European culture derived from that original foundation, this rational teleology characterizes also the political dimension as an intersubjective dimension of rational praxis and tasks; however, the return to an exclusive orientation towards the finite tasks of ‘natural life’ is always possible, and this not only with respect to individual subjects but also on a collective, cultural and national level. This aspect of politics and political life, which can often appear as prevalent in history and everyday experience, is addressed by Husserl with the term “realpolitik” (*Realpolitik*). As stated by Sara Pasetto, “Husserl outlines the realpolitik as an empirical politics linked to people and country (*Volk und Land*), where actions are naive due to an unaware attitude towards life, and, most importantly, where the idea of power and ideologies (*Machtideen und Ideologien*), an imperialistic unity of will (*imperialistische Willenseinheit*), as well as authority (*Autorität*), egoism and selfishness (*Egoismus und Selbstsucht*) rule”.¹¹ The realpolitik

⁶ Cf. *ibid.*, p. 328.

⁷ Cf. *ibid.*, p. 324.

⁸ Cf. *ibid.*, p. 327.

⁹ *Ibid.*, p. 325.

¹⁰ *Ibid.*, p. 347.

¹¹ Pasetto, Sara: “The Husserlian Will to Power: ‘I Can Do Whatever I Want’”, in *Human Studies*, Vol. 45 (2022), p. 110. In reference to Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, op. cit.; Husserl: *Aufsätze und Vorträge (1922–1937)*, Kluwer, Dordrecht 1989; and Husserl: *Studien zur Struktur des Bewusstseins. Zweiter Band: Gefühl und Wert. Texte aus dem Nachlass (1896–1925)*, Springer, Dordrecht 2020. See also Pasetto: *La politica*

is nonetheless unsuitable for human subjects or communities in accordance to the full depth of their rationality. In his first *Kaizo* article, Husserl writes:

A nation, a humanity, lives and creates in the fullness of its strength when it is sustained by a faith in itself and in a beautiful and good sense of its cultural life; when, thus, it not only just lives, but lives to meet what it considers to be greatness, and is satisfied in its onward successes in the realisation of genuine and growing values. [...] We are human beings, free-willed subjects who actively intervene in our environment, constantly shaping it. Whether we want to or not, whether bad or right, we do so. Cannot we also do it reasonably? Are not reasonableness and goodness in our power? These are chimerical goals, will certainly object the pessimists and *realpoliticians*.¹²

In “Beilage X” in the same volume of *Husserliana* (Hua XXVII), Husserl addresses, furthermore, the fact and symptom of crisis that “a *scientific culture of rationality*, a real age of ‘enlightenment’ through pure science, does not come into existence”, while “the inert masses are the prey of the leaders who drive them according to egoistic interests (individual and national egoism)”¹³, or even according to a “delirium of political power”.¹⁴

For Husserl, this loss of rationality – of a full rationality transcending finite interests – in the domain of *Realpolitik* is to be countered through a renewal of rational teleology and through philosophy as phenomenology in its ‘revolutionary’ and transformational potential in respect to the finite natural interests. Transcendental phenomenology makes possible in this sense a ‘phenomenological politics’, since it enables the passage from a life oriented towards finite and everyday interests to a life which integrates a broader and philosophical dimension. Through its more radical renewal of the philosophical *Urstiftung* of European humanity, phenomenology discovers for Husserl another and wider dimension of ‘life’, in which individual life, as well as the life of communities, is integrated into ‘life’ as a transcendental, intersubjective dimension and movement.

dell’“Europa” nella fenomenologia di Edmund Husserl, in *Segni e Comprensione*, Vol. 68 (2009), <http://212.189.136.205/index.php/segnicompr/article/view/7291> (15.04.2024).

¹² Husserl: *Aufsätze und Vorträge (1922–1937)*, *op. cit.*, pp. 3–4. Translation by Sara Pasetto.

¹³ *Ibid.*, p. 117.

¹⁴ Cf. Pasetto: “The Husserlian Will to Power: ‘I Can Do Whatever I Want’”, *art. cit.*, p. 112; with reference to Husserl: *Studien zur Struktur des Bewusstseins. Zweiter Band: Gefühl und Wert...*, *op. cit.*

2. Patočka: The Turn to Finitude, the Beginning of History as Transcendence of 'Bare' Life and the Critique of Supercivilization

While Husserl – who for sure is not a thinker of human finitude and mortality – conceives life in its more every day and limited aspect as linked to the latency or forgetfulness of the rational depth and infinite teleology of life in its full dimension, Patočka has a partly comparable but also different approach to this topic. Influenced by Heidegger and his notion of existence – but also attempting to attain his own path of phenomenological thinking beyond both Husserl and Heidegger, not without a relevant reception of Fink and the reception of notions of other thinkers, such as the one of ontological negativity in Hegel and Kojève¹⁵ –, Patočka puts a much stronger accent on the corporeal and finite character of human existence and starts out from the finite and mortal character of human life in order to think life in its unfree state as mere self-prolongation. As already briefly sketched, in the *Heretical Essays*, Patočka believes that this unfree character of life was most prevalent in 'pre-historical' humanity, i.e. in human cultures before what he characterizes as the actual beginning of history, and at the same time of philosophy and politics, in Ancient Greece. The world of the (in this particular sense) 'pre-historical' humanity is characterized by a mythical order governing the relation of the immortal gods to the mortal humans which guarantees a limited but secured meaning of human life; in this 'mythical world' in which answers precede questions, "[w]hatever seems to go beyond" the aim of preservation of life through work comes

from the fact that the primordial bond between mortals and gods, the life-giving and at the same time dangerous powers of the earth and the sky, remained unbroken and that human self-preservation took place in the glow of this undisturbed natural world. With respect to this world, though, humans are not free, having therein no space which would be their own, their work, and no goal or purpose which would rise above the maintenance of life.¹⁶

Patočka does not deny that even in the mythical world of 'pre-historic' humanity, a relation to truth and some form of transcendence with respect to the mere self-preservation of life are actually possible and exist. Of the three movements which he theorises as the fundamental moments characterizing human existence

¹⁵ Cf. Tardivel, Émilie: *La liberté au principe. Essai sur la philosophie de Jan Patočka*, Vrin, Paris 2011, pp. 44–51, and Patočka: *Éternité et historicité*, Verdier, Lagrasse 2011, pp. 119 and 124–130.

¹⁶ Patočka: *Heretical Essays in the Philosophy of History*, op. cit., p. 24.

(and to which I will briefly return later in this paper) – the movements of acceptance, defence and truth – the movement of truth is in fact not absent in the world of ‘pre-historic’ humanity, but “without the explicitly thematic orientation characteristic of a historical epoch”¹⁷; the life of ‘pre-historic’ societies is “focused on the acceptance and maintenance of life”, i.e., on the first two movements, and humans live in a “vital cycle of acceptance and transmission” that “exhausts the meaning of what is done”.¹⁸

This prevalent orientation towards the maintenance of life is not something that Patočka in his meditation would attribute only just to ‘pre-historic’ cultures and societies, since on the contrary he recognises this tendency as present also, even to a larger extent, in contemporary societies informed by modern natural science and technology. This diagnosis is accompanied by a critical consideration given to the kind of rationality which is linked to modern science and technology – a critical view which can very well point to a parallel with the critique of limited, objectivistic rationality in Husserl, but is also different from Husserlian rationalism. Furthermore, another parallelism can nonetheless be traced between Husserl and Patočka, since the crisis which both thinkers recognise in the contemporary technological epoch and its rationality derives from having been made possible, on the one hand, by a beginning (the *Urstiftung of theoria* for Husserl, the beginning of history for Patočka) and, on the other hand, from being forgetful of, or not adequate to this beginning. Whereas for Husserl such inadequacy concerns the relation of the technological rationality and society to the rational teleology in its original depth, for Patočka it concerns rather the relation to problematicity as the beginning of history, in connection with the return to a main focus on the maintenance of life, i.e., on the “perspective of the day”¹⁹, with the tools of instrumental rationality and technology, which in its tendency becomes even exclusive.

I will refer here very briefly to the analysis and critique of contemporary technological societies which Patočka develops not only in the *Heretical Essays* but also in a much earlier text, *Hypercivilisation and its Inner Conflict*, which he wrote around 1955.²⁰ A central role in Patočka’s analysis – from the perspective of the *Heretical Essays*, which to a large extent can also be adopted to understand

¹⁷ *Ibid.*, p. 29.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ Patočka: *Heretical Essays in the Philosophy of History*, op. cit., p. 129.

²⁰ Cf. Patočka: *Liberté et sacrifice. Écrits politiques*, translated by Abrams, Erika, Millon, Grenoble 1990, pp. 99–177.

the above mentioned previous work of Patočka, where it just appears in a slightly less explicit manner – is played by modern functional-instrumental rationality in its application on a political-social level in order to manage life, its maintenance and transmission according to its everyday dimension. In his analysis – which due to the focus on the governance of life in the above mentioned sense and to the pervasive character of the role of instrumental rationality on the social level could be brought into a comparison with the more recent and contemporary notions of biopower and biopolitics – Patočka distinguishes between two types of contemporary societies: the ones governed by the ‘moderate’ and the ones governed by the ‘radical’ version of hypercivilisation. The ‘moderate’ version of hypercivilisation does not pervade society and culture entirely, to the point of seeking control of every aspect of the subjective-personal life, which is yet ultimately marginalised and made irrelevant in comparison to the rational and functional organisation of society; the ‘radical’ version shows a thoroughly totalitarian character in its penetration into the sphere of subjectivity, values and freedom – yet both forms of hypercivilisation erode subjectivity and tend to reduce the human subjects to their functions from the point of view of instrumental rationality applied to the governance of society. Both of them according to Patočka fail to consider the depth of human life and – from the perspective of the *Heretical Essays* – adopt exclusively the point of view of the day, concealing individual life and existence as capable of truth in, and from, its possible confrontation with finitude and problematcity.

3. The Three Movements of Human Existence. The Beginning of History, Philosophy and the Political in Patočka’s *Heretical Essays*. A brief Comparison with Husserl

Whereas the technological society in Patočka’s meditation appears as a gigantic structure dedicated to the prolongation of life and the functional-instrumental management of the everyday life, the confrontation with problematcity and finitude opens up the possibility of a movement towards another dimension of life which integrates the acknowledgement of mortality with the opening of an authentic political dimension. In the background of these thoughts, a relevant role is played by the doctrine of the three movements of human existence, i.e. the three moments in which according to Patočka the movement of embodied human existence in the world articulates itself. This doctrine was elaborated by the Czech phenomenologist in the second half of the 1960s and is developed in depth in

writings such as *The “Natural” World and Phenomenology*²¹ and the *Body, Community, Language, World*²², but as already mentioned it is still present in the *Heretical Essays*. The first movement or moment, which Patočka calls acceptance or sinking roots, points at the originary character of existence as being-with: only through the acceptance by others, through their mediation, we can sink roots in the world, we can achieve a world and develop our own possibilities. The conception of this first movement already shows that, despite a recognisable influence by the Heideggerian concepts of Being-in-the-World, of decadence and of authenticity, Patočka’s understanding of embodied human existence puts a much stronger accent not only on embodiment but also on being-with and alterity as its very conditions of possibility. The second movement, the one of self-projection or defense, enables the maintenance of a world and is connected to the dimension of need and to the dimension of work and labor, to falling into things, to instrumentality and objectification. This second movement is present in the background of Patočka’s understanding of bare life and its enchainment to itself, as well as of technological society, in which individuals relate to each other first and foremost in objectifying ways. The third movement, the authentic movement of human existence, is the one of truth or openness, which is conceived as an overcoming of decadence, as well as an achievement of a relation to the whole, of an authentic relation to alterity and of an encounter with the other (although it can be pointed out that for Patočka this third movement can also be accomplished in a defective or inauthentic way, as it is shown, in the *Heretical Essays*, in his account of the un-problematic mythical world of pre-historic humanity). The influence of Heidegger is only partial, because Patočka’s thoughts do show a reception of, but cannot be reduced to, an orientation towards Heidegger’s notions of authenticity and ontological difference.

Patočka’s conception of the beginning of history, philosophy and politics shows furthermore, as already sketched, both parallels and differences to the Husserlian *Urstiftung* of *theoria*; meanwhile, the elements of similarity to Husserl, as for example the pronounced character of discontinuity that for both thinkers the beginning of Ancient Greece exhibits, constitute another aspect of distinction between Patočka and Heidegger. However, in the case of Husserl, this beginning is primarily understood as foundation of the rational teleology of Europe; in the case of Patočka, for whom this beginning also constitutes the opening event of the European tradition, it is first of all conceived of as a crisis, or even a collapse,

²¹ Cf. Patočka: *Philosophy and Selected Writings*, translated by Erazim Kohák, The University of Chicago Press, Chicago 1989, pp. 239–273.

²² Cf. Patočka: *Body, Community, Language, World*, translated by Erazim Kohák, Open Court, Chicago and La Salle 1998.

of the ‘mythical’ natural world of ‘pre-historic’ humanity and its order. The beginning of history has the character of a shock: “Nothing of the earlier life of acceptance remains in peace; all the pillars of the community, traditions, and myths, are equally shaken, as are all the answers that once preceded questions.”²³ It is interesting to point at the fact that even in respect to this character of the Greek beginning as shock or shaking, a parallel with Husserl can be found, as noticed for example by Hans Rainer Sepp: “[A]lready Husserl derived the origin of philosophy from a specific mode of encounter with the alien [*mit dem Fremden*]: the experience of foreign worlds of meaning [*fremder Sinnwelten*] made the validity of the own world become problematic.”²⁴ Coming into contact with different and culturally developed nations in its surrounding world, writes Husserl in *The Crisis of European Humanity and Philosophy*, the Greek humanity “observes above all the multiplicity of nations, the own and foreign ones, everyone with its own surrounding world, with its traditions, its gods, demons, its mythical powers, which it considers without any doubt as the real world. In this astonishing contrast emerges the difference between world-conception and real world and originates the new question of truth.”²⁵ While Husserl, however, focuses on the search for universality, for universal truth beyond finite horizons originated among the Greeks as a reaction to this shock, Patočka puts the accent rather on the very event of crisis and transformation.

This event of crisis and transformation, the originary event of history, is thought by Patočka in the *Heretical Essays* as the one that opens up the possibility of “life unsheltered” and “life as a whole”, of a life that “does not seek to escape its contingency, but neither does it yield to it passively”.²⁶ With the beginning of history – which for Patočka remains a human possibility that can be regained even from amidst the contemporary technological society – the “whole [...] speaks to humans *directly*, free of the muting effect of tradition and myth, only by it do they seek to be accepted and held responsible”.²⁷ At stake in this beginning of history there is the difference between the ‘perspective of the day’ – which by covering up in contemporary societies mortality and finitude in function of mere life on

²³ Patočka: *Heretical Essays in the Philosophy of History*, op. cit., pp. 39–40.

²⁴ Sepp, Hans Rainer: *Über die Grenze*, Verlag Traugott Bautz, Nordhausen 2014, p. 172. My own translation.

²⁵ Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie...*, op. cit., p. 332. My own translation. See also Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass (1934–1937)*, Kluwer, Dordrecht 1993, pp. 386–389.

²⁶ Patočka: *Heretical Essays in the Philosophy of History*, op. cit., p. 39.

²⁷ *Ibid.*

a societal level loses sight of the depth of individual human life as such – and what Patočka calls the ‘night’ as a radical limit and difference in opposition to the ‘day’. Also, the community which can emerge on the basis of this event of shaking – and according to Patočka was founded with the beginning of European history, constituting its peculiar tradition and also the authentic form of community and of the political – is a community based on difference, which Patočka thinks recurring to the term *polemos*. “Life need be understood not from the point of view of the *day*, of life merely accepted, but also from the view of strife, of the night, of *polemos*.”²⁸ “*Polemos*, the flash of being out of the night of the world, lets everything particular be and manifest itself as what it is. Thus, the greatest contradiction cleaves together in a unity which is above all, which manifests itself in all and governs all.”²⁹ Patočka doesn’t think *polemos* as “destructive passion”, but rather, and on the contrary, as “unity of the shaken”³⁰, a unity which integrates radical difference and the transcendence of the point of view of the day and of mere life.³¹ In the ‘breakthrough’ which in the experience of the shaking can lead beyond the point of view of the day, the limited rationality of the day is transcended and transformed into a new, different rationality – a rationality that knows how to deal with the night, with finitude.

4. Final Remarks on the Parallels and Differences between Husserl’s and Patočka’s Position

Patočka’s account of the movement of transcending ‘bare’ life in connection with the political dimension shows several and important parallels to Husserl’s understanding of the same fundamental movement, as the comparison of their positions carried out so far has shown.

The first parallel can be recognized in the fact that both Husserl and Patočka point at the possibility of a transcendence of ‘bare’ life in its everyday interests, which are proper to the ‘natural world’; Husserl conceives the ‘natural world’ as the world of the natural attitude and the pre-theoretical world in its finite interests, Patočka as the ‘pre-historical’ world before the emergence of its problematicity, a world in which human existence is focused on the first two movements of acceptance and self-prolongation of life.

²⁸ *Ibid.*, p. 44.

²⁹ *Ibid.*, p. 43.

³⁰ *Ibid.*

³¹ Cf. *ibid.*, pp. 134–135.

Another parallel can be seen in the connection between this movement of transcendence and the political dimension. This connection is very explicitly present in Patočka's *Heretical Essays* – where both philosophy and the political are thought to originate from the movement of truth and its surpassing of life in bare acceptance and self-prolongation –, but it can be recognized also in Husserl's thought: according to Husserl, with the *Urstiftung* of *theoria*, European humanity discovers idealities and the pursue of infinite tasks beyond the one of finite everyday interests, and this event shapes European culture in its historical, intersubjective, and political dimension. Both Husserl and Patočka point at the presence within European culture of a tradition which had its foundational moment in the Greek beginning, through the emergence of a movement of transcendence of the everyday interests; Husserl understands this tradition as the opening of a historical teleology of reason, while Patočka addresses it in his philosophical reflections on history and politics as the tradition of the 'care for the soul'.³²

A further parallel between both authors can be recognized in the fact that they both thematize the possibility of an inadequacy with respect to the foundational moment and the movement of transcendence – an inadequacy which Patočka addresses as decadence³³ and Husserl as a return, also on a cultural or national level, to an exclusive orientation towards finite tasks, which characterizes 'realpolitik' in its falling short of rational intersubjective teleology.

The aspect in which Husserl's and Patočka's positions differ from each other most clearly is the question of finitude. Patočka puts in fact a strong accent on the finite corporeal character of human existence and on the link between its mortality and its unfree state of mere self-prolongation. Both for Husserl and Patočka, the Greek foundational moment, as well as its possible historical renewal encompass a discontinuity and, to some extent, a transformation. Husserl conceives such discontinuity as the surpassing of finite interests towards infinite tasks in the foundation of *theoria*, which ultimately leads towards transcendental phenomenology and its teleological movement of constitution – a theoretical framework which Patočka leaves behind in search of his own phenomenological path. Furthermore, Husserl's conception of the political appears to be ultimately grounded in intersubjective teleology at a transcendental level. When the political dimension doesn't fall short of its rational teleology, individual life integrates itself into 'life' as a transcendental, intersubjective dimension.

³² Cf. *ibid.*, pp. 82–83 and 103–105.

³³ Cf. *ibid.*, pp. 95–97 and 102–103.

Meanwhile, in his turn towards finitude and through his emphasis on the corporeal and mortal character of human existence, Patočka develops an account of the authentic political dimension which, on the one hand, still shows a parallel to the Husserlian conception because it also recognizes the possibility not only of transcending the finite, everyday interests of life in their unfree state, but also the potential for a discontinuity and transformation in respect to it. On the other hand, however, Patočka thinks of this movement of transcending – which remains just a *possibility* of human existence – not anymore in connection to a transcendental teleology and an infinitude rooted in its rationality, but in connection to corporeity and to the facing of finitude, mortality, and strife, as well as to the shaking from which a solidarity of the shaken can arise.³⁴ Patočka's understanding of the authentic political dimension points at a transcending of the point of view of 'the day' and its rationality, as well as at a more radical account of the encounter with alterity.

Lastly, building on the thematization of the political and the movement of transcending, it is possible to develop another comparison between Patočka and Husserl – to which, however, only a very brief reference can be made in the context of the present article.

Husserl's account of the *Urstiftung* of *theoria* as the foundational moment of European cultural history as well as Patočka's reflections on the beginning of philosophy, politics, and history in the Greek *polis* seem to put an accent on the exceptional character of European culture and history in respect to other cultures, and in this way, they could seem at a first glance to assign a privileged position to European culture over other cultures, taking a somewhat eurocentric stance. While such perception of a certain degree of eurocentrism in both Husserl and Patočka – especially with reference to *The Crisis of European Humanity and Philosophy* and the *Heretical Essays* – could appear to be not completely baseless, it is important to stress the fact that both authors, rather than affirming a privileged character of Europe among human cultures, simply set a focus on understanding the specificity of European culture and its historical beginnings. This can be said of Husserl, for whom not Europe as a factual humanity or a factual place of origin of *theoria* receives a central role, but rather the rational transcendental teleology itself which reaches beyond factual Europe and encompasses all humanity; it could nonetheless be observed, from a critical point of view, that Husserl still seems to assume a somewhat privileged role, extensible to the rest of humanity, for the kind of rationality and universality that originated in European culture.

³⁴ Cf. *ibid.*, pp. 134–135.

Patočka, on the other hand, seems to put different accents in different texts, so that he often points to the depths of myth and of extra-European cultures as being capable of a transcending movement, a movement of which the modern European technological civilization has become forgetful.³⁵ Nevertheless, on the other hand, he also seems – particularly in the *Heretical Essays* – to consider the world of myth as only capable of a defective and incomplete transcending movement of truth in comparison to the one which he addresses as the actual beginning of history, philosophy, and politics. However, Patočka provides an account of the original and renewable, transcending movement in a stronger connection to a shaking and to alterity – a connection that, as mentioned above and shown by Hans Rainer Sepp³⁶, can be recognized also with reference to Husserl, but emerges in Patočka's thought in a stronger way as an original character of the transcending movement. From this perspective, whereas Husserl focuses on the search for universality and universal truth which originated in this shock, Patočka lets the very event of shaking, crisis, and transformation – beyond the European search for universality and a rationality oriented towards the 'point of view of the day' – emerge in a more radical way. In this sense, Patočka's thought appears to offer potentially more viable paths towards intercultural reflection.

Emanuele Soldinger is a doctoral student in German and French Philosophy at Charles University, Faculty of Humanities. He is working on a dissertation on the topic of the 'natural world' in Edmund Husserl and Jan Patočka which includes historical research on Husserl's relation to empiriocriticism. He has published several entries in the dictionary *Husserl-Lexikon*, Hans Helmuth Gander (ed.), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2010. E-mail: soldinge@yahoo.com

³⁵ See for example Patočka: *Liberté et sacrifice...*, *op. cit.*, pp. 181–213.

³⁶ Cf. Sepp: *Über die Grenze*, *op. cit.*, pp. 171–174.

ARISTOTLE AND HUSSERL ON THE WORLD AS COSMIC OIKOS

IRENE BREUER

Abstract

This paper addresses the question of the relationship between human beings and the world as a common ground of experience or as a *cosmic oikos*, as present in Aristotle and Husserl. Both Aristotle and Husserl sustain an *absolute or cosmological sense of place* – *topos koinos* – and a *relative one* – *topos idios* –: Regarding the latter, while Aristotle attributes to natural places a potency that involves the potentiality of bodies to reach their ultimate form, such that natural places contribute to the definition of ‘what’ each body is, that is, to its essence, for Husserl place is interpreted existentially as the one I recognize as my own, as the only place that supports me and is inhabited by me. Concerning the former, both authors start from the proper place in order to determine the common place through an iterable process of being-in. For both, place and earth are the realms we inhabit and thus the primordial home that carries and protects beings living in community. Earth and sky encompass all things and beings, while the horizon and simple places are both boundaries that can be transgressed, allowing thus for movement and change. Hence, earth and sky can be understood as primal home-places, that is, as our *cosmic oikos*.

Keywords: cosmic oikos; world; earth; sky; body; Husserl; Aristotle

Introduction

An interesting parallelism can be shown in the Aristotelian and Husserlian understanding of the world: The analysis of place refers to the world not only as the general context of things and places, but also as cosmos: “as an objective

<https://doi.org/10.14712/24646504.2025.15>

spatio-temporal world, star world with the earth being below it.”¹ For Husserl, the possibility of a “mundane teleology” lies in the elaboration of an “ontology of nature”, which is to be based on the lifeworld as a ground of perception.² For him, however, “world” does not mean an “epitome of objects, but the subjective-relative ‘how’ of the appearance of objects, namely, the universal horizon”.³ In this sense, Aristotle’s concept of the world also encompasses experience of it, for – just as with Husserl – a relationship of ‘belonging’ spans between human beings and world: The human being is *in the world* because it *concerns* him⁴; it represents a totality that means far more than a ‘totality of things’. On the one hand, for Husserl the world is not cancellable, that is, given in an apodictic way, whereby objects have a contingent character, whereas for Aristotle, the universe is eternal, and everything worldly is subject to becoming or contingency. On the other hand, for both authors the world functions as a field of knowledge or activity for the experiencing human being. Hence,

¹ Husserl, Edmund: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929–1935*, Kern, Iso (ed.), Nijhoff, Hua XV, Den Haag 1973, p. 667.

² Of all the concepts of phenomenology coined by Edmund Husserl, that of the lifeworld has had the strongest influence on philosophical thinking about the world. The term is usually associated with Husserl’s 1936 treatise *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Biemel, Walter (ed.), Hua VI, Den Haag 1954, engl. trans.: *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, Carr, David (transl.), Evanston 1970, but is in continuity with earlier works that introduced transcendental phenomenology. This concept first appears sporadically in his Göttingen Lectures of 1907, in the so-called “Dingkolleg” published as *Ding und Raum, Vorlesungen 1907*, Claesges, Ulrich (ed.), Hua XVI, Den Haag 1973 (eng. trans.: *Thing and Space, Lectures of 1907*, Rojcewicz, Richard (trans.), Springer 1997), while the Husserliana tome XXXIX: *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916–1937)*, Sowa, Rochus (ed.), Dordrecht 2008, contains the most comprehensive collection of estate manuscripts on the subject. The scope of my enquiry is thus limited to these late texts.

³ Held, Klaus: „Husserls neue Einführung in die Philosophie: Der Begriff der Lebenswelt“, in Gethmann, Carl Friedrich (ed.), *Lebenswelt und Wissenschaft: Studien zum Verhältnis von Phänomenologie und Wissenschaftstheorie*, Bouvier, Bonn 1991, pp. 79–114, here p. 111. See Breuer, Irene: „(Erzählte) Welten als Spielraum offener Möglichkeiten“, in Bartsch, Christoph; Bode, Frauke (eds.), *Welt(en) erzählen: Paradigmen und Perspektiven*, De Gruyter, Berlin 2019, pp. 43–64.

⁴ See Husserl: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929–1935*, op. cit., p. 342: The “primal mode of approaching is empathy”. For the other “concerns me as other already by the fact that I, before all contact with him, eo ipso not only experience his life, [...] but live with it, co-perceiving, co-believing, co-judging [...] etc.” (Translation of the author). In the original: Der „Urmodus des Angehens, ist die Einfühlung“. Denn der Andere „geht mich als anderes schon dadurch an, dass ich vor allem Umgang mit ihm *eo ipso* sein Leben, [...] nicht nur erfahre, sondern mitlebe, mitwahrnehmend, mitglaubend, miturteilend [...] usw.“ This approach is here transferred to the realm of inhabiting a home world as an equally primordial experience. See Brague, Remi: *Aristote et la question du monde*, PUF, Paris 1998, pp. 212f.

in Aristotle and Husserl we can speak of a world as a *common ground of experience* or as a *cosmic oikos*.⁵

The development of this thesis is structured as follows: In the first part of the paper, I will deal with the conception of the world as ‘*topos koinos*’. I argue that both authors start from the proper, own place in order to determine the overall place, the *topos koinos* or the world, in which we are in through an iterable process of being-in. I will show that for Husserl and Aristotle alike, place has a lifeworldly meaning: On the one hand, Aristotle claims that beings only achieve their full actualization once they arrive to their proper places, such that places are constitutive to their essence. On the other hand, for Husserl it is from this bodily place that not only the system of place, but the entire world order emerges, a world that is intersubjectively constituted as a community. For both, places involve the relationship with others, such that they cannot be conceived in isolation. The second part delves into the conception of the lifeworld and local regulations, that is, it concerns the possibility of motion and the horizonticity of experience. Just as for Husserl the horizon is both the link between present and future experiences and the boundary between finitude and infinity, the place in Aristotle is at the same time the boundary and the link between the elements as well as the all-encompassing boundary of the cosmos. For both philosophers, place is intrinsically related to movement and interaction: For Aristotle, place is the condition of the possibility of movement, while for Husserl, this order of foundation is reversed, since it is the bodily movement which constitute a place. The fourth part enquires into the conceptions of place as support and the correlative conception of earth and sky as ‘primordial places’. Being all-encompassing, earth and sky embrace the world as the common ground of experience, that is, as a *cosmic oikos*. Lastly, the conclusion summarizes the results obtained so far.

1. World as *topos koinos* – place as *topos idios*

For Aristotle, as well as for Husserl, the sun, the elements, and the earth form outstanding places as “outstanding regions of space”⁶, between which all things move and develop according to their nature. For, as Kant noted, a region differs essentially from a mere position of things: Position determines the relation of a thing

⁵ See Breuer, Irene: *Ort, Raum, Unendlichkeit. Aristoteles und Husserl auf dem Weg zu einer lebensweltlichen Raumerfahrung*, Orbis/Königshausen & Neumann, Würzburg 2020.

⁶ Fink, Eugen: *Zur ontologischen Frühgeschichte von Raum-Zeit-Bewegung*, Nijhoff, Den Haag 1957, p. 212.

in space and presupposes the region according to which the positions in space are ordered in such relation. The region consists of the relationship between the system of these positions and the absolute space of the world as the general space as unity, and the reason we can distinguish between regions is their relationship with our body.⁷ The arrangement of the body's schema is transferred to the areas – an idea that is already present in Aristotle and that Husserl seems to have adopted in his conception of the body as the zero center of orientations.⁸ The region, however, is something more than an abstract scheme of order, for it has a lifeworldly meaning: for Aristotle, the world as the whole of places has, as it were, 'regions' that are not mere directions of orientation but have their own 'quality' and carry bodies: the sun, the fire in the sky, the earth as the heavy. For unlike places, which as an

⁷ Kant, Immanuel: „Von dem ersten Grunde des Unterschiedes von Gegenden im Raum“, in Weischedel, Wilhelm (ed.), *Werke in Sechs Bänden*, Bd. I, WBD, Darmstadt 1998, p. 993f. The area, however, is originally related to the absolute and original space as a concept, because only this makes the relation of corporeal thing possible. In Husserl's earlier writings, this distinction between absolute space and sensuous location returns. However, it is later overcome by the idea of a supporting location as place. Hence, Husserl carries out an *inversion of the order of foundation*: While in his early manuscripts (see, for example, Ms. D 13 XV, 1918–teilw. 1910), Husserl in the wake of Kant conceives of space as a necessary form that allows for the individual identification of sensuous things, that is, as an a priori form of sensibility and the condition of possibility of experience, already in 1926/1927 Husserl revises this conception and asserts that what is primordially experienced in perception is the real presence as a modus of the real appearance of time, the real in its place, that is, as the form or Gestalt in the special presence of here and there. Place as location is thus related to its orientated givenness, whereby the lived body is conceived of as the center of orientation, with reference to which located space as place is constituted and experienced (see Ms. D 10 I, 1932). See also Breuer: *Ort, Raum, Unendlichkeit...*, *op. cit.*, chapter 2.

⁸ The body not only constitutes itself by the localization of its sensings but it is the source of space and higher objectivities too. It is no other than our body as a “medium of all perception; [...] the organ of perception” (Husserl: *Ideas II. Ideas pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. Second Book. Studies in the Phenomenology of Constitution*, Rojcewicz, Richard; Schuwer, André (trans.), Kluwer, 5th ed., Dordrecht 2000, p. 61), who ensures the relationship between things and their surrounding space. Its role is therefore essentially productive or constitutive. The starting point of the constitutional process of objectivities and space is the reduction of the surrounding world to the pure primordial space, which is localized perspectively around the living body as the “bearer of the zero-point of orientation” (*ibid.*, p. 61). The body is not simply the centre in terms of which all perceived things are situated, but also the lived-body of free movement, of approaching and distancing, of grasping and repelling. The well-known thesis concerning static space constitution reads: “All spatiality is constituted, i.e. comes to givenness, in movement, in the movement of the Object itself and in the movement of the ‘Ego’; along with the change in orientation that is given thereby” (Husserl: *Thing and Space...*, *op. cit.*, p. 131). Insofar as each place in its surrounding space is defined by my body's ability to reach an unmoving thing, place can be understood as an embodied place (*Leibort*). Thus, place and body are essentially intertwined: The body is therefore spatialized, as it exercises its constitutional functions in space and is itself spatially extended, while space, that is, place is in turn embodied, as place is defined by my ‘being here’, that is, my being the zero-point of orientation. In short, place is ‘em-bodied’ and body is ‘em-placed’.

envelope can be filled at will by bodies entering and leaving, the areas as ‘actual places’ stand in an essential and unchanging connection with the simple elements that they carry. Areas form a unity, so to speak: sky, earth, air, water, the above and below are not determined by the human body’s schema, like right and left, but absolutely or cosmologically. Hence, we can speak of a relative definition of place, that is as the innermost motionless boundary of what contains⁹, in the sense that it presupposes the existence of a body which is contained by its own boundary and by the boundary of the body surrounding it. However, the natural places of the elements, as well as the natural place of earth as the center point in the universe, and, more generally, the bodies making up the finite spherical universe, involve an absolute or cosmological sense of place, defined by the order of the cosmos. Hence, the earth as well as all four elements have a natural place that is unique and that belongs to the essence of such element. As Aristotle writes in the *Physics*:

Again, the locomotions of the natural simple bodies (such as fire and earth and the like) not only show that place is something but also that it has some power, since each body, if not impeded, moves to its own place, some above and some below. These are the parts and kinds of place: above, below, and the rest of the six dimensions. These are not just relative to us. Relatively to us they – above, below, right, left – are not always the same, but come to be in relation to our position, according as we turn ourselves about [...]. But in nature each is distinct and separate. ‘Above’ is not anything you like, but where fire, and what is light move [to]. Likewise, ‘below’ is not anything you like, but where heavy and earth-like things move [to]. So they differ not by position alone but in power too.¹⁰

Aristotle clearly attributes to place a potency, which, according to a passage from *De caelo*, means that the bodies’ potentiality to achieve their ultimate form is actualized when they reach their natural places. In *De caelo*, Aristotle writes: “That which produces upward, and downward movement is that which produces weight and lightness, and that which is moved is that which is potentially heavy or light, and the movement of each body to its own place is motion towards its own form.”¹¹ Hence, as Peter Machamer emphasizes, “a body’s movement toward

⁹ Aristotle: *Physics* IV 4, 212a20, in Hussey, Edward (trans.), *Aristotle Physics. Books III and IV*, Clarendon, Oxford 1993.

¹⁰ Aristotle: *Physics* IV 1, 208b9-23, *op. cit.*

¹¹ Aristotle: *De caelo* IV, 3, 310a30-35, in Ross, William D. (ed.), Stock, John L. (trans.), *The Works of Aristotle Translated into English*, Vol. II, Clarendon, Oxford 1930.

its own place is movement toward its own form”.¹² Place, as taken in its absolute sense, contributes to the definition of ‘what’ each body is, that is, to its essence, insofar as only in it, the gradual process of actualization of a being achieves its full accomplishment.¹³ This absolute or cosmological sense of place is also present in Husserl: the sky extends far beyond what appears as the horizon in our earthly sphere of life. The inconceivable vastness of the sky is understood as the hidden reverse side of its appearance: the sky as a region.¹⁴ In its inconceivable vastness, the heavenly region is, contrary to Aristotle’s view, infinite: for Husserl, the region as unknown vastness involves the transgression of the horizon as an enclosure of the experienceable.

Earth and sky encompass all things as their outermost boundaries. Only with reference to the *topos koinos*, the common place, is the definition of the essence of place complete; for the outer shell of the cosmos as the boundary of the world vessel encompasses space, which consists of manifold places. Heaven, then, is the place of all places and contains a system of qualitatively differentiated places, according to the top-bottom arrangement and the different contents.¹⁵ As mentioned, earth and heaven, in which human beings have an outstanding position, can be interpreted in lifeworldly terms: Although “man is not the best thing in the world” – this is wisdom as knowledge of the “things that are highest by nature” – it “is the best of the animals”.¹⁶ As the most excellent of all living beings, the human being maintains a relationship of belonging with the world: although he is in the world as one among the many things, he is not so in the same way, inasmuch as its presence in the world is at the same time a presence of the world for him.¹⁷ “I” am

¹² Machamer, Peter: “Aristotle on Natural Place and Natural Motion”, in *ISIS*, Vol. 69 (1978), pp. 377–387, here p. 380.

¹³ See Breuer: “Aristotle and Koyré: from motion as process of formal actualization to inertial motion as state: On Zeno’s paradoxes of motion (and beyond)”, in *Metodo*, Vol. 11, Nr. 2 (2024), pp. 15–68.

¹⁴ Held: „Himmel und Erde als Invarianten der natürlichen Lebenswelt“, in Young-Ho Lee; Soon-Young Park (ed.), *Phenomenology of Nature. Festschrift in Honor of Kah Kyung Cho*, Korean Society for Phenomenology, Seoul 1998. Held refers to Heidegger’s Feldweggespräch „Zur Erörterung der Gelassenheit“, where he determined the horizon as the side of the world facing us as a ‘region’. In the excerpt published during his lifetime (GA vol. 13) from this conversation, the ‘Welten’ of the world is replaced by the ‘Gegnen’ of the ‘Gegnet’ (pp. 69–71), “where this old dialectical word stands for the incomprehensible vastness of the region”.

¹⁵ See Fink: *Zur ontologischen Frühgeschichte...*, op. cit., p. 218, and Craemer-Ruegenberg, Ingrid: *Die Naturphilosophie des Aristoteles*, Alber, Freiburg 1980, p. 98f.

¹⁶ Aristotle: *Nicomachean Ethics*, VI, 7, 1141a21, 1141a34, in Barnes, Jonathan (ed.), *The Complete Works of Aristotle, The Revised Oxford Translation*, Vol. II, Princeton University Press, Princeton 1991.

¹⁷ Brague: *Aristote et la question...*, op. cit., p. 212f.

the one who is within the celestial sphere that concerns me in an outstanding and special way. As Aristotle writes in the *Physics*,

[s]ince some things are said in respect of themselves, some in respect of another thing, and place may be either (a) the ‘common’ place, in which all bodies are; or (b) the special place which is the first in which a body is (I mean, for example, that you are now in the heavens, and you are in the air because you are in the earth and similarly in that because you are in this place which surrounds nothing more than you), then, if place is the first thing surrounding each body, it will be a kind of limit.¹⁸

The human being has a peculiar, special place that can only be understood through its relationship to the world: This determines the way in which it, just like every other living being, is in his own exclusive place. Hence, as Simplicius explains,

That place taken strictly is the primary container he showed from the fact that a certain place is spoken of as common, in which all or many bodies are, as in the universe [...]. I am in one of these as in a common place because other bodies are in it also. But when I am said to be on earth, or at home, as being in this particular place, in that it contains nothing but me, then that is my private place, in which I am primarily contained. The private place is the one that strictly contains me.¹⁹

Insofar as the form of an element is only realized when the element is in its proper place, in an analogous way we can assert that a human being only actualizes its form, that is, fulfils the process of determining what it really or essentially is, once it is in its proper place or *topos idios*, where the body comes to rest, since “everything remains naturally in its proper place”.²⁰ This means that an element, such as for example, the earth, in its natural place is given form or shape by the surrounding water, the innermost containing boundary of the earth. In our context, this means that a human being attains its proper form or nature once it forms a natural organic unity with its proper place, wherein it finally rests. Hence, my proper place, that is, the one that concerns only me and to which I belong, can be understood as my proper, individual *oikos* – the only place that not only belongs essentially to me, but also wherein my core, that is, my essential nature, achieves its full development.

¹⁸ Aristotle: *Physics* VI, 2, 209a31-209b2, *op. cit.*

¹⁹ Simplicius: 535, 19, in Urmson, John O. (trans.), *On Aristotle's Physics 4.1-5, 10-14*, Duckworth, London 1992.

²⁰ *Physics* IV, 5, 212b33, *op. cit.*

In the above passage, however, Aristotle speaks to a “You” and explicitly addresses it. This “you” is neither an object nor someone in general, but a particular though anonymous ‘you’ that stands in relationship with me – as the one who expresses himself – in what Bernard Waldenfels calls a “reciprocal basic experience (*reziproker Grunderfahrung*)”, such that “the other in its uniqueness, is already present here, but as co-constituting for what I encounter”.²¹ For the other seems to be ‘mit-da’: Human beings are no longer isolated, not alone, but accompany each other, such that together they experience a *common world*. Thus, it is not merely a question of experiencing my presence in the world and the presence of the world for me²², but of expanding this connection to a *shared, common world* with a stranger, for Aristotle and Husserl alike. So says Husserl:

I stand on the ‘ground’, in the room, on the street.²³

The sky above me, the uniform earth below me, the same sky, the same earth. Hence now the new: the cardinal points, sunrise, sunset, cardinal points determining. From every home place, or from every place where I stand – it always remains that from there the sun rises eastwards, approximately at the same place in my field of perception, on the horizon, etc.²⁴

What I have in force doxically as being worldly is in force for me as being valid through communicating others for me and them in one. Worldly being is being for us together, for each through the communicating others, as far as unanimity reaches.²⁵

Husserl emphasizes that this being together with the other involves an “experiencing, evaluating, acting theorizing [...]”. The togetherness of others is togetherness

²¹ Waldenfels, Bernard: *Das Zwischenreich des Dialogs, sozialphilosophische Untersuchung in Anschluß an Edmund Husserl*, Nijhoff, Den Haag 1971, p. 53f. In the original: „Das du, will sagen: der Andere in seiner Einzigkeit, ist hier bereits gegenwärtig, aber als mitkonstituierend für das, was mir begegnet.“

²² See Brague: *Aristote et la question...*, *op. cit.*, p. 287. “Ce que le passage d’Aristote implique, c’est bien l’être-au-monde de ce à quoi on peut dire ‘toi’ [...]. Le rapport à l’univers informe et gouverne la manière humaine d’être et son lieu propre.”

²³ Husserl, Edmund: *Die Lebenswelt*, *op. cit.*, p. 152. In the original: „Ich stehe auf dem ‚Erdboden‘, im Zimmer, auf der Strasse.“

²⁴ *Ibid.*, p. 153 (my emphasis). In the original: „Der Himmel über mir, die einheitliche Erde unter mir, derselbe Himmel, dieselbe Erde. Von daher nun das Neue: die Himmelsrichtungen, Sonnenaufgang, Sonnenuntergang, Himmelsrichtungen bestimmend. Von jedem *Heimort* aus bzw. von jeder Stelle aus, an der ich stehe – es bleibt immer so, dass von da die Sonne ostwärts aufgeht, ungefähr an derselben Stelle meines Wahrnehmungsfelds, am Horizont. etc.“

²⁵ Husserl: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929–1935*, *op. cit.*, p. 465. In the original: „Was ich doxisch als weltlich seiend in Geltung habe, ist für mich in Geltung als durch mitseiende Andere hindurch für mich und sie in eines geltend. Weltlich Seiendes ist für uns gemeinsam, für jeden durch die kommunizierenden Anderen hindurch, seiend, soweit die Einstimmigkeit reicht.“

for me, and we are thereby in the unity of a function”²⁶, that is, “the other is for me not only ‘object’, but ‘co-subject’”.²⁷ We are thus united by a commonality of experience and actions within a shared world and a common place. Place, then, is not just a categorial determination of a particular body or just a predication of being, as can be read in Husserl’s early writings, but is rather to be interpreted existentially: It is “my” private place, my ‘home place’ that not only contains me, but in which I am ‘at home’ as part of a universe that also concerns me²⁸: My place is the one I recognize between earth and sky as my ‘own’ – *topos idios* – and only one. From the ‘here’ I see that it is the same world; it is ‘familiar’ to me²⁹, because in its persistence it shows a constancy of the phenomena that take place in it (sunset or sunrise, etc.) and an “*empirical over-all style*”³⁰ in the sense of a familiar environment. The ‘here’ is no longer to be understood as an abstract “zero point”, but as the place that not only supports me and is inhabited by me, but to which I am affectively bound to.³¹ It is from this bodily place that not only the “system of place (*Ortssystem*)”, but the entire world order emerges. Thus, the world in its “uniqueness”³² is to be understood as a *cosmic oikos*: “World is the universal field into which all our acts, whether of experiencing, of knowing, or of outward

²⁶ *Ibid.*, p. 465. In the original: „Das ist ichliches Miteinandersein, miteinander erfahrend, wertend, handelnd, theoretisierend fungierend [...]. Das Miteinander der Anderen ist für mich ja Miteinander, und wir sind dabei in Einheit einer Funktion.“

²⁷ *Ibid.*, p. 455. In the original: „Aber der Andere ist für mich nicht nur ‚Objekt‘, sondern ‚Mitsubjekt‘.“

²⁸ See *ibid.*, p. 342.

²⁹ *Ibid.*, p. 430: “Since man is not always on the march and can only live in an already familiar, already known world of known realities [...], his environment is insofar always a finite living world.” In the original: „Da der Mensch nicht immer auf dem Marsch ist und überhaupt nur leben kann in einer schon vertrauten, schon bekannten Welt bekannter Realitäten [...], so ist seine Umwelt insofern immerzu eine endliche Lebenswelt.“

³⁰ Husserl: *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, Carr, David (trans.), Northwestern University Press, Evanston 1970, p. 31.

³¹ The consciousness of kinaesthetic feelings and of motility in general is the primary sphere in which all sense is engendered, this consciousness being essentially a bodily one. Feelings and sensations, not only allow us to recognize and experience ourselves as experiencing lived bodies, but they allow us to know and recognize ourselves as the bodies who endow the surrounding world with sense. Hence, place is originally constituted by an affective bodily self-consciousness, which in its turn, allows for a bodily self-knowledge, an experiential self-knowledge that expresses itself in bodily drives and affections and deploys itself in habitual actions within the surrounding world. See Breuer: „Die sinnlich affektive Verflechtung von Welt, Raum und Leib in Husserl und Merleau-Ponty“, in *Zeitschrift für Ästhetik und Allgemeine Kunstwissenschaft*, Heft 66, Nr. 2 (2021), pp. 55–80, and the same author: „Husserl und Merleau-Ponty: Die affektiv-leibliche Erfahrung des architektonischen Raumes“, in *Gestalt Theory*, Vol. 42, No. 3 (2020), pp. 287–302.

³² Husserl: *The Crisis...* *op. cit.*, p. 143: “The world, on the other hand, does not exist as an entity, as an object, but exists with such uniqueness that the plural makes no sense when applied to it. Every plural, and every singular drawn from it, presupposes the world-horizon.”

actions, are directed. From this field, or from objects in each case already given, come all affections, transforming themselves in each case into actions.”³³

The world itself is experienced in a double sense: On the one hand, it is “given”, in the diversity of possible apperceptions, and in passivity it is given in a uniform overall apperception, and on the other hand, it is “given thematically”, that is, structured according to individual objects as substrates of predications.³⁴ It is also experienced as a *home world*, as an inside that offers protection. Husserl, just like Aristotle, compares the home world to a “sphere” that departing from the center as home place, increases through a layer-by-layer expansion of familiarity thanks to the sedimentation of habits and the associated constant formation of horizons. As Aristotle argues, “the earth is in the water, the water in the air, the air in the ether, and the ether in the world”, the world, however, “is no longer in anything else”, since the cosmos is finite.³⁵ Similarly, Husserl repeatedly asserts this ‘in-another’ relationship not only between the spheres of space constituting the world, but also as regards time and the successive opening of horizons:

Unanimity of the constitution of beings, of certainties of the respective normally constituted sense, of units of validity – progresses in circles and stages, conical rings, progresses from the living present to living present in the process of sedimentation, of horizon formation.³⁶

Either the horizon expands on the side of the ‘outside’ in the concretely pre-drawn horizon style: the environment gains a more comprehensive, ring-shaped (spherical shell-shaped) expanded sphere of space: again and again with the same and concretely analogously shaped unknown outside.³⁷

Formation of environments that are step-shaped founded in each other, each higher step ring-shaped expanded by newly fulfilled spatiality.³⁸

³³ *Ibid.*, p. 144.

³⁴ Husserl: *Die Lebenswelt...*, *op. cit.*, p. 42.

³⁵ Aristotle: *Physics* IV, 5, 212b20–22, *op. cit.*

³⁶ Husserl: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929–1935*, *op. cit.*, p. 438, in the original: „Einstimmigkeit der Konstitution von Seienden, von Gewissheiten des jeweiligen normal konstituierten Sinnes, von Geltungseinheiten – schreitet in Umkreisen und Stufen, Kegelringen fort, schreitet fort von lebendiger Gegenwart zu lebendiger Gegenwart im Prozess der Sedimentierung, der Horizontbildung.“

³⁷ *Ibid.*, p. 430, in the original: „Entweder der Horizont erweitert sich nach Seiten des ‚Draussen‘ im konkret vorgezeichneten Horizontstil: Die Umwelt gewinnt eine umfassendere, ringförmig (kugelschalenförmig) erweiterte Raumsphäre: immer wieder mit dem gleichen und konkret analog geformten unbekannten ‚Draussen.‘“

³⁸ *Ibid.*, p. 429, in the original: „Ausbildung von Umwelten, die stufenförmig ineinander fundiert sind, jede höhere Stufe ringförmig um neu erfüllte Räumlichkeit erweitert.“

Both authors thus start from the proper, own place in order to determine the overall place, the *topos koinos* or the world, in which we are in through an iterable process of being-in. By the concept of ‘world’, Husserl means not only the spatially or objectively experienced, but “the universal communal subjectivity, living, performing, apperceiving, etc.”; for the subjects are not “something beside the world or in the world”, but are presupposed in their performing life as ‘I and we’, as a community, who as experiencing subjects carry the world in themselves as an “‘ideal’, freely available unified entity”.³⁹ “I and we” are thus bearers of the world⁴⁰, which as a unity of our life is already a constituted, given world.⁴¹

2. Lifeworld and local regulations: motion and horizonticity of experience

For Husserl, this home world as a lifeworld is necessary finite⁴², because it has its outer horizon “as its other”.⁴³ The ‘inside’ corresponds to an ‘outside’: “The inner horizon of the home world has an outer horizon as its reverse side”, an outer horizon of the still unknown, the unanticipated.⁴⁴ Thus, on the one hand, for Husserl, unexpected events await us beyond the horizons of every-day experience. When this horizonticity is fully unfolded, we also encounter a world as soil (*Boden*) and idea: Insofar as the world is pre-given and experienced, the universal horizon is associated with the concept of soil, and as open and experientable, with the concept of idea. “While the connection to the soil consolidates the horizonticity around what is pre-given, the reference to the idea projects it towards what is not yet given,” observes Walton.⁴⁵ For Aristotle, on the contrary, the cosmos as a whole is a known extension of one’s own place and therefore harbors nothing unfamiliar, despite the fact that the

³⁹ See Walton, Roberto: “La interpelación de la tradición en la Fenomenología Trascendental”, in *Escritos de Filosofía* 39–40, *Tradición e Interpelación*, Academia Nacional de Ciencias, Buenos Aires 2001, pp. 165–186, on the tradition-boundness of natural life within a community as a substrate of habitualities.

⁴⁰ Husserl: *Die Lebenswelt*, op. cit., p. 45.

⁴¹ *Ibid.*, p. 46.

⁴² See Husserl: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929–1935*, op. cit., p. 624f.: “Then, to be sure, I find myself in the same world and finite sphere of the world as the strangers of this sphere”; in the original: „Dann finde ich mich zwar in derselben Welt und endlichen Weltsphäre wie die fremden Menschen dieser Sphäre.“

⁴³ Held: „Heimwelt, Fremdwelt, die eine Welt“, in *Perspektiven und Probleme der Husserlschen Phänomenologie*, Phänomenologische Forschungen Bd. 24/25, Karl Alber, Freiburg 1992, p. 314.

⁴⁴ Husserl: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929–1935*, op. cit., p. 429.

⁴⁵ Walton: *Intencionalidad y Horizonticidad*, Aula de Humanidades, Bogotá 2015, p. 315.

crossing of causal chains can always trigger accidental and unexpected events. On the other hand, for Husserl the “there” is the “here” of the alien body: it is a ‘there’ alien to me. The “here” is thus the primordial point of space and in this respect is to be understood as the “ultimate central here”, in relation to which all other things are “there”. The “here” is characterized by the fact that it “has no other besides it in relation to which it would be a ‘there’”.⁴⁶ However, the fact that this world is not only my own is due to the fact that strangers are ‘there’: “the intrinsically first other (the first ‘non-Ego’) is the other Ego”.⁴⁷ Through “change of place” the foreign place becomes my “here”; my former “here” would, in my opinion, turn into one that is foreign to me if my Ego were not able to expand its environment through retention of the former “here”. The primordial place is still that in which objects and living beings differ: The “there” is where I am not now, whereas for Aristotle the place a body occupies is that of the ingress and egress of bodies that are partly alien to one another.⁴⁸ Husserl would agree with Aristotle, however, that this “being-in/at-a-place” participates in the whole through the mediation of other bodies and their places and that, conversely, this whole only becomes a whole through its parts – not as a magnitude, but as the concurrence of their individual determinations.

It is not only for Husserl that the cosmos or the lifeworld as such is finite⁴⁹ and as a system of locations essentially a *referential context*: In order for contact and interaction between the elements to be possible, they must, according to Aristotle, be different in kind and species; for *kinesis* only takes place between opposites. This can only take place by “differentiating and determining the elements in their qualities (*pathe*) or opposites between them and their connection with their cosmological location”.⁵⁰ In this connection, Aristotle claims in *On Generation and Corruption*:

⁴⁶ Husserl: *Ideas II*, *op. cit.*, p. 165f.

⁴⁷ Husserl: *Cartesian Meditations. An Introduction to Phenomenology*, Cairns, Dorion (trans.), Nijhoff, The Hague 1960, p. 107.

⁴⁸ A distinction must be made here between natural and forced movement: While natural motion involves the striving of the elements towards their natural places, violent motion is exerted upon them by another agent, which distances them of their proper places by the use of traction, pushing, carriage or rotation (see Aristotle, *Phys.* VIII, 4, 255b31f.; *Phys.* VII, 2, 243a15). On the one hand, in order for the elements to reach their own, natural places, they must change part of their properties, and this is only possible by each sharing a part of its determinations with its neighbors (See *De Gen. et Corr.*, II, 4, 331B2F). On the other hand, the body enters a place filled with air, whereupon the air takes over the place left behind by the first body. Here the body, as a mixture of elements, shares some of its properties with the air (see *De Caelo* III 6, 305a32).

⁴⁹ See Husserl: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929–1935*, *op. cit.*, p. 205: “thus, its environment is insofar always a finite lifeworld”; in the original: „so ist seine Umwelt insofern immerzu eine endliche Lebenswelt.“

⁵⁰ Wiplinger, Fridolin: *Physis und Logos*, Alber, München 1971, p. 345. See commentary by William D. Ross to *Physics* IV, 5, 212b29–34: “To understand this passage we must remember 1) that in

The elements are four, and any four terms can be combined in six couples. Contraries, however, refuse to be coupled; for it is impossible for the same thing to be hot and cold, or moist and dry. Hence it is evident that the couplings of the elements will be four: hot with dry and moist with hot, and again cold with dry and cold with moist. And these four couples have attached themselves to the apparently simple bodies (Fire, Air, Water, and Earth) in a manner consonant with theory [...]. Thus, the differences are reasonably distributed among the primary bodies [...].⁵¹

Each element is thus at the same time referred to its neighbors as to the whole and vice versa, in a double sense, that is, according to quality and movement. This is also the case with Husserl, as Klaus Held shows: The possession of the one identically persisting world takes place in the passage through the multiplicity of horizon-like possible experiences of objects, and conversely, the “having (*Habe*)” of the one object takes place in the passage of the multiplicity of horizon-like given modes of appearance.⁵² However, the concept of horizon in Husserl is ambiguous: On the one hand, it has the character of a unity vis-à-vis an encompassed multiplicity and stands in the relationship of a whole to its parts; on the other hand, it is “open” as a boundary – in the sense of “changeable” – insofar as it determines not the ‘what’ but the ‘how’ or the nature of that which appears in it.⁵³ In summary, just as for Husserl the *horizon* is both the *link* between world consciousness and object consciousness and the *boundary* between *finitude* and *infinity*, a *place* in Aristotle is both the *boundary* and the *link* between the elements as well as the all-encompassing *boundary* of the cosmos.

For both philosophers, place is intrinsically related to movement and interaction: According to Aristotle, for movement or transformation to take place, the places must be different in quality and have the ability to open up. For Husserl, for the ‘here’ to be able to change into a ‘there’ and vice versa, a place must be able to ‘open up’ through movement, whereby, in contrast to Aristotle, it is constituted by the body movements or kinaesthesia in the first place. For Aristotle,

Aristotle’s cosmology earth is normally concentrated round the centre of the universe, water forms a layer outside earth, air a layer outside water and fire a layer outside air; 2) that in his system each of these is characterized by two of the *prótai enantiotétes*. Earth is cold and dry, water wet and cold, air hot and wet, fire dry and hot.” in *Physics*, a revised text with introduction and commentary by W. D. Ross, Clarendon, Oxford 1936, p. 579.

⁵¹ Aristotle, *On Generation and Corruption*, II, 3, 330a30–40, in Barnes, Johathan (ed.), *The Complete Works of Aristotle (The Revised Oxford Translation)*, Vol. 1, Princeton University Press, Princeton 1991.

⁵² Held: „Husserls neue Einführung...“, *art. cit.*, p. 88.

⁵³ See Claesges, Ulrich: „Zweideutigkeiten in Husserls Lebenswelt-Begriff“, in Claesges, Ulrich; Held, Klaus (eds.), *Perspektiven transzendental-phänomenologischer Forschung*, Nijhoff, Den Haag 1972, pp. 85–101.

movement means encounter and the place for this is precisely its concretion.⁵⁴ This also applies to Husserl's understanding of place; for the place encompassing the 'here' and 'there' enables the encounter of the I and the Other. Furthermore, for Aristotle, since place is the boundary of the encompassing body, its permanence is necessary for movement to take place, as such, it remains contiguous to the moving body, as a detachable shell. For Aristotle, hence, place is the condition of the possibility of movement, while for Husserl, this *order of foundation is reversed*, since only movement turns a 'here' into a 'there' and thus only secondarily, constitutes a place. Both, Husserl and Aristotle, thus conceive of the world as related to objects; for both, the world is an ontological twofold concept: On the one hand, the world is to be understood as a total context of objects or elements, as a "universe of things [...] the spatiotemporal onta", that is, an "ontic universe [*ontisches Universum*]"⁵⁵; on the other hand, it is to be understood as world of perception, a field of activity, as already stated: "World is the universal field into which all our acts, whether of experiencing, of knowing, or of outward action, are directed. From this field, or from objects in each case already given, come all affections, transforming themselves in each case into actions."⁵⁶ Hence, the world is the totality of what can be experienced and as such, it is human-centered, that is, "subjective-relative".⁵⁷

3. Place as support – earth and sky as primal places

"Place is the encompassing for a moving thing, place gives support", argues Heinrich Hüni.⁵⁸ As mentioned above, the essence of place can only be determined in relation to the lifeworldly cosmos. In the world, place and earth are, according to Aristotle, something resting that supports people and things and carries them as

⁵⁴ Hüni, Heinrich: „Über den natürlichen Vorrang des Ortes vor jeder Art Raum bei Aristoteles“, in Berlinger, Rudolph; Fink, Eugen; Imamichi, Tomonobu; Schrader, Wiebke (eds.), *Perspektiven der Philosophie, Neues Jahrbuch*, Bd. 19, Ridopi, Amsterdam 1993, pp. 245–256.

⁵⁵ Husserl: *The Crisis...*, *op. cit.*, p. 142.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 144.

⁵⁷ See Held: „Husserls neue Einführung...“, *art. cit.*, p. 108: The determinations of the lifeworld are: "1. It is the world of perception. 2. It is the horizon of all practice, including practice that transcends the world of perception. 3. It is historically changeable (insofar as it forms the given non-thematic ground of perception for a respective de-perspectivisation in historical practice). 4. It persists beyond history (insofar as the thematic acquisitions flow back into the non-thematicity of the world of perception)."

⁵⁸ Hüni: „Über den natürlichen Vorrang des Ortes...“, *art. cit.*, p. 251.

they move, something that a void is not able to do.⁵⁹ In his late texts⁶⁰, Husserl also emphasized the primacy of the earth and described it with the biblical image of the ark: “The primal-ark does not move”: Husserl inverts the Copernican theory in order to account for the habitual interpretation of the world given in intuition.⁶¹ Just as the earth cannot lose its sense as an “primordial home”, my body cannot deny its sense as an “primordial body”: As Husserl writes:

The Earth cannot lose its sense of being as a ‘primordial Home’, as the ark of the world, just as my own Body cannot lose its sense of being completely unique as a primordial own Body [*Urleib*] from which each own Body derives a part of the sense of being.⁶²

There is thus a “constitutive dignity”, that cannot be altered by the homogenization that is involved by the loss of what is properly terrestrial, that is, when the earth is no longer considered as soil but as any other physical body, as Roberto Walton emphasizes.⁶³ The earth as the “primordial home” and as an *oikos* not only supports and accommodates human beings in the life-world⁶⁴, but is also the ground of my corporeality, “the ancestral ground (*Stammboden*)” and the “primordial ground of my movements (*Urstätte der Bewegungen*)”.⁶⁵ Only on it, do rest and movement make sense. Its rest, in contrast to that of the bodies, is not a mode of movement, but is rather absolute. Place is and must be experienced as resting: Locomotion in a ship (Aristotle) or in a chariot (Husserl) presupposes the certainty of the immobility of the shores or the ground⁶⁶, such that no deceptive inversion of the mode of experience occurs.

But the earth “as a whole” cannot be perceived as a body, because in its “endlessness (*Endlosigkeit*)” or rather, in its vastness, it cannot be experienced by us

⁵⁹ See Aristotle: *Physics* IV, 9, 217a, *op. cit.*

⁶⁰ See Husserl: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929–1935*, *op. cit.*, p. 667 (Ms. of September 1934).

⁶¹ See Husserl: „Grundlegende Untersuchungen zum Phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur – ,Die Urarche bewegt sich nicht“, Ms. D 17, in Farber, Marvin (ed.), *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl*, Harvard University Press, Cambridge 1940, pp. 307–325.

⁶² Husserl: „Grundlegende Untersuchungen“, *op. cit.*, pp. 307–325, here p. 311.

⁶³ Walton: *Intencionalidad y Horizonticidad*, *op. cit.*, p. 350.

⁶⁴ See Held: „Heimwelt, Fremdwelt...“, *art. cit.*, p. 336.

⁶⁵ Husserl: „Grundlegende Untersuchung...“, *art. cit.*, p. 317.

⁶⁶ See Rabanaque, Luis R.: „El papel de la Cinestesia en la Constitución de la Tierra como Suelo de Experiencia“, in *Escritos de Filosofía 39–40, Tradición e Interpelación*, Academia Nacional de Ciencias, Buenos Aires 2001, pp. 151–164, on the role of the walking kinaesthesia in the noematic constitution of the earth as ground of experience.

in the totality of its modes of experience⁶⁷, just as the sky cannot, since the sky is “in no way corporeal” but is rather experienced as a kind of “surface”.⁶⁸ Hence, the singular finite things or beings as “‘finite’ substrates” that are characterized by their “being-in-something (*In-etwas-sein*)” and thus by their dependency, must be distinguished from the world as infinite and “absolute substrate” which is not ‘in-something’ but is itself “something total (*All-etwas*)” that embraces all things: “Only the world is independent, only it is absolute substrate in the strict sense of absolute independence; it does not subsist as a finite substrate does, namely, in relation to circumstances exterior to itself.”⁶⁹ Hence, the world as the ground of finite beings can be conceived of as apodictically given – that is, with absolute and therefore non-cancellable certainty – though it is endowed with a relative apodicticity when compared to the absolute apodicticity of subjectivity, as Walton remarks.⁷⁰

Neither the world nor my body can be experienced by me as a concrete body-thing (*Körper*): Husserl’s understanding of one’s own body as the starting point of all constitution imposes a limit on possible experiences: they are limited to my possibilities, to my ego, to which, however, the whole historicity “inseparably belongs”⁷¹; a conception that is supplemented in Husserl’s late texts by that of an intersubjective constitution. In Husserl’s words:

This world of this onta, constituted for me through the horizon of the others, is *eo ipso* common world for all these others, as likewise constituted from them. This world is constituted as a common spatio-temporal world in which I and my others (that, is, we), as constituents of the world, as the transcendental subjects of all constituent apperceptions, are themselves for themselves and for others as worldly existing human beings, as bodies existing out of transcendental intersubjective constitution, which are bodies for their souls.⁷²

⁶⁷ Husserl: „Grundlegende Untersuchung...“, *art. cit.* p. 310f, p. 313; *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929–1935*, *op. cit.*, pp. 275f.

⁶⁸ Husserl: *Die Lebenswelt...*, *op. cit.*, p. 187.

⁶⁹ Husserl, Edmund: *Experience and Judgement, Investigations in a Genealogy of Logic*, Landgrebe, L (rev., ed.), Churchill, J.; Ameriks, K. (trans.), London, Routledge & Kegan Paul 1973, pp. 137–138.

⁷⁰ Walton: *Intencionalidad y Horizonticidad*, *op. cit.*, p. 354.

⁷¹ In the light of the later intersubjectivity theory, in which the “we” precedes the “I”, this view must be revised: By embracing the whole world, the world community can be understood as a body.

⁷² Husserl: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929–1935*, *op. cit.*, p. 466; in the original: „Diese für mich durch den Horizont der Anderen hindurch konstituierte Welt dieser Onta ist *eo ipso* Gemeinwelt für alle diese Anderen, als ebenso für sie konstituiert. Diese Welt ist konstituiert als gemeinsame raumzeitliche Welt, in der ich und meine Anderen (also wir) als die Welt Konstituierenden, als die transzendentalen Subjekte aller konstituierenden Apperzeptionen selbst für sich und für Anderen sind als weltlich seiende Menschen, als aus transzendental intersubjektiver Konstitution seiende Körper, die Leiber sind für ihre Seelen.“

It is therefore a mutual constitution: I constitute the others, and the others constitute me. This pre-given world can thus only be constituted retroactively through an intersubjective community. We as a community find ourselves in a surrounding space as a system of places, that is a system of possible ends of bodily movements or as a system of natural, own places in the Aristotelian sense. The earth itself has no 'place' of its own, as Husserl explains; it could therefore be called a 'primordial place' in the same sense as our 'absolute here'. In its mode of appearance, it also has a reverse side that remains inaccessible and closed to us in perception. It manifests itself in an experience of "resistance (*Widerstand*)" on the one hand in the sensation of touch, in that tactile qualities can be felt, which may disturb our well-being; and on the other hand, in bodily mobility, since the tensioning of our body's force corresponds to a resistance of the ground.⁷³ Aristotle is also quite aware of the relevance of the resistance of the earth in order to allow for movement, as he shows in his *Progression of Animals*:

Now of animals which change their position some move with the whole body at once, for example jumping animals, others with their parts, for example walking animals. In both these changes the moving creature always changes its position by pressing against what lies below it. Accordingly if what is below gives way too quickly for that which is moving upon it to lean against it, or if it affords no resistance at all to what is moving, the latter can of itself effect no movement upon it. For an animal which jumps makes its jump both by leaning against its own upper part and also against what is beneath its feet [...].⁷⁴

Hence, the hardness of the earth resists our penetration, but at the same time provides indispensable support for the movement of living beings.

Earth and sky build up a two-fold unity, insofar as they surround all things as the outermost. Space extends between them as the world-vessel of things. Thus, all things are encompassed by heaven. However, on the one hand, the space "between earth and sky" is not an "intermediate space" like that between bodies. On the other hand, a body covers one layer of the surface of the sky just as things cover each other. However, this "in-between space" is a "space as air space and space enabling movement"⁷⁵: This means that space is pre-given to us in the lifeworld. Only through reflection can we recognize that our kinaesthetic movements endow it with sense. The sky in its appearance is further to be understood as the "horizon of the reachable

⁷³ *Ibid.*, p. 652: "Resistance and physical mobility belong [...] constitutively together." In the original: „Widerstand und körperliche Beweglichkeit gehören [...] konstitutiv zusammen.“

⁷⁴ Aristotle: "Progression of Animals", 705a4-10, in *The Complete Works of Aristotle*, Vol. I.

⁷⁵ Husserl: *Die Lebenswelt...*, op. cit., p. 188.

distance”, as the limes or limit of the visible, whereby the invisible⁷⁶ is that which resists our seeing. The horizon and the “place of places” (the world) have the character of a unity vis-à-vis the multiplicity of things, and with place they have in common that they are “encompassing” with respect to what is encompassed by them:

Things, objects (always understood purely in the sense of the life-world), are ‘given’ as being valid for us in each case (in some mode or other of ontic certainty) but in principle only in such a way that we are conscious of them as things or objects within the world-horizon. Each one is something, ‘something of’ the world of which we are constantly conscious as a horizon.⁷⁷

Horizon and simple places are both boundaries: Unlike the horizon, the *place does not determine what lies within its perimeter*. However, just like the horizon, the place can be both exchanged and transgressed. For as soon as we pursue the references of the horizon through the kinaesthesia of walking, the circumference of the place as well as the horizon are transformed simultaneously through the conversion of the invisible into the visible and vice versa – just as the invisible side of an object – and thus the content of the references. Besides, the sky, insofar as it is not experienced as a horizon, grants us, as it were, orientation to the earth in the night – as a fixed star sky (the “fixed stars <have> a fixed locality”⁷⁸) or as a “celestial body” – it presents itself, as Aristotle already noted, as a resting boundary. For that which revolves eternally and around itself has no movement in the inner-worldly sense, such that it rests eternally in itself.

5. Conclusion

The preceding reflections could be complemented with further research on the relationship between finitude and infinitude, which concerns not only the idea of the totality of experience, but the world as conceived in terms of its unicity and unity, its difference and multiplicity, its harmony and disharmony, that is, by considering the whole range of its possible modes of givenness. But also, the constitution of space itself deserves a fuller development that does justice to Aristotle’s and Husserl’s extensive enquiries. Equally deserving is an enquiry into the modes of infinity, like number

⁷⁶ See Waldenfels: „Das Unsichtbare dieser Welt oder: Was sich dem Blick entzieht“, in Bernet, Rudolf; Kapust, Antje (eds.), *Die Sichtbarkeit des Unsichtbaren*, Fink, München 2009, pp. 11–29.

⁷⁷ Husserl: *The Crisis...*, *op. cit.*, p. 143.

⁷⁸ Husserl: *Die Lebenswelt...*, *op. cit.*, p. 188.

and extension, its actuality and possibility, this without disregarding the problem of the infinitization and idealization of space, issues that exceed the scope of the present study.⁷⁹ My concern was here to posit the notion of a *cosmic oikos* and interpret it existentially: In this connection, I argued that both Aristotle and Husserl maintain a sense of an absolute or cosmological place (*topos koinos*) and a relative place (*topos idios*). As for the *topos idios*, on the one hand, Aristotle ascribes to natural places a power that implies the potentiality of bodies to reach their final form, so that they contribute to the definition of 'what' each body/lived body is, i.e. to its essence. On the other hand, for Husserl, place is interpreted existentially as that which I recognize as mine, as the only place that sustains me and is inhabited by me. In relation to the *topos koinos*, both philosophers start from one's own place in order to determine the common place through an iterative/dialogical process of being-in. For both place and earth are the primordial home in which we live and therefore the original home that sustains and protects beings living in community. Earth and sky encompass all things and beings, while the horizon and simple places are boundaries that can be crossed, thus allowing for movement and change. Earth and sky can therefore be understood as primordial home-places. Between these distinct areas of space, earth and sky, beings are 'in the world', since the relationship to the universe conditions and governs the human way of being at the own place and inhabiting it. The way for a body of 'being-located' is inseparable from that of 'being-in', this meaning that place is 'em-bodied' and body is 'em-placed'. This is not a relationship to the world as a sum of objects, but rather a twofold 'opening up': On the one side, to that which appears to us and also to that which resists us, that is, the invisible and the untouchable; on the other, to the possibility both of accomplishing the full determination of both our form and essence and of communitarian living and praxis. For this, the earth and sky as "primal places" offer us the necessary support and protection, as such, they constitute our *cosmic oikos*.

Irene Breuer has a degree both in Architecture and in Philosophy from the Universidad de Buenos Aires (UBA), Argentina, and a PhD in Philosophy from the Bergische University Wuppertal (BUW), Germany. She was professor for Architectural Design and Theory at the UBA and later a lecturer for Theoretical Philosophy and Phenomenology at the BUW. As part of a DAAD scholarship, she has conducted research on the reception of the German Philosophical Anthropology in Argentina. She is presently working on the mentioned research subject, with the support of the BUW.

See: <https://uni-wuppertal.academia.edu/IreneBreuer>. E-mail: ibreuer@hotmail.com

⁷⁹ See Breuer, *Ort, Raum Unendlichkeit... op. cit.*

DAS ZWISCHEN ALS ORT DER STIFTUNG DIFFERENZIERTER INDIFFERENZ? EINE SOZIALPHÄNOMENOLOGISCH- OIKOLOGISCHE BETRACHTUNG DES PROBLEMS DER WELTSTIFTUNG UND UNSERER NATIONALEN GRENZEN

VANESSA SCHMITZ

Abstract

The In-Between as a Place of Differentiated Indifference? A Social-Phenomenological-Oikological Reflection on the Problem of World Creation and Our National Borders

Talking about our world is not as self-evident as it seems to be. Although we are used to talk about world coming from a common sense, it is neither objectively given nor referable to me in a given sense. And at the same time, every self *needs* ‘the world’ to refer to as a ground suggesting security to develop it- and themselves.

This paper tries to develop boundaries arising from our world-relatability in some dimensions and possible dangers arising from this phenomenon itself. By doing that, the aim is to question our concrete solving with ‘the world’, which is – at least – a coexistence between people making experiences for themselves and at the same time in relation with each other. Stressing the In-Between of the world itself, our reference to it and the development of this ‘thing’, we perceive as world, and striking out, how decolonial practices are combined with our *perception* and dealing with ‘the world’, this ethical development of ‘our world’ opens the space to find a new relation between us and our behaviour with ‘the world’. In the end, it opens the dialogue about creating our territories according to our phenomenal involvement with each other and ‘the world’. As such it is a possible but not final answer to our responsibility for our concrete reality including the other and the world dealing with actions taking place beyond dualistic spheres.

Keywords: world creation; humanity; individuality; speaking-with-each-other; responsibility

<https://doi.org/10.14712/24646504.2025.16>

© 2025 The Author. This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0>).

I. Einleitung

Für gewöhnlich gehen wir davon aus, zu wissen, wovon wir sprechen, wenn wir über ‚die Welt‘ sprechen. Doch ist das tatsächlich so selbstverständlich? Inwiefern können wir uns über ‚Welt‘ verständigen? Was heißt es, wenn ich über ‚Welt‘ und ‚In-der-Welt-Sein‘ spreche? Was ist zuerst da – ich, die Welt, oder gar keines von beidem und beides in eins? Schließlich: worauf beziehen wir uns, wenn wir von ‚der Welt‘, oder auch schlicht von ‚Welt‘ sprechen? Wie erfahren wir Welt und was hat diese mit dem Anderen zu tun? Fragen über Fragen, die nur andeutungsweise das Problem unserer Welthabe respektive unseres existenziellen¹ In-der-Welt-Seins anreißen. Diese Fragen bilden den Kern der folgenden Entfaltung des Weltproblems, das uns Menschen in unseren Tiefendimensionen durchflcht.

Ihre konkrete Bedeutsamkeit für unser reales Leben wird deutlich, wenn wir das Problem der Weltstiftung erweitern, indem wir es in einen Zusammenhang bringen mit dem Phänomen unserer nationalen Grenzen. Diese gilt es, im Kontext der Weltfrage und *unserer* hier nicht bestimmbarer Grenzen in mehrfachen Hinsichten nachzuspüren, um unsere *Verantwortlichkeit* für unsere Grenzen entfalten und unser konkretes Miteinanderleben thematisieren zu können. Wie wir sehen werden, ist die Frage nach der Weltstiftung oder auch -konstitution – diesbezüglich gibt es verschiedene Deutungsmöglichkeiten – nicht nur „die eigentliche Sache der Phänomenologie“², sondern zugleich eine Frage nach unserem *kon-kreten*³ Leben, da wir je nach unserem Weltverhältnis unsere je individuellen Grenzen unsere gemeinsamen Grenzen bis hin zu unseren Länder- und Wertegemeinschaftsgrenzen ziehen.⁴ Mit ihrer Wendung auf die Frage unserer Weltbezüglichkeit und dem Fokus auf das *Wie* der menschlichen Welt wird schließlich

¹ Der Begriff der Existenz, der die menschliche Lebensweise in seiner kon-kreten, das heißt in seiner gewachsenen und fortwährend werdenden Weise bezeichnet, ist hier Ausdruck dessen, dass diese sich aus dem intersubjektiv beeinflussten Verhalten des Einzelnen zu der nichtidentischen Einheit seiner Einzigkeit mit der inneren Pluralität des einzelnen und der sozialen Pluralität der Menschen entfaltet. Er ist nicht identisch mit Sartres Existenzialismus, sondern ein von mehreren DenkerInnen beeinflusster Blick auf das Phänomen der menschlichen Existenz.

² Held, Klaus: „Die Endlichkeit der Welt. Phänomenologie im Übergang von Husserl zu Heidegger“, in Aguirre, Antonio; Boehm, Rudolf; von Fabek, Hans W.; Niemeyer, Beate; Schütze, Dirk (Hrsg.), *Philosophie der Endlichkeit*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1992, S. 130.

³ Der Begriff des „Konkreten“ bezeichnet gemäß seiner Etymologie des „Kon-kreten“ als dynamischer und daher immer bloß vorübergehender Zusammenwuchs von Bewegungen die ontische Existenz des Menschen, die im Folgenden in der Schreibweise mit Bindestrich hervorgehoben wird (vgl. ‚konkret‘, in: DWDS – Digitales Wörterbuch der deutschen Sprache, 2023, <https://www.dwds.de/wb/konkret> (03.03.2024)).

⁴ Vgl. bspw. Waldenfels, der den Menschen „als Grenzwesen“ bezeichnet; also als jenes, das auf Grenzen trifft und diese in der Begegnung ihrer mal mehr mal weniger *ver-rückt* (vgl. Waldenfels,

die vom menschlichen Leben herkommende, nach dessen Grenzen suchende und auf diese wirkende Grundbewegung der Phänomenologie ersichtlich. Diese Phänomenologie, die die Einbettung des Menschen in seine Umgebung fokussiert, indem sie sich den Sachen anzunähern versucht, und sich dabei leiten lässt von den Bewegungen des Lebendigen, kann als Eingangstor sozialphilosophischer Fragen fungieren. ‚Die‘ Phänomenologie – weniger eine von vornherein bestimmte Schule denn eine in sich spannungsvolle von der Komplexität des Lebens getragene suchende Denkbewegung, deren Geschichte sich gerade von ihren *Grenzgängern* her entfaltet, das heißt jenen, die in einem kritischen Umgang mit phänomenologischen Perspektiven sich gegen bisherige wenden und eine neue Spielart ihrer entfalten – kann potenziell in ihrer Offenheit für die Welt einen das konkrete Leben des Menschen betreffenden Beitrag leisten für ebenjene Welt.⁵

In einer Verschwisterung mit der Oikologie Sepps können wir schließlich einen neuen Weg beschreiten, mit der Komplexität unserer Individualität umzugehen, ohne notwendigerweise in einen überhöhten Egozentrismus zu verfallen, der einem sich aus dem Zwischen her erwachsenden Mit-ein-Anders entgegenzulaufen droht, oder gar mit dem Fallenlassen der Individualität die Einzig(artig)keit der Menschen unterlaufen. Denn Sepp umgeht in seiner Auseinandersetzung mit dem philosophiegeschichtlich virulenten Problems des Verhältnisses von Individuum und Gesellschaft ebenjenen Dualismus und thematisiert zugleich die Spannung der menschlichen Individualität, indem er mit In-dividuum bzw. Insein 1 das Selbst des einzelnen Menschen und mit Individuum bzw. Insein 2 die Konstitution einer Gemeinschaft beschreibt⁶; erlaubt also ein spannungsreiches Zusammendenken der einzigartigen und pluralen Existenz der Menschen.

Das Folgende kümmert sich dementsprechend um die Frage des mit unseren Grenzen verflochtenen Weltphänomens, das insofern ein *ethisches* ist, als sich

Bernhard: *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2006, S. 15ff.).

⁵ Einerseits entfaltet Husserl mit ‚der Phänomenologie‘ selbst kein System, sondern eine Perspektive, die sich u.a. kritisch mit sich selbst auseinandersetzt (vgl. Husserl, Edmund: *Cartesianische Meditationen*, Meiner, Hamburg 2012, S. 178. Vgl. a. Blumenberg, Hans: *Zu den Sachen und zurück*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2018, S. 311ff). Andererseits entfalten beispielsweise Fink, Blumenberg, Derrida, Merleau-Ponty u.a. ihre Ansätze in ihrer Auseinandersetzung mit dem Gründervater der Phänomenologie, gehen aber zugleich eigenwillige Wege.

⁶ Insein 1 und Insein 2 sind zwei *Grundbewegungen* der menschlichen Existenz, aus deren *unaufheb-baren Spannung* das menschliche Leben fortwährend eine Erscheinungsweise erhält: „Beide Weisen des Inseins sind schlechterdings nicht miteinander zu verbinden; das soziale Insein [Insein 2] überformt lediglich das a-soziale Insein [Insein 1], ohne es wirklich in sich aufnehmen zu können“ (Sepp, Hans Rainer: *In. Grundrisse der Oikologie*. (noch nicht veröffentlicht), gemäß des Entwurfs S. 15). Vgl. a. Sepp: *In: Grundrisse...*, *op. cit.*, S. 12ff.

meine Erfahrung von Welt immer auch meiner Haltung, meinem meine „*Lebensführung*“⁷ begründendem *ethos*, verdankt, sowie dieser beeinflusst wird von der Erfahrung dessen, was mir als Welt und damit einhergehend erscheint.⁸ Die Haltung, verstanden als ursprünglich dynamischer Ausdruck meiner Involviertheit, die weder rein intentional noch rein reflexiv ist, sondern eine komplexe topologische opake Verflechtung von Momenten, die nicht in dieser Dichotomie aufgehen – also als Indifferenzpunkt, als eine widerständige-permeable Membran von Theorie und Praxis, Denken und Handeln, ‚Innerlichkeit‘ und ‚Äußerlichkeit‘, Denken und Fühlen oder auch als meine Antwort auf das mich Berührende – wird zum immer nur vorläufigen Austragungs- bzw. Kulminationsmoment meiner Weltbezüglichkeit, die sich sowohl in meiner Erfahrung von Welt wie auch der ‚Beschaffenheit‘ dieser niederschlägt.⁹ Eine auffaltende Annäherung an ebenjenes Austragungsmoment der Welt, die sich aus einem Zusammenkommen von gegen-, mit- und füreinander wirkender Kräfte verdankt und aus dem Blickwinkel der menschlichen Existenz beleuchtet wird, bezeichnet das Ziel des vorliegenden Beitrags.

Dies korreliert mit der *alltäglichen* Frage des Miteinander-Lebens, da unsere Haltung unser konkretes Verhalten zu uns, anderen Lebewesen und auch dem, was wir als Welt erleben, beeinflusst, und damit maßgeblichen Einfluss hat auf diese unsere konstellativ-einzigartigen Verhältnisse. Die Erfahrung *von* oder auch *der* Welt ist diesbezüglich von enormer Tragweite, da sie sowohl meinen Bezug zu meiner Umgebung eröffnet und damit maßgeblich teilhat an der Entwicklung nationaler Grenzen, als auch das Problem meiner Erfahrung und des Umgangs mit ‚dem Anderen‘ stiftet, von dem aus sich das Miteinanderleben der Menschen miteinander aufspannt. Kurzum: wie ich und wir Welt erfahren und im Ausgang

⁷ Vgl. Waldenfels: *Sozialität und Alterität. Modi sozialer Erfahrung*, Suhrkamp, Berlin 2015, S. 323f, wo er den Ethos beschreibt als „eine allgemeine *Lebenseinstellung* und *Lebensführung* oder auch eine spezielle *Berufseinstellung*, die sich an konkreten Zielen ausrichtet“ (*Ibid.*, S. 324).

⁸ Wohlweislich kann das Erscheinen in mehrfachen Hinsichten gedeutet werden, denen jedoch allen die Bewegung der Relation zugrunde liegt. S. Rombach, Heinrich: *Strukturontologie. Eine Phänomenologie der Freiheit*, Karl-Alber-Verlag, Freiburg/München 1988, S. 28: „Die Wechselbedingtheit zwischen den Momenten ist ursprünglicher als die Momente. Diese ‚ergeben‘ sich aus der Relation als jenem ursprünglich einheitlichen Bezug, der sich im Hinblick auf die verschiedenen Seiten verschieden darstellt. Die Momente sind die Darstellungen der Beziehungen, und somit die Beziehungen selbst, sofern diese nicht an sich, sondern im Hinblick auf wieder andere Beziehungen betrachtet werden. Beziehungen beziehen sich auf Beziehungen [...]“.

⁹ S.a. Kurbacher, Frauke: „Was ist Haltung? Philosophische Verortung von Gefühlen als kritische Sondierung des Subjektbegriffs“, in *Magazin für Theologie und Ästhetik*, 8, 43 (2006), <https://www.theomag.de/43/fk6.htm> (06.03.2024): „Haltungen perspektivieren uns selbst als relationale Wesen, denen Selbst- wie Außenbezüge [...] konstitutiv sind.“ Haltungen bezeichnen einen „tätigen, praktischen und erlebten Bezug“, der „konstitutiv eines „Umgang[s] mit sich und anderen“ bedürfe.

dieser Erfahrungen mit Welt umgehen, wie ich und wir in und mit ihr handeln, ist entscheidend hinsichtlich unseres alltäglichen und außeralltäglichen Lebens, da sich auf diesem Hintergrund unser je-individuelles In-und-Zur-Welt-Sein abspielt, was wiederum auf den Planeten Erde und unser konkretes Miteinander auf dieser Erde wirkt.

Die Frage, von wo aus Welt gestiftet wird, wird hier angegangen, indem in um diese Fragen kreisenden Bewegungen ein Potpourri an DenkerInnen herangezogen wird, die sich um die Frage nach dem Modus ‚der Welt‘ bemühen und dabei einzigartige Annährungsweisen eröffnen. Die getroffene Auswahl wird als Anlass genommen, um mit, gegen und zwischen ihnen wie auch der eigenen Perspektive Probleme, Möglichkeiten und Wege zu eruieren, und dabei aus dem Perspektivenreichtum eine qualitativ gesteigerte Annäherung an die Komplexität des hier Betrachteten zu schöpfen. Das Herzstück bildet dabei die These, dass Welt nicht ähnlich einem Behälter schlicht vorhanden ist als ein in sich geschlossen-bestimmtes Sammelsurium von Dingen, auf die der Mensch sich bezieht, sondern vielmehr als Stiftungsmoment des menschlichen Handelns erscheint, auf das der Mensch *qua* seiner weltbezogenen Lebensweise trifft, und das dieser in einem Umgang mit diesen und auch in Korrelation zu seinen eigenen Bedürfnissen maßgeblich beeinflusst. Die Frage nach dem menschlichen Weltverhältnis wird daher zu einer, die sich insofern auseinandersetzt mit den Antworten des Menschen auf seine eigenen Möglichkeiten und eine gewisse Gegebenheit von dem, was ihm erscheint, als von diesem Verhältnis aus die materiellen, (meta)physischen und auch ontologisch-konkreten Verflechtungen des Menschen erwachsen – also selbst zu einem Zwischen, das sich aus der Konstellation der Menschen zu sich selbst und zueinander konstituiert. Anders gesagt, ist unser transzendentes wie auch unser konkretes unser Handeln tragendes Weltverhältnis einerseits jener Horizont, das uns in eine reale Relation zu uns selbst und unserer Umgebung bringt, und andererseits in seiner Dynamizität und Vorläufigkeit ein Gewordenes, das zugleich nicht mehr und noch nicht ist.

Methodologisch heißt dies, dass einerseits eine jede Beschreibung des Zwischen nur *eine* mögliche Beschreibung dessen ist, und andererseits nicht an *ein* bereits entfalteter Begriff des Zwischen angeknüpft wird – zumal eine solche Anknüpfung selbst eine *Deutung* voraussetzt, die die These der Gegebenheit des vermutlich eher *angefalteten* Zwischen in ihre Grenzen des Möglichen verweist. Stattdessen möchte ich ein Denk- und Dialogangebot aussprechen, das jenseits absolutistischer Ansprüche und ohne bei dem Versuch der Rekonstruktion eines oder mehrerer Denkangebote stehenzubleiben, sich *integrativ* der Frage menschlichen Miteinanderseins in seiner zugleich alltäglichen und in der Potenzialität der

menschlichen Existenz ent- und beschlossenen Dimension widmet, um sich *der Potenzialität* des menschlichen Miteinanders im Anschluss der im Menschen beschlossenen *humanitas* anzunähern. Das Motiv der Integration erstreckt sich dabei sowohl auf den Umgang der hier erwähnten DenkerInnen wie auch insofern auf die Frage der intersubjektiven Weltstiftung, als das Zwischen zunächst eingeführt wird als Handlungsort von miteinander agierenden Menschen, die in diesem Miteinander ihre je individuelle Einzigartigkeit bewahren. Zugleich wird das Zwischen hier vornehmlich nicht auf bisherige Diskurse verkürzt, um sich nicht in Interpretationen von Interpretationen zu verlieren und schließlich das Wesentliche – die Auseinandersetzung über das Zwischen – zu verpassen. Stattdessen wird es aus Beschreibungen seiner verschiedenen Dimensionen entfaltet; das Zwischen also selbst in einigen gewählten Hinsichten thematisch, um ‚es selbst sprechen zu lassen‘. Damit wird eine systematische oder auch diskursorientierte Betrachtung ‚des Zwischen‘ nicht diskreditiert, jedoch schlicht ein anderer Weg beschritten, ohne das bisherige für nichtig zu erklären oder der Hybris einer vermeintlichen *creatio ex nihilo* anheimzufallen, sondern um sich auf eine *suchende Wanderschaft* nach dem Verhältnis von Welt, Zwischen und menschlicher Existenz zu begeben. Einhergehend mit der Bewegung einer suchenden Wanderschaft wird auch – trotz erkennbarer Schwerpunktsetzung in der Bezugnahme auf DenkerInnen – nicht dogmatisch für oder gegen diese votiert, sondern ausgehend von ‚der Sache‘ des Zwischen dieses aus dem Zwischen der DenkerInnen entfaltet.¹⁰ In diesem Zusammenhang ist auch die eigentümlich scheinende Schreibweise von Komposita mit Bindestrichen (bspw. kon-kret etc.) keine Hommage an übliche Verdächtige, sondern dient vielmehr dem Vorhaben, LeserInnen insofern auf der textlichen Ebene abzuholen und einzubinden, als damit die Semantik der jeweiligen Begriffe in den Fokus gerückt wird; die Wahl der Begriffe also gemäß eines gewissen Sinnhorizontes getroffen worden ist, der sich in der Wahl der Begriffe ausdrückt.

Kehren wir zurück zu der *humanitas*, so geht es um das in der *Humanität* beschlossene Potenzial des Menschen, um die Humanität, die den Menschen nicht auf den *homo*, sondern auf den *humus* zurückverweist.¹¹ Den Menschen vom *humus* her verstehen heißt, ihn von der *Erde* her begreifen, die die planetare Erde, aber auch der Mutterschoß sein kann, von dem aus sich die Weltbezüglichkeit des

¹⁰ Zugeständenermaßen wird hier eine gewisse Annahme des Zwischen vorausgesetzt, da ohne diese keine Betrachtung aus *einem* Zwischen möglich ist. Diese Annahme des Zwischen kann allerdings, ohne in eine Arbitrarität verfallen zu müssen, als ein hypothetisches oder auch essayistisches Orientierungsmoment fungieren, das sich im Laufe der Betrachtung entfaltet.

¹¹ S. Han, Byung-Chul: *Undinge. Umbrüche der Lebenswelt*, Ullstein Buchverlage, Berlin 2021, S. 85: „*Human* geht auf *Humus* zurück, nämlich auf die *Erde*“ (Herv. VS).

Menschen aufspannt. Den Menschen vom *humus* her zu begreifen bedeutet ebenso der Verzicht auf eine (kultur)philosophiegeschichtliche Trennung von Natur und Kultur, und den Menschen stattdessen als *Zwischenwesen* zu deuten, das aus seinem Handeln, seinem tätigen Sein heraus, in einer eigentümlichen Weise durch diese ineinander verwobenen nur begrifflich voneinander trennbaren Grundphänomene beeinflusst ist, diese beeinflusst, und diese immer neu mit- und ineinanderflieht; je nach Lebenshaltung aber auch dazu tendiert, diese voneinander scheiden und einander – oder auch sich selbst – gegenüberzustellen zu wollen. Humanität im Sinne des *humus* wird dementsprechend zum Verzicht auf ein dichotomes Denken und bietet stattdessen Raum für ein Denken und Handeln, das sich an einem *relationalen Miteinander* abzarbeiten versucht. Weder Natur gegen Kultur noch Mensch vs. Natur oder Mensch vs. Kultur, werden alle drei zu ineinander verflochtenen Wirkkräften, die von diesem *Zusammenspiel* her ihre faktische *Wirklichkeit* entfalten, wobei dem Menschen die Aufgabe zukommt, die Verhältnisse zu reflektieren und dementsprechend zu agieren. Dieser Blickwinkel kann sich womöglich auch am ehesten *im humanen Sinne* mit den für den Menschen (und auch für (andere) Lebewesen) problematischen maßgeblich vom menschlichen Handeln beeinflussten Klimaveränderungen auseinandersetzen.

Die genuin ethische Fragestellung, die sich auf dem Hintergrund der Unbestimmtheit des konkreten Menschen her stellt, steht schlussendlich im Dienste der menschlichen *Selbstentfaltung* und damit in der Spannung der von Nietzsche betonten Nichtfestgestelltheit des Menschen und den Gefahren, die aus der sich im Horizont des menschlichen Willens gebärenden Selbstentfaltung erwachsen können.¹² Diese Selbstentfaltung hat im Zuge der durch Rousseau leider unterkomplex in den philosophischen Diskurs eingeführten Beschreibung des Individuums zu tendenziell lebensfeindlichen¹³ Weltverhältnissen geführt, und soll hier dahingehend modifiziert werden, als diese einer Neujustierung der menschlichen Existenz zuträglich sein soll, ohne ihr diese gewaltsam von außen her zu oktroyieren. Diese Neuformulierung des Individualitätsverständnisses erhält ihren Sinn

¹² Der Mensch sei das „noch nicht festgestellte Tier“ (Nietzsche, Friedrich: *Jenseits von Gut und Böse*, dtv, KSA, Bd. 5, München 1999, S. 81), das aus seiner apollinisch-dionysischen Wirkkraft heraus Grenzen und Strukturen konstituiert, die als Einengung erfahren werden können, bestenfalls jedoch des Sicherheitsgefühls dienen und auch als Machtinstrument genutzt werden können, ebenjene Grenzen und Strukturen aber auch verschiebt, sie verändert, sich also in ver-rückender Weise um die menschliche Existenz in ihrer konkreten Verfasstheit sorgt. Um ebenjene Grenzsetzung und -erfahrung geht es in dem vorliegenden Text.

¹³ Als Beispiel ist hier eine Reduktion des Lebens auf die Arbeit zu nennen, was mit einer Form der Selbstausbeutung und einen funktionalistischen Umgang mit ‚der Welt‘ samt dem Dazugehörenden führt.

von dem Umstand, dass die hier angedeuteten lebensfeindlichen Weltverhältnisse zwar auf Rousseaus Individualitätsverständnis gründen, der seine Pädagogik auf dem Fond einer dichotomen Gegenüberstellung von Individuum und Gesellschaft entwickelt und mit der dort beschriebenen Exklusion auf seine Gesellschaftskritik antwortet, der zufolge sich diese von der (ursprünglich vernünftigen) Natur des Menschen entfernt habe¹⁴; jedoch auch eine Deutung der menschlichen Individualität möglich ist, bei der sich die Spannung der Menschen von ihrer individuellen Begegnung her konstituiert.

Getragen wird dieser Versuch von der Hoffnung, das *tatsächliche Weltverhältnis* des Menschen im Ausgang eines Neudenkens ändern zu können, wobei es letztlich auf den Lebensvollzug konkreter Menschen ankommt; eine Neujustierung des Individualitätsbegriffs also zu einer modifizierten Haltung führen kann, durch die insofern neue Weltverhältnisse gestiftet werden, als dabei Bezug genommen wird auf das Bisherige, das als Ausgangspunkt von Neuem fungiert. Damit wird das hier zu Gebote Stehende zu einer Antwort auf die *Pflicht* und *Verantwortlichkeit* des Menschen für seine Wirklichkeit, die der menschlichen Freiheit entspringen und bloß vom Lebensvollzug einzelner Menschen her Sinn machen.

Dementsprechend ist es sinnvoll, mit Sepp an dem Begriff des Individuums festhalten. Das *In-dividuum* beschreibt nicht nur die örtliche ‚Herkunft‘ des einzelnen Menschen vom Inneren her, sondern auch die kleinste, nicht-trennbare Einheit eines Stiftungspunkts der Möglichkeit von miteinanderlebenden, -agierenden, -sprechenden Menschen. Das Individuum begründet seine Existenz vom eigenen Zentrum her, ist also wesentlich egozentrisch, was nicht verwechselt werden darf mit der Extremform des Egozentrismus im Egoismus, in dem das eigene Zentrum als Maßstab alles Seins gesetzt wird. Und zugleich ist das *In-dividuum*, auch bezeichnet als *Insein 1*, das sich im metaphysischen Sinne in seinem eigenen Haus einrichtet, Ursprung und Ausgangsmoment der Individualität, die als intersubjektive Gemeinschaft gedeutet werden kann, und von einem (ideellen) Zentrum zusammengehalten wird, von diesem Zentrum her jene in sich heterogene Einheit erhält, die auch beim vermeintlich rein einzelnen *In-dividuum*, dem *Insein 1*, die Spannung des eigenen Zentrums beschreibt.¹⁵ Das heißt allerdings nicht, dass *Insein 1* die Heterogenität von *Insein 2* schlicht spiegelt oder *vice versa* – handelt es sich doch um zwei Grundbewegungen der menschlichen Existenz, die gerade

¹⁴ Vgl. Rousseau, Jean-Jacques: „Abhandlung über die Frage: Hat der Wiederaufstieg der Wissenschaften und Künste zur Läuterung der Sitten beigetragen?“, in Konersmann, Ralf (Hrsg.), *Grundlagentexte Kulturphilosophie*, Meiner, Hamburg 2009, SS. 35–54, 105f.; Rousseau: *Emil oder über die Erziehung*, Ferdinand Schöningh, Paderborn 1971, S. 36ff.

¹⁵ Vgl. Sepp: *In: Grundrisse...*, *op. cit.*, S. 10f.

aufgrund des Primats ihrer Kon-kretion und der Wirkkraft der innermenschlichen und der zwischenmenschlichen phänomenal divergent sind.

Aber nun wahrlich genug der ‚Vorworte‘, und im Sinne unseres sich als *integrativ* gebenden Projektes, bei dem Überlegungen von unterschiedlichen DenkerInnen zusammengeführt werden, wobei weder von einer systematischen oder inhaltlichen Nähe ausgegangen wird, noch mit der Bezugnahme das ‚Gesamtkonzept‘ der jeweiligen DenkerInnen ‚eingekauft‘ wird, sondern diese im Sinne des dialogischen Charakters des Philosophierens in einen fiktiven Dialog gebracht und damit als Anstoßpunkt für eine Auseinandersetzung mit der Frage des Wie von Weltstiftung initiiert werden: auf ins Getümmel der bzw. von Welt, deren Beschaffenheit sich als *die* menschliche Aufgabe *par excellence* erweist. Zentrale Motive werden dabei die der Nichtfestgestelltheit, der multidimensionalen Selbstbestimmung, der Freiheit und der Verantwortung sein, da diese unsere menschliche Existenz be-gründen und von diesen aus der Begriff von Welt vorgestellt wird in seiner Verflechtung mit der menschlichen Existenz.

II. Das Zwischen

Wie soeben angedeutet, befinden wir uns mit der Frage der Weltstiftung in einem mehrdimensionalen – wohl eher topologischen – Bereich des Zwischen; eines Zwischen, das sich zwischen dem Menschen, den Menschen und den Dingen oder auch den Menschen und deren Weltbegriff(en?) in all seinen Sinnhorizonten ereignet.

1. Hannah Arendt über unsere Welt

Arendt beschreibt Welt als das, „was zwischen den Menschen entsteht, und wo das, was ein jeder durch Geburt mitbringt, *sichtbar (Erscheinungsweise)* und *hörbar (Dialog)* werden kann“. ¹⁶ Wurzel ihres Denkens ist „der weltliche Raum, der durch Zusammenhandeln konstituiert wird“, an dessen Genese insbesondere das Miteinandersprechen teilhat. ¹⁷ Während der Mensch im Miteinanderhandeln aktiv in die Welt eingreifend Welt stiftet, ist das dialogische Miteinandersprechen der Ort, wo der Mensch dem Anderen und auch sich selbst in einem qualitativen Maß zur Erscheinung kommt; das Miteinandersprechen schließlich Ausgangspunkt

¹⁶ Arendt, Hannah: „Gedanken zu Lessing: Von der Menschlichkeit in finsternen Zeiten“, in *Menschen in finsternen Zeiten*, Piper, München/Zürich 1989, S. 25; Herv. VS.

¹⁷ Arendt: „Gedanken zu Lessing...“, op. cit., S. 23.

eines Miteinanders, das aus dem Verhältnis der Menschen *zu- und miteinander* erwächst. Es ist dieses Zwischen des *dia logos*, von dem aus die in sich heterogene Einheit, die der Dialog ist, ihren konkreten Austausch erhält und durch das sich der Dialog überhaupt erst ereignen kann, indem sich hier zwei Erscheinungsformen des *logos* füreinander öffnen.¹⁸ Gründungsmoment eines Dialoges, der sich aus dem Zwischen der Menschen *zu- und miteinander* aufspannt, und als Ursprung von *Gesetzgebung* fungiert, ist also eine Offenheit, die uns erlaubt, Grenzen zu erkunden und auch selbst aktiv mit diesen umzugehen, sich ihrer teils bemächtigt oder auch an ihnen scheitert und letztlich spielerisch-essayistisch¹⁹ mit diesen Grenzen Welt gestaltet, disruptiv eine Möglichkeit von Welt in die konkret-seiende Wirklichkeit schneidet.²⁰

Das Zwischen, als das Welt zwischen den Menschen erscheint und als gegenwärtig-vorläufiger Orientierungsmoment fungiert, wird zu einem hochdynamischen Prozess, der jeglicher Finalität entbehrt, da es sich in der Begegnung der einander gegenüber offenen Menschen miteinander ereignet. Denn der Dialog, dessen Zwischenbereich erst dann zum Dialog wird, wenn sich die Gesprächsteilnehmenden auf das vom Anderen Gesagte einlassen, und im Miteinandersprechen die egozentrische Innerlichkeit dem Anderen sprachlich anbieten, erfordert eine Offenheit, bei der sich das Individuum aus seiner Egozentrik heraus für den Anderen öffnet. Kein Aufgeben der eigenen Individualität, sondern vielmehr eine Transzendenz, ein Überschreiten ihrer in der Hinwendung auf den Anderen hin, von dem aus sich das Zwischen des Miteinanders ereignen kann, und durch den der Einzelne qua seiner Relationalität maßgeblich beeinflusst ist. Ein *ge-mein-sames* Sich-Einlassen auf die Spannung der menschlichen Unbestimmtheit und dem Drang, einen sicherheitsstiftenden Orientierungspunkt finden zu wollen, also eine Bewegung, bei der die Dialogpartner sich *von sich aus* füreinander öffnen, und damit einander an einen gemeinsamen Ort einladen. Einen Ort, dessen ursprünglich

¹⁸ Hier kann eine dreifache Öffnung füreinander entfaltet werden, bei der sich der einzelne Mensch *zu sich selbst hin* öffnet, um überhaupt von sich aus sprechen zu können; die einzelnen Menschen sich *zu dem anderen Selbst* hin öffnen, um sich mit diesem auseinanderzusetzen, womit zugleich eine Öffnung für das Zwischen zum Ausdruck kommt, das sich ursprünglich der leiblichen Verfasstheit der Menschen verdankt. Zwecks Schwerpunktsetzung muss hier jedoch auf eine ausführliche Entfaltung dessen verzichtet werden.

¹⁹ Aufgrund des ursprünglichen Scheiterns des Menschen an der Vereinbarkeit theoretischer und praktischer Ansprüche wie auch Bedürfnisse, können und müssen wir Menschen auf dem Hintergrund unserer Nichtfestgestelltheit immer bloß *versuchen*, das zu leben, was wir als (gutes) Leben deuten, womit wir uns in den Bahnen eines von den Grenzen der menschlichen Freiheit getragenen Spiels bewegen (vgl. Fink, Eugen: *Spiel als Weltsymbol*, Karl-Alber-Verlag, Stuttgart 1960, S. 214ff).

²⁰ Sprechen, Zuhören und Antworten können als phänomenale Erscheinungsweisen dieser Offenheit gedeutet werden.

unbestimmten beweglichen Grenzen sich aus der Bewegung der Menschen zu- und miteinander konstituieren, die wiederum *qua* ihrer Existenz beeinflusst durch ihre eigenen Möglichkeiten, ihre Erziehung und anderer Erfahrungen miteinander (inter)agieren.²¹

Obwohl Arendt sich der konkreten Weltbezüglichkeit des Menschen verpflichtet wähnt, formuliert sie nichtsdestotrotz eine unterkomplexe Auffassung des menschlichen Lebens, indem sie scheinbar das Zwischen der Menschen auf das Miteinandersprechen und -handeln reduziert, und schließlich – im Ausgang ihrer politischen Deutung der Philosophie Kants – zum Verwirklichungsort der menschlichen Vernunft macht. Nicht nur, dass sie das Miteinander auf den *logos* reduziert, der sich im Sprechen und Handeln zeige, wobei unklar bleibt, inwiefern dieser *logos* als Selbstbestimmung der menschlichen Existenz selbst ein bereits vorherbestimmter ist, der teleologisch im Dialog zusammenläuft oder bloß als Stiftungsmoment des Miteinanders den Boden bereitet für eine Selbstentfaltung der menschlichen Existenz.²² Sondern auch kann sie ihre Betonung der Weltbezüglichkeit des Menschen nicht vollends einholen, da Welt bei ihr letztlich zu einem *der Natur gegenüberstehenden Produkt* der Menschen wird, womit sie die menschliche schöpferische Kraft überbetont. Die menschliche Abhängigkeit von Welt geht bei ihr darin auf, dass Welt zum Ort der Sicherheit wird, des vom Menschen errichteten Schutzes *gegen* die Natur. Entgegen des Kreislaufes der Natur, die sich durch ein Entstehen und Vergehen auszeichne, sei Welt jener Ort, die der Mensch für *sich entgegen der Natur* erschafft und einrichtet, indem er *qua* seines Herstellens Dinge hervorbringt, deren Stabilität und Dauerhaftigkeit die Möglichkeit von Welt eröffnen.²³

Mit ihrer diametralen Gegenüberstellung der künstlich hergestellten menschlichen Welt und dem „natürlichen Umkreis“²⁴ bleibt sie der egologischen Sphäre der menschlichen Existenz verhaftet – weitet also den für den einzelnen Menschen notwendigen Egozentrismus aus, so dass die Menschen sich bei ihr mit der Welt in eine blasenähnliche Kapsel einzuschließen scheinen – und lässt die Frage außer

²¹ Inwiefern dies möglich ist, welche Gefahren und Bedürfnisse damit einhergehen, und welche Motivation(en) dem zugrunde liegen (können) – dazu an einer anderen Stelle mehr.

²² Womöglich ist hier aber auch ein spielerischer Umgang mit der Polysemie des *logos*-Begriffs erkennbar, der in der antiken Philosophie wie auch philosophiegeschichtlich zahlreiche Bestimmungen erhalten hat (vgl. Bühner, Jahn-Adolf, Verbeke, Gérard: „Logos“, in: Gabriel, Gottfried; Gründer, Karlfried; Ritter, Joachim (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie online*, Schwabe Verlag, Basel 2024, https://www.schwabeonline.ch/schwabe-xaveropp/elibrary/start.xav#__elibrary__%2F%2F*%5B%40attr_id%3D%27hwph_productpage%27%5D__1732630799963 (06.03.2024)).

²³ Vgl. Arendt: *Vita activa. Oder Vom tätigen Leben*, Piper, München/Berlin 1967, S. 180; 112.

²⁴ Arendt: *Vita activa...*, *op. cit.*, S. 116.

Acht, inwiefern sich das Weltverhältnis immer schon bewegt im Problemfeld einer bestimmten ‚Gegebenheit‘ von Welt. Dies mag auch dem geschuldet sein, dass 1) bei ihr trotz aller konkret-lebendigen Weltbezüglichkeit die *Leiblichkeit* tendenziell unthematisch bleibt, und 2) sie auf ein *Verständnis* der Menschen im Miteinandersprechen aufbaut. Kurzum, unterläuft sie tendenziell die Leiblichkeit wie auch die sprachliche Nichterscheinung in der Erscheinung, womit sie ein Weltverständnis entfaltet, das aufgrund der Prämisse der Dinglichkeit den Entzugscharakter der Welt ausklammert. Sie zeichnet dementsprechend ein einseitiges Bild unserer Welt, indem sie diese aufgehen lässt in ihrer Funktion, der Handlungs- und Existenzort des und scheinbar ausschließlich *für den bzw. die* Menschen zu sein²⁵, und diese – einen Schwung zu idealistisch – von einem harmonieschwangeren hermeneutischen Zugriff der Menschen aufeinander entwickelt. Ob dies ihrer eigenen Deutung des Dialogs geschuldet ist, steht auf einem anderen Blatt. Entscheidend ist hier, dass sie in ihrer Dialogentfaltung aufgrund ihres Strebens, notwendige Schlüsselschrauben eines gelingenden Miteinanderlebens zu entfalten, insofern die Tiefendimension des Dialogs unterläuft, als die ihn fundierende Spannung unzureichend thematisiert wird; sie also den Eindruck erweckt, dass Dialog resp. Miteinanderleben ursprünglich *harmonische* Einheiten seien, dementsprechend nur unter der Rigide des Harmonischen möglich seien. Dies wird problematisch im Rahmen ihres eigenen Vorhabens, die intra- sowie interindividuelle Pluralität zusammenzubringen mit der jeweiligen Einzigkeit, ohne dabei das eine zugunsten des anderen aufzuheben, da eine unterkomplexe Einführung des Harmonischen droht, in eine Herrschaft des Allgemeinen über das Konkrete zu kippen.

2. Das Zwischen der Welt

Ob Arendt der Komplexität des Zwischenbereichs der Welt gerecht wird, möchte ich daher als offenes Problem in den Raum stellen und als Anlass nehmen, um die Frage nach dem Zwischen neu anzugehen. Denn die hinsichtlich des Phänomens unserer Wirklichkeit aufkommende Frage, inwiefern der Mensch Welt stiftet, erscheint einfacher als sie sich tatsächlich gibt. Selbst wenn wir uns mit Arendt darauf einigen, dass Welt das ist, was sich zwischen Menschen im Ausgang ihrer Haltung zueinander ereignet, so ist damit weder die Frage geklärt, wie sich dieses Zwischen zusammenfindet – wie es sich ereignet und was da wie und inwiefern

²⁵ Welt sei der „Zwischenraum, in dem Menschen sich bewegen und ihren jeweiligen, objektiv-weltlichen Interessen nachgehen. Diese Interessen sind im ursprünglichen Wortsinne das, was ‚inter-est‘, was dazwischen liegt *und* die Bezüge herstellt, die Menschen miteinander verbinden und zugleich voneinander scheiden“ (Arendt: *Vita activa...*, *op. cit.*, S. 252).

mit- und gegeneinander wirkt. Und doch zeichnet sich bei ihr ab, inwiefern sich dabei die Haltung im Sinne des erfahrungsschwangeren dynamischen und daher ursprünglich vorläufigen Verortetseins beispielsweise durch die Interaktion im Dialog modifiziert, wenn sie – allerdings recht unklar, in welcher Hinsicht bzw. in welchen (möglichen) Hinsichten – andeutet, dass ich im Dialog eine qualitativ einzigartige Selbsterkenntnis gewinnen kann, die mir nur aus dieser konkreten Konstellation heraus möglich ist.²⁶

Kehren wir zurück zu Arendts Verständnis der ursprünglich menschlichen Welt, so ist von Gewicht, dass sie nicht reflektiert, inwiefern diese gemeinsame Welt ihren Ausgang in einem transzendental gestifteten Miteinander nimmt, oder ob es nicht doch noch ein andere Dimension der Welt gibt, die in einem vor-rationalen, vielleicht leiblich-bedingten Sinne als Lebensort der menschlichen Existenz die menschliche Co-Existenz, aus der ein gemeinsamer Begriff von Welt entstehen kann, ermöglicht. So hebt sie zwar die Notwendigkeit der Beständigkeit (hergestellter) Dinge hervor, die die Möglichkeit einer menschlichen Welt eröffnen, lässt aber die vorrational-leibliche Dimension des menschlichen Miteinanders hintenüberfallen. Dabei böte gerade ihre Auseinandersetzung mit der menschlichen *Natalität* einen ebensolchen Einstieg, da beispielsweise in der pränatalen Mutter-Embryo-Beziehung, der Reifung des Embryos im Mutterleib, eine das Leben des Embryos überhaupt erst ermöglichende und die Fortführung des Menschengeschlechts eröffnende Verflechtung der Menschen miteinander erkennbar ist.²⁷

Zusammenfassend ist bei ihr der Ort der Welt selbst unterbeleuchtet, resp. der Frage, ob Welt *ihrem Ursprung nach* bloß ein Begriff ist, der von miteinander-sprechenden und -handelnden Menschen geteilt wird, oder ob sie nicht (auch) etwas *konkret* Seiendes ist, mit dem der Mensch sich qua seiner menschlichen Existenz von *Grund* auf konfrontiert sieht. Oder haben wir es gar mit einem Dritten zu tun, nach dem Welt als undurchdringbare Verwobenheit²⁸ von Wirkkräften er-

²⁶ Vgl. Arendt: *Sokrates. Apologie der Pluralität*, Verlag Matthes & Seitz, Berlin 2016, S. 53ff.

²⁷ Arendt bezieht sich mit ihrem Begriff der *Natalität* nicht vornehmlich auf die leibliche Ebene der menschlichen Wahrnehmung, sondern begreift ihn vielmehr aus einem handlungsorientierten Blickwinkel als Ursprung der Koinzidenz der menschlichen Schöpfungskraft und der menschlichen Freiheit (vgl. Arendt: *Vita activa...*, *op. cit.*, S. 243; 167).

²⁸ Entgegen einer Verflechtung, die zwischen für sich stehenden getrennten Entitäten besteht, rekurriert der Begriff der Verwobenheit hier auf die von Barad hervorgehobene *Durchdringung*, die keineswegs zu einer Unterminierung der Individuen führen muss, sondern eine Individualität vorbereitet, bei der wir im Zusammenwirken etwas Einzigartiges entstehen lassen. "Existence is not an individual affair. Individuals do not preexist their interactions; rather, individuals emerge through and as part of their entangled intra-relating." Daher sei es nicht tragbar, "to differentiate in any absolute sense between creation and renewal, beginning and returning, continuity and discontinuity, here and there, past and future" (Barad, Karen: *Meeting the Universe Halfway. Quantum Physics*

scheint, in der das menschliche Handeln und die menschliche Transzendentalität zusammenfällt mit der zugleich lebensweltlichen und transzendentalen Abhängigkeit des Menschen von Welt und einer in ihrer konkreten Widerständigkeit erfahrbaren Erscheinungsweise ihrer, auf die der Mensch *antwortet*? Inwiefern ist Welt ein rationales Konstrukt, dessen der Mensch bedarf, um sich in einer Sicherheit zu wännen, die ihm überhaupt erst ein von innen wie auch von von außen drängendes In-der- und auch In-die-Welt-Stehen eröffnet; Bewegungen, die vermutlich nur begrifflich voneinander unterschieden werden können? Wenn nicht in einer rationalen Bestimmung aufgehend, welche Rolle kommt hierbei unseren Affekten und Gefühlen zu?

Was zu Gebote steht ist also die Frage, inwiefern Welt vor- oder zunächst arational als Ermöglichungshorizont alles Seienden überhaupt erst das menschliche Miteinander eröffnet, was einen neuen Blick auf den Ursprung des Rationalen wirft, das sich womöglich aus seiner Verwobenheit mit dem Arationalen konstituiert.²⁹ Anders formuliert: verweist das Phänomen unserer Weltbezüglichkeit in ihrer Vielschichtigkeit etwa auf eine ursprüngliche in sich spannungsreiche „Sympoiesis“³⁰ von Mensch und Natur, Gefühl und Gefühl, tendenziell aktiver Weltbezugnahme und tendenziell passiver Weltbetroffenheit?

Hier verlängert sich das Problem, das Weidtmann im Kontext der Frage nach einem interkulturellen Philosophieren hinsichtlich des Verhältnisses der Erscheinung von Dingen und Welt formuliert: „Die Welt ermöglicht erst die Vielfalt der Dinge, aber sie wird doch allein an diesen Dingen erfahren.“³¹ Analog dazu ließe sich gerade in Anschluss an Arendt und gleichsam über sie hinaus der Gedanke formulieren, Welt ermögliche die Begegnung der Menschen, die Welt und sich in ihrem menschlichen Miteinander überhaupt erst aus diesem menschlichen Miteinander heraus erfahren. Damit stellt sich nochmals auf dringliche Weise die in dieser Ausgabe virulente Frage: Inwiefern teilen wir eine Welt, wirkt der Begriff von

and *The Entanglement of Matter and Meaning*, Duke University Press Books, Durham/London 2007, S. IX).

²⁹ Womöglich blitzt das Rationale aus übereinander gelagerten Schichten der Irrationalität hervor, wodurch sowohl das Rationale erscheint, als auch sich auf dem Hintergrund dessen die Irrationalität andeutet, womit beide gleichberechtigt zusammen ihre Legitimität erhalten, ohne zu einer Substanzialisierung gedrängt werden zu müssen (vgl. Zambrano, María: *Die Intellektuellen in Spaniens Drama*, Turia+Kant-Verlag, Berlin 2011, S. 96).

³⁰ Vgl. Haraway, Donna J.: *Unruhig bleiben. Die Verwandtschaft der Arten im Chthuluzän*, campus-Verlag, Frankfurt/New York 2018, S. 14, die damit ein ursprüngliches „machen mit“ (*ibid.*), also ein ursprüngliches Zusammenwirken bezeichnet.

³¹ Weidtmann, Niels: „Das ‚Zwischen‘ als der Ort wahrer Wirklichkeit Ein Plädoyer für das ‚Inter‘ in der Interkulturalität.“ *In polylog. Zeitschrift für Interkulturelles Philosophieren*, 40 (2019), WiGiP-Verlag, Wien, S. 17.

Welt inkludierend oder exkludierend und wie können wir überhaupt von so etwas wie Welt sprechen? Oder, anders gefragt: wem gehört Welt und wie (ver)teilen wir diese?

Bei Arendts Un(ter)bestimmtheit des Zwischens lohnt es sich einzusetzen, wenn mit dem Nachdenken über das Zwischen der Anspruch erhoben wird, der Weltbezüglichkeit des Denkens selbst zu entsprechen. Denn selbst wenn ein Zwischen sich erst in seiner konkreten Erscheinungsweise zeigt, heißt dies nicht, dass eine begriffliche Annäherung an dessen (mögliche) Struktur(en) unmöglich ist. Dabei sollte bei Arendt stets im Hinterkopf behalten werden, dass es ihr gerade um das Motiv der menschlichen Verantwortlichkeit geht, die aus der Freiheit, Individualität und Weltbezüglichkeit des Menschen erwächst, das – so hier die These – womöglich als Stiftungsmoment des Zwischens in praktischer Hinsicht fungiert. Auf dem Hintergrund dieser Betonung der Verantwortlichkeit, die in der menschlichen Existenz selbst gründet, und damit jenseits eines Dogmas zu einem Existential des menschlichen Lebensvollzugs wird, weswegen sich der Mensch dieser Forderung nach der Übernahme seiner Ver-antwort-ung eben nicht entziehen kann, da er *qua* seines Seins auf jene Verantwortlichkeit antwortet, ist auch das hier anvisierte Vorhaben gegründet, *mit Arendt über sie hinaus* die Frage nach dem Zwischen der Welt zu stellen.

3. Welt als räumlich-zeitlicher Zwischenort

Die unterkomplexe Beschreibung des Zwischens bei Arendt erhält durch Merleau-Pontys ontologisch-phänomenologische Analyse der Wahrnehmung eine qualitative Umwertung. Diese läutet insofern einen Unterschied ums Ganze ein, als sich aus einer dadurch thematisch werdenden ursprünglichen unaufhebba- ren Verflechtung von Mensch und Natur³² eine sich von dieser Verflechtung her verstehende Weltdeutung entfaltet, die nicht nur die menschliche Wirkweise in ihr betont, sondern im Spiegel der Verantwortlichkeit nach einem umsichtigeren Verhalten mit, zu und in ihr fragt. Ihm zufolge seien wir bereits leiblich-prä- rational chiastisch verflochten mit der Welt, weswegen ich durch Welt und Welt in ihrer Prägung durch mich erscheint.³³ Eine transzendente Bezugnahme auf Welt wird damit nicht negiert, jedoch mit einer Annäherung an jene prärationale Verflechtung insofern der Ursprung jeglicher transzendentalen Intentionalität

³² Vgl. Merleau-Ponty, Maurice: *Phénoménologie de la perception*, La Librairie Gallimard, Lyon 1945, S. 399ff.

³³ Vgl. Merleau-Ponty: „Das Auge und der Geist“, in Bermes, Christian (Hrsg.), *Das Auge und der Geist. Philosophische Essays*, Meiner, Hamburg 2003, S. 275–317, S. 300.

beschrieben, als diese sich bezieht auf prärationale Gegebenes, dem ich durch meine ursprünglich weltbezogene Existenz begegne. Zugleich ist das Transzendente nicht dichotom getrennt von jener prärationalen Verflechtung, da sich mein reales Sein aus der Verflechtung von Theorie und Praxis, von leiblichem *Erleben* und denkender Bezugnahme konstituiert. Mit anderen Worten: für Merleau-Ponty ist der Ursprung der Wahrnehmung nicht die transzendente Subjektivität bzw. Intersubjektivität, wie dies von Edmund Husserl formuliert wird.³⁴ Vielmehr ist diese ihrem Ursprung nach bezogen auf etwas konstellativ-erscheinend prärationale Gegebenes, womit dieses *qua* seiner Erscheinung *Sichtbare* zum Ursprung des Wahrnehmbaren wird.³⁵ Hier sind es nicht mehr ‚nur‘ die Menschen, die Welt stiften; Welt also nicht bloß das Produkt menschlichen Handelns (Arendt) oder Denkens (Husserl)³⁶, aber auch nicht unabhängig von diesen Grundbewegungen des Menschen, sondern Mensch und Welt zwei Dimensionen, die mit- und ineinanderwirken, und somit auch in ihrer konkreten Tragweite nicht unabhängig voneinander,

³⁴ Vgl. u.a. Husserl: *Cartesianische Meditationen*, op. cit., 37ff. Seines Zeichens insofern zugleich Stachel und Quell explizit phänomenologischer Auseinandersetzungen, als er die Phänomenologie als eine philosophische Perspektive einführt, und selbst von den Wissenschaften herkommend eine eigentümliche Spielart der keineswegs bestimmbar Phänomenologie aufweist, wird gerade die Frage nach dem Status der Transzendentalen (Inter)Subjektivität zu einem entscheidenden Dreh- und Angelpunkt phänomenologischer Auseinandersetzungen. Inwiefern Husserls Problematisierung der Welt weit über vermeintlich ‚rein‘ wissenschaftliche Diskurse hinausgreift, und gerade sein Spätwerk zeigt, dass sein Wissenschaftsinteresse motiviert ist durch das Bestreben, „sich selbst und dadurch echtes Menschentum auf die Bahn zu bringen“ (Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Martinus Nijhoff, Husserliana VI, Den Haag 1954, hier: S. 339), welches Verständnis er im Zuge dessen entfaltet, inwiefern er sich tatsächlich gemäß der sich bei ihm andeutenden Dimensionen auf der Ebene einer Transzendentalphilosophie bewegt und wie dies von sich an ihm abarbeitenden PhänomenologInnen aufgegriffen wird, kann hier bloß als Problemfeld angerissen werden.

³⁵ „[...] gegeben ist etwas, dem wir uns nur nähern können, indem wir es mit dem Blick abtasten, Dinge, die wir niemals ‚ganz nackt‘ zu sehen vermöchten, weil der Blick selbst sie umhüllt [...]“ (Merleau-Ponty: *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, Wilhelm Fink Verlag, München 1986, S. 173).

³⁶ Vgl. Husserl: *Cartesianische Meditationen*, op. cit., wo er der Transzendentalität das Primat einräumt, und zugleich ein hochdynamisches Verhältnis der subjektiven oder auch intersubjektiven Transzendentalität mit den Erfahrungen zu beschreiben versucht, wobei die Wahrnehmung, vermutlich im Sinne eines epistemologischen (Für-)Wahr-Nehmens, der Erfahrungen wiederum transzendental konstituiert sind. Husserl im Zuge dessen das Abdriften in einen Solipsismus vorzuwerfen ist mehr als fragwürdig. Auf dem in den *Cartesianischen Meditationen* entfaltenen Cartesianischen Weg, bei dem der Andere vermeintlich dem Ego nachgeschaltet, tatsächlich aber insofern gleichursprünglich mit diesem erscheint, da die Erfahrung des Anderen *fundamental* zu der Erfahrung des Ego gehört und daher auch fundamental in dessen Erfahrungen eingeschrieben ist, und auch der Hervorhebung der Erfahrung als Ursprung unseres möglichen Wissen, deutet sich gerade jener Versuch der Überwindung eines (Cartesianischen) Solipsismus, den Husserl in seinem Spätwerk, der *Krisis*, explizit formuliert, wen er dazu anrät, entgegen der von Descartes beschriebenen Richtung zu operieren (vgl. Husserl: *Krisis...*, op. cit., S. 174f).

sondern in ihrem Bezug zueinander erscheinen.³⁷ Diese Kehrtwende ist für uns von entscheidender Tragweite, da unserer Umgebung nun eine ursprüngliche Be-deutsamkeit zukommt; unsere Verantwortung für ‚die Welt‘ immer auch eine Ver-antwortlichkeit für nicht-menschliche Entitäten inkludiert.

4. Welt als Zwischenort von Kultur(en) und ihrer Praxis

Vertiefen wir nun die soziokulturelle Tragweite unserer Involviertheit mit dem, was uns als Welt erscheint. Welt als Ort der Einflussnahme des Menschen heißt schließlich, dass mich diese konfrontiert mit *kulturellen* „Zeugnissen“³⁸, die wiederum unser konkretes Miteinander resp. kulturelle Praktiken beeinflussen. Durch kulturelle Zeugnisse sehe ich mich qua meiner Weltbezüglichkeit verwiesen auf den Anderen, wobei dieser in der eigentümlichen Stellvertretung durch die Dinge nicht selbst erscheint, und mir in einer gewissen Weise doch erscheint. Die Dinge verweisen mich zugleich auf den Anderen und nicht auf ihn, weil sie zwar Zeug-nis seines *wirkungsvollen* In-der-Welt-Seins sind, sie allerdings keine Verdopplung des Anderen sind. Wir haben es hier mit einer nicht-erscheinenden Erscheinung in der Erscheinung zutun, wobei sich die Erscheinung der kulturellen Zeugnisse selbst durch eine Nicht-Erscheinung auszeichnet, da es sich selbst nie vollends im Sinne der Gabe gibt, sondern mir in einer spezifischen Erscheinung erscheint, die nur eine Möglichkeit des ihr möglichen Erscheinungshorizontes zeigt.³⁹ Aufgrund meiner Weltbezüglichkeit kann ich mich dem Anderen also nicht entziehen – so sehr ich es auch anstrebe. Selbst transzendental kann ich mich nicht von ihm los-sprechen, da die Sprache, die selbst Ursprung, Bewegungsort und auch Motivation des Denkens ist und *vice versa*, aufgrund meiner genealogischen mit der Geburt einsetzenden Verflechtung mit dem Anderen immer schon beeinflusst ist durch den Standpunkt in der Welt, von dem aus ich Welt erfahre.

Hier laufen zwei Argumente zusammen, die sich der Janusköpfigkeit des Men-schen verdanken, selbst die Membran von Inner- und Äußerlichkeit zu sein, die

³⁷ Vgl. u.a. Merleau-Ponty: *Das Sichtbare...*, op. cit., S. 175ff.

³⁸ Kulturelle Zeugnisse bezeichnen Dinge oder Prozesse, die unter der Einflussnahme des Menschen hervorgehen. Sie treten aus der Verwobenheit der Menschen mit ihrer (ontologischen und auch metaphysischen) Umgebung in Erscheinung, sowie Welt in ihrer Einheit und ihrer heterogenen Tiefe Zeugnis des *qua* Handeln wirkenden Menschen ist. In diesem Sinne schreibt Maurice Merleau-Ponty: « Je n'ai pas seulement un monde physique, je ne vis pas seulement au milieu de la terre, de l'air et de l'eau, j'ai autour de moi des routes, des plantations, des villages, des rues, des églises, des ustensiles, une sonnette, une cuiller, une pipe » (Merleau-Ponty: *Phénoménologie...*, op. cit., S. 399; 417). Vgl.a. Husserl: *Cartesianische Meditationen*, op. cit., S. 86ff.

³⁹ Vgl. Henry, Michel: *Affekt und Subjektivität: lebensphänomenologische Beiträge zur Psychologie und zum Wesen des Menschen*, Karl-Alber-Verlag, Freiburg/München 2005, S. 18ff.

nur in ihrer Abgrenzung von- und ihrer Bezugnahme aufeinander ihre immer bloß vorläufige konkrete Bestimmung erhalten.

Einerseits ist die Sprache ein Grundphänomen unseres Denkens und *vice versa* –, da sie im Menschen nicht schlicht zusammenlaufen, sondern jeweils ein spannungsreicher Entfaltungsort sind, der seine Spannung in der Spannung zu und aus dem Spannungsreichtum der anderen Dimension aufbaut und auch erhält. Einander nicht schlicht gegeben, sondern sich gegenseitig etwas gebend – ein „Etwas“, das zwischen Anzeige und Hinweis changiert⁴⁰ –, das begleitet wird und einhergeht von einem Entzug und einer Dunkelheit, gehen sie nicht auf in einem instrumentellen Umgang. Wiewohl sie selbst etwas Seiendes hervorbringen, das sich der Prozessualität des Denkens und des Sprechens resp. der Sprache verdankt, kann mit ihnen letztlich nicht der Machtanspruch realisiert werden, sich dadurch die Umgebung einzuverleiben oder auch auf sie als feste Entitäten Bezug nehmen zu können, da sich diese ihnen wesentlich entzieht.⁴¹ Die Geschichte des Menschen wie auch der Menschen im ursprünglichen Plural, so kann man sagen, findet statt in der Trias von Welt, Denken und Sprechen, die aufeinander verweisen, einander etwas geben, sich aber auch einander entziehen; in dieser Spannung die Spannung des menschlichen Lebens ausmachen.

Andererseits ist Sprache geprägt von meinem Standpunkt in ‚der‘ Welt, sowie sie der Welt eine Färbung gibt bzw. dem, was mir wahrnehmungstheoretisch als Welt erscheint. Dass demzufolge der leibliche Standpunkt der Sprache vorausgeht bzw. sie bedingt, und die Sprache zugleich unser In-der-Welt-Sein beeinflusst, indem sie sich selbst auch im Modus des Entdeckens von und Entfaltens von Welt bewegt, widerspricht bloß oberflächlich betrachtet dem vorhergehenden Argument. Denn hier bewegen wir uns innerhalb der Dimension, die den Fokus auf die Leiblichkeit wirft, und damit das erste Argument insofern stützt, aber auch qualitativ vertieft und schließlich modifiziert, als an dieser Stelle weder das Primat der Transzendentalität noch das einer mundanen Leiblichkeit behauptet, sondern vielmehr die Spannung – das *Zwischen* von Transzendentalität und mundaner Leiblichkeit – thematisch wird.

Folgen wir in formaler Hinsicht diesem Pfad, so können sich Denken, Sprache und Welt als Kulminationsorte erweisen, die zugleich in Relation zu ihren

⁴⁰ Vgl. Derrida, Jacques: *Die Stimme und das Phänomen. Einführung in das Problem des Zeichens in der Phänomenologie Husserls*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2003, S. 10ff, dem zufolge die hinweisende Verweisung „ohne jedes *Dasein*“, jede *Existenz** aus[k]ommt“, wohingegen die Anzeige sich bezieht sich auf „ein empirisches Ereignis“ (*Ibid.*, S. 60).

⁴¹ Vgl. Fink: *Sein, Wahrheit, Welt. Vor-Fragen zum Problem des Phänomen-Begriffs*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1958, S. 40ff.

Referenzbewegungen stehen, *ergo* sich in mehreren Dimensionen bewegen und dabei sowohl durch diese vermutlich mehr oder weniger miteinander verwobenen Dimensionen beeinflusst sind, aber auch mit ihrer Wirkkraft ihre Strahlen in diese hinein hineinblitzen lassen, wodurch die Dimensionen selbst im Wirbel bzw. Strudel⁴² der Spannungen gehalten werden. Den Mensch von diesen Orten aus zu denken heißt schließlich, entweder die Beschreibung der Vernunft derart zu erweitern, dass ihr ein dunkler Grund inhärent ist, oder aber das Rationale in Spannung zu einem arationalen oder auch irrationalen Grund zu entfalten; letztlich also, Vernunft als ein heterogenes dynamisches Zwischen zu begreifen, und ihr damit sowohl historisch bedingt als auch bedingt durch das Scheitern an begreifen-wollenden Absolutheits- und Orientierungsansprüchen eine Finalität abgeht.

Oikologisch formuliert erweist sich das bereits bekannte Insein 1, also das Haus, das in seiner metaphysischen Bedeutung das Sicherheit und Orientierung spendende Gründungsmoment meines Selbst ist und als solches überhaupt meine Existenz als ursprünglich a-soziales⁴³, das heißt bei mir verweilendes In-dividuum gründet, als eine Verweisung auf meine *Nachbarschaft*, die etymologisch die Nähe zum Anderen ausdrückt.⁴⁴ Denn ‚mein‘ Haus baue ich nicht im unbevölkerten Weltraum, sondern über, durch und mittels meiner Nachbarschaft. Meine Position konstituiert sich dementsprechend in der Nachbarschaft zu anderen Menschen, zu denen ich mich qua meiner Existenz resp. meiner Natalität verhalte. In der gleichzeitigen Bezugnahme auf andere und Abgrenzung von ihnen – als Antwort auf unsere konkret-lebendige Existenz – konstituiert sich meine Einzigkeit, die keine rein um das eigene Selbst kreisende Einsamkeit ist, sondern vielmehr auf die in mir beschlossene Besonderheit abhebt, und die wiederum selbst mit meiner einzigartigen geschichtlichen Vernetzung und meines Verhalten zu dieser korreliert.

Oder, um die Rückwendung zum Anfang zu schlagen: Ursprung des Miteinanders ist der nicht vollends bestimmte Mensch, der im Ausgang dessen radikal scheitern, aber auch eine Annäherung an eine Verwirklichung utopischer Entwürfe wagen kann, wobei gerade dieses Miteinander in all seiner Konkretheit und

⁴² Während die Spirale des Wirbels sich nach oben hin bewegt, den Menschen also metaphorisch gesprochen in Richtung der Transzendentalität bewegt, reißt der Strudel den Menschen nach unten, gewissermaßen in Richtung der Erdmitte, auf die er ebenso bezogen ist wie auch auf seine eigene Transzendentalität. Beide Metaphern versinnbildlichen die Verbindung von Erde und Himmel, das Zwischen, das die Welt ist. Dabei machen die jeweiligen Zentren und Wirkkräfte insofern einen entscheidenden Unterschied, als sich von ihnen her die *Folgen* ihrer gebären.

⁴³ Vgl. u.a. Sepp: *In: Grundrisse...*, op. cit., S. 10.

⁴⁴ Vgl. Hamm, Bernd: *Betrifft: Nachbarschaft*, Bertelsmann, Düsseldorf 1973. Aufgrund der räumlichen Nähe in der Nachbarschaft erscheint der Andere mir als Komplize, als Mitspieler, vielleicht sogar als Freund, der mindestens insofern um ein friedvolles Miteinander besorgt sein sollte, als dieses seine eigene Existenz nur marginal einschränkt.

Alltäglichkeit die Existenz eines jeden durchflieht. In diesem Sinne kann Arendt gedeutet werden, wenn sie in der *Apologie des Sokrates* hervorhebt, dass ich mir selbst im Dialog mit dem Anderen auf eine qualitativ tiefere Weise erscheine.⁴⁵ Ob sie damit allerdings lediglich meint, dass ich im Dialog mit dem Anderen neue Facetten an mir entdecke, oder ob sie damit auch das genealogische Gewordensein meiner Selbst *durch und mit dem Anderen* miteinbezieht – sie bloß eine inhaltliche oder auch eine formale Selbsterkenntnis erkennt, bleibt unklar. Gerade letzteres kann als Argument dafür fungieren, zu sagen, das Zwischen der Menschen sei stets bezogen auf die historische Genealogie dieses Zwischen, auf das Menschen in ihrem mehr oder weniger interindividuellen Miteinander wirken.

Von Arendts Begriff der Natalität aus, mit der insofern das Motiv der Freiheit dem Menschen qua seiner Existenz in der Welt von seinen genealogischen Anfängen her zukommt, als die Geburt einen sich utopisch gebenden in der Einzigkeit des Einzelnen beschlossenen unvorhersehbaren Neuanfang begründet⁴⁶, erfährt die nachbarschaftlich konstituierte Sprache eine neue Tiefe. Dieser sollten wir uns inne werden, wenn wir uns eingestehen, dass Sprache einerseits *im Miteinander erfahren* und eben dadurch auch *erlernt* wird, zugleich aber auch – in ihrer komplexen Verflechtung mit *meinem Denken* und aufgrund der *Individualität* des Knäuels meiner bisherigen Erfahrungen, von dem aus ich Welt erfahre und sowohl Grenzen erfahrend, aber auch diese ‚in die Welt setzend‘ in diese eingreife – eine *je individuelle* Art und Weise des Verstehens ist. Damit würden wir uns nochmals auf das Verhältnis von Verflechtung und Verwobenheit zurückverwiesen finden, das hier bloß angedeutet werden kann und einer tieferen Auseinandersetzung bedarf; begleitet von dem Denkanstoß, dass sich die menschliche Existenz womöglich aus der *Spannung zwischen* der eigenen je multidimensionalen Verwebungen *und* Verflechtungen in die Wirklichkeit schneidet. Denn es scheint, dass wir uns insofern in einem *Zwischen* von Verwobenheit und Verflechtung bewegen, als wir uns im Sinne der Verflechtung einander von der jeweiligen prozessual-narrativ Position aus wie auch uns durch sie hindurch begegnen, diese je einzigartige Position selbst jedoch selbst im Sinne der Verwobenheit durchfurcht ist von den bisherigen Begegnungen und damit einhergehenden Erfahrungen. Kein Entweder-Oder, sondern ein Sowohl-Als-auch, das mehr ist als eine additiv-quantitative Summierung, sondern eine qualitative Neujustierung bedeutet, da aus dem *Zwischen* der Bewegungen zu-, mit- und gegeneinander sowohl Veränderungen als

⁴⁵ Vgl. Arendt: *Sokrates...*, *op. cit.*, S. 57.

⁴⁶ Vgl. Arendt: *Vita activa...*, *op. cit.*, S. 243; 167.

auch Neuentfaltungen entstehen können – wir hier folglich auf einen Bereich mit schöpferischen und gestalterischen Wirkkräften stoßen.

Sprache und das Zwischen sind schließlich Ausdruck und Ort der menschlichen Freiheit, die auf eigenartige Weise mit dem Anderen und der (Preis)Gabe meiner Selbst in der sprachlichen Erscheinung meiner im Dialog zusammenhängt. Die menschliche Freiheit kann sich in der Sprache zeigen, wobei Sprache nicht bloß Verbales meint, sondern auch eine leibliche miteinschließen kann. In letzterer Hinsicht schreibt der katalanische Philosoph Esquirol, der sich im Zuge der existenziellen Selbstverortung des Spanischen Denkens mit phänomenologischen Gedanken auseinandersetzt, und damit eine weitere Grenze der Möglichkeit einer phänomenologischen Perspektive bespielt: „Nicht ich, sondern siehe mich, hier hast du mich [...] ist Ausdruck der Freiheit. Das Subjekt erkennt die eigene Beschaffenheit als Unterlegenheit (subjectat)“, womit sich die Verantwortung des Subjekts hinsichtlich der Selbsttätigung wie auch hinsichtlich des Anderen entblößt. Diese „entblößte Verantwortung“ sei das Fundierungsmoment der des Selbst gleichzeitigen „Nachbarschaft“, von der ich mich aufgrund meiner Beeinflussung durch sie nicht befreien könne.⁴⁷ Inwiefern das Phänomen der menschlichen Nachbarschaft aufgrund ihrer konkreten Wirkkraft kein Ausdruck reiner Freiheit ist, sondern in ihrer *identitätsstiftenden* Bewegung auch territoriale Machtkämpfe und Selbstbehauptungsansprüche evoziert, die selbst noch in neokolonialistischen Praktiken mindestens unterschwellig virulent sind, werden im Folgenden vertieft, um damit mögliche Verhärtungstendenzen unserer Nachbarschaftlichkeit erkunden und in einem Wissen um diese eine neue, auf mögliche Machtstrukturen sensible Auseinandersetzung mit der Frage *unserer* Nachbarschaft eröffnen zu können.

5. Nachbarschaft und Kolonialismus

Die Tragweite nachbarschaftlicher Konflikte erwachsend aus dem damit aufkommenden Problem von Herrschaftsansprüchen zeigt sich historisch unter anderem in kolonialistischen Praktiken und verlängert sich bis in neokolonialistische Interventionsangebote hinein. Nachbarschaft bedeutet ihrem Ursprung nach Inklusion und Exklusion, das heißt grenzen-ziehende Bewegungen, die als gewaltvolle Akte wahrgenommen werden können, da sie mit einem Mindestmaß an Identifikation einherzugehen scheinen und dabei die Frage im Raum steht,

⁴⁷ Esquirol, Josep Maria: *Der intime Widerstand. Eine Philosophie der Nähe*, Meiner, Hamburg 2021, S. 95.

ob und inwiefern diese Identifikation ‚von außen‘ oder ‚von innen‘ her kommt, und nicht bereits schon der Identifikation selbst etwas Gewaltvolles inhärent ist. Auch eine tendenziell von einem in sich spannungsvollen Innen her kommende Identifikation kann als Gewalt erlebt werden, wenn ich beispielsweise den Eindruck habe, zugleich gemäß meiner Bedürfnisse zu handeln, selbst allerdings nicht ‚Herrscherin‘ über diese zu sein. Weitaus gewaltvollere Züge kann diese Bewegung annehmen, wenn ein vermeintlich weiterentwickelte Gemeinschaft beansprucht, aufgrund des eigenen Fortschritts entweder das Land anderer okkupieren oder auch einer anderen Bevölkerung helfen zu können – und dabei gemäß des eigenen Maßstabs agiert.

Kolonialistische wie auch neokoloniale Praktiken offenbaren in eindrücklicher Art und Weise eine Facette von mit dem Phänomen der Nachbarschaft einhergehenden Ansprüchen samt eines Scheiterns an den eigenen Ansprüchen und der Menschenwürde. Hier wird sicht- und spürbar, wie vereinnahmend eine Lebensgemeinschaft auf eine andere reagieren kann und welche Gefahren bereits mit dem Gefühl der Verantwortlichkeit einhergehen können; eine sich als verantwortliches Handeln gebende Praxis also nicht *per se* und auch nicht ausschließlich ‚gut‘ ist. Nehmen wir beispielsweise an, dass westeuropäische Akteure Lateinamerika tatsächlich *helfen* wollten, so zeigt sich hier teilweise eine zu einem Handeln erwachsene Verantwortlichkeit, die sich im Sinne des Menschen und der konkreten Menschen in Lateinamerika versteht, womit es auch um eine Verbesserung ‚der Welt‘ insgesamt gehen kann. Doch ein annehmender Umgang mit der Verantwortlichkeit – das wird hier deutlich – reicht nicht aus, wenn das Ziel im Raum steht, konkreten Menschen und letztlich auch ‚dem Menschen selbst‘ Rechnung zu tragen. Er kann ebenso zu den Tendenzen der Vereinnahmung und Oktroyierungen jeglicher Couleur führen.⁴⁸ Demgemäß wird hier erfahrbar, dass Nachbarschaft nicht nur aufgrund ihrer Inklusions- und Exklusionsbewegung – ihrer Identifikation nach Innen und ihrer Abgrenzung von einem eigens gesetzten Außen – von Machtstrukturen durchfurcht ist, die in ihrer Intensität je nach Konstitution der Nachbarschaft changieren. Ebenso kann Nachbarschaft in Bezug aufeinander zu mehr oder weniger bewusst initiierten Hegemonieansprüchen führen, wenn eine Lebensgemeinschaft in eine andere eingreift; und das selbst dann, wenn das Ziel verfolgt wird, den anderen helfen zu wollen.

Anders gesagt: ein jeder Eingriff kann – ob gewollt oder nicht – zu Herrschaftsstrukturen führen, die nicht nur die Hilfsbedürftigen unterdrücken, sondern auch

⁴⁸ Vgl. Freire, Paulo: *Pädagogik der Unterdrückten. Bildung als Praxis der Freiheit*, rororo Sachbuch Verlag, Berlin 1998, S. 118.

vom Motiv der Fürsorge getragenen Ziele der Helfenden zu unterlaufen drohen. Hier soll keineswegs die mit Kolumbus einsetzende Kolonialisierung, Ausbeutung und die Genozide gerechtfertigt, sondern vielmehr darauf aufmerksam gemacht werden, dass selbst eine Praxis der Hilfe ‚des Anderen‘ nicht *per se* hilfreich im Sinne eines ‚guten Lebens‘ ist, da zum einen die Frage der Umsetzung theoretischer Ansprüche in die Praxis ihren Prüfstein an der Wirklichkeit und dem Zu- wie auch Umgang mit dieser findet, sowie sich hier nochmals verschärft die Frage stellt, wie *wir* überhaupt auf dem Hintergrund unserer Einzigkeit gemeinsame Wirklichkeitshinsichten oder auch Ziele finden können; und zum anderen die Frage des ‚guten Lebens‘ weder inhaltlich noch als Grundpfeiler der menschlichen Existenz *als solcher* a priori bestimmt ist.

Gehen wir im Sinne der Ursprungssuche einen Schritt zurück und betrachten die Gründungsbewegung, aus der das Haus wie auch die Nachbarschaft hervorgehen in ihrem das konkrete fundierenden Sinne der Grundstruktur unserer menschlichen Existenz. Die Gründung der Nachbarschaft wie auch die Gründung des Hauses erscheinen als Momente der Freiheit *in gewissen Bahnen*, also – in Anlehnung an Finks Betonung des Ludischen als Existenzial der menschlichen Existenz – als Spiel unter bestimmten Spielregeln, die teils von den Menschen im Miteinander ausgehandelt und modifiziert werden, an denen sie aber auch ihre eigene teils dann doch unüberwindbare Grenze finden.⁴⁹ Es scheint, dass wir in einem spezifischen Sinne *verantwortlich* sind für unsere Nachbarschaft, und zwar im Ausgang der sich qua Freiheit und Nichtfestgestelltheit eröffnenden Selbstbestimmung, die vonseiten des Ludischen „Möglichkeiten aufblitzen [lässt], die wir im Rahmen unseres sonstigen Lebensvollzuges nicht kennen“.⁵⁰ Da Nachbarschaft in ihrer allumfassenden Grundbewegung nicht nur den Anderen ein-, sondern auch Welt und die terrestrische Verortung des Menschen auf der Erde umschließt, erweist sich der Mensch als für Welt und Erde verantwortliches Wesen. Da die Erde, also der Planet, auf dem sich die menschliche Gattung bisher entfaltet hat, jedoch auch ohne ihn auskommt, täte der Mensch schon getrieben durch sein existenziell-egozentrisches Streben der Selbsterhaltung gut daran, die eigenen Bedürfnisse mit den terrestrisch gegebenen Möglichkeiten übereinzubekommen, um sich weiterhin die Möglichkeit, auf der Erde leben zu können, offenzuhalten.

Es ist allerdings nicht nur die eigene Selbsterhaltung, die bei den Menschen stehen bleibt, und zu einem im Sinne der Erde agierenden Umgang aufruft. Dieser Ruf, der von der Erde und der Welt ausgeht, ist zugleich einer, der im Ausgang

⁴⁹ Vgl. Fink: *Sein, Wahrheit, Welt...*, *op. cit.*, S. 39.

⁵⁰ Fink: *Spiel als Weltsymbol*, *op. cit.*, S. 79; 80.

unserer Gemeinschaft mit der Welt uns in die Verantwortung aller existierenden Entitäten stellt. Anders formuliert: die Frage des Umgangs mit Welt und Erde – schließlich die Frage und Praxis der Nachbarschaftsgründung – sind nicht nur Fragen, die den Menschen betreffen, sondern sehen sich aufgrund ihrer gemeinsamen Co-Existenz auch der Existenz von beispielsweise Tieren und Pflanzen verpflichtet. Dieser Ruf ist jedoch keiner, der von einem Außen an uns herangetragen wird, und daher auch keiner, der als nachträgliches *sur plus* zu oder auch neben einer ‚ursprünglich menschlichen Verantwortlichkeit‘ hinzuträte. Es ist vielmehr einer, der sich uns von unserer *humanitas* im Sinne der bereits bekannten Zurückführung auf den *humus* her gibt.⁵¹ Das heißt ein Ruf, auf den wir unweigerlich in unserem Handeln und Denken reagieren, da wir denkend und handelnd in das vermeintlich von uns differenzierte ‚Weltgeschehen‘ eingreifen. Ein Ruf, dessen Antwort nicht nur in Relation zu unserem Wissen, sondern gerade auch in Relation der Praxis unseres konkreten Weltverhältnisses stattfindet. Schließlich ein Ruf, der auch zum Aufgabengebiet der transzendentalen Phänomenologie werden kann, wenn wir uns mit Sepp eingestehen, dass „die Theorie als transzendente Phänomenologie sich völlig von der Praxis als mundanem Weltleben abstoßen muß, um sich begründen zu können, daß sie jedoch in die Praxis insofern eingebunden bleibt, als sie, selbst in Praxis gründend, eine Funktion dieser und für diese sein soll.“⁵² Und immer auch in sozialphänomenologischen Diskursen mitschwingt, da der Mensch und das menschliche Miteinander ohne die Frage nach der Welt im ursprünglich inhumanen Äther schwirren würden, schließlich den Dreh- und Angelpunkt der mehrdimensionalen und miteinander verflochtenen Involviertheit des Menschen ohne die Frage nach der Welt unterlaufen werden würde.

6. Welt deuten in der Spannung von Weltbegriff und Welterleben

Obwohl uns das Denken von Welt in Analogie zu dem Motiv der Nachbarschaft ermöglicht, eine mögliche Komplizenschaft zwischen Mensch und Welt zu formulieren, so ist damit trotzdem nicht die Frage geklärt, von wo aus sich das Zwischen ereignet, das sich uns womöglich gibt als ein Zwischenbereich unserer konkreten Existenz und unserer transzendentalen Bezugnahme auf Welt, von dem aus zugleich Welt gestiftet, aber auch negiert wird.

⁵¹ Vgl. Han: *Undinge...*, op. cit., S. 85.

⁵² Sepp: *Praxis und Theoria. Husserls transzendentalphänomenologische Rekonstruktion des Lebens*, Karl-Alber-Verlag, Freiburg/München 1997, S. 14.

Im Reden über und Denken von Welt erscheint uns Welt zunächst als *Begriff*, dessen Ursprung eine transzendente Sinngebung im Anschluss an unsere sinnlichen Erfahrungen ist, die wiederum beeinflusst sind durch mein narratives In-Welt-Sein, also meine Haltung, deren Offenheit eine Aufmerksamkeit für meine Umgebung schafft. Im intersubjektiven Austausch über ‚Welt‘ und auch dem reflektierenden Nachdenken über ‚Welt‘ bewegen wir uns also auf der *begrifflichen Ebene*, weswegen schließlich auch die Sprache zu einem Grundphänomen des Menschen wird, da der Mensch sich – plakativ gesprochen – in, entgegen und über sie hinaus bewegt. Dabei bewegt ‚sich‘ sowohl die menschliche Sprache als auch das menschliche Sprechen eben nicht jenseits der Frage nach der Welt, sondern ist selbst vom In-der-Welt-Sein bzw. dem arationalen Fond beeinflusst, insofern sie eine verbale Antwort auf die weltlich gebundenen Erfahrungen ist, und auch ebene begleitet und sogar mitfundierte. In dieser formalen Beschreibung deutet sich ein Verhältnis an, dessen Bearbeitung sich durch die philosophiegeschichtliche Auseinandersetzung mit dem Begriff von oder der Welt zieht: da der Mensch u. a. Blumenberg zufolge das Zwitterwesen ist, das zugleich lebenspraktisch und transzendental auf Welt bezogen ist, durch diese Weltbezüglichkeit einen Begriff von Welt erfährt und sich dementsprechend zu Welt verhält, erscheint der Begriff von Welt wesentlich als eine Verschränkung von lebensweltlicher Erfahrung und transzendentaler Konstitution.⁵³ Folglich kann der Begriff der Welt mindestens nicht inhaltlich zu einer finalen Bestimmung gebracht werden, sondern muss vielmehr insofern dynamisch begriffen werden, da der Begriff wie auch die Haltung *an der Erfahrung* ihren Maßstab finden.

Der Begriff der oder auch von Welt, der sowohl Ort als auch Medium der sprachlichen Auseinandersetzung über und mit Welt ist, wird ein wesentlich *aufmerksam-kritischer* in dem Sinne, dass die Grenzen der damit eröffneten Grenzen zu Gebote stehen, der Begriff der Welt schließlich zu einem Fragwürdig-Werden seiner selbst, sowie der konkreten Erfahrung wie auch der Erfahrung als solcher und der alltäglichen Existenz des Menschen führt. Welt ist eine auf dem Hintergrund des zugleich einzelnen und intersubjektiv verflochtenen Menschen sich dynamisch entfaltende *Antwort* auf dessen *Erfahrungen*, die sich zugleich der narrativ gewachsenen Positionalität des Menschen in dem, was ihm bis zu dem jeweiligen Zeitpunkt der Antwort zu Welt geworden ist, verdanken. Diese Antwort kann formal oder auch soziokulturell hypothetisch beschrieben, aber nie zu einer finalen Form gebracht werden, da dieses in der letztlich unmöglichen absoluten Bergbarkeit der menschlichen Erfahrungen gründende Phänomen der Welt nie

⁵³ Vgl. Blumenberg: *Wirklichkeiten in den wir leben*, reclam, Stuttgart 2012, S. 11ff.

vollends zur Erscheinung gelangen kann. Doch von wo aus sich diese Antwort gibt, wird wohl zunehmend deutlicher: aus der Spannung der von Sepp eingeführten Unterscheidung von In-dividuum und Individuum; also einerseits dem Selbstverhältnis des Menschen zu sich selbst, das zugleich sein Selbst, Welt und auch andere Menschen umgreift, und andererseits dem Miteinander der Menschen, die aktiv eine gemeinsame Form stiften. Also nicht der Einzelne *oder* die Gemeinschaft, sondern aus der Spannung dieser Tendenzen des Menschen, derer dieser bedarf, um sich gemäß seiner Bedürfnisse und Potenziale ent- oder zumindest anfallen zu können. Welt als Antwort zu verstehen, heißt demzufolge nicht entgegen der Dialoghaftigkeit des Zwischen zu argumentieren, sondern umgekehrt insofern deren Spannung thematisch werden zu lassen, als das Problem der Welt phänomenal in der Spannung steht, meine Welt und auch unsere Welt zu sein; aber auch streng genommen zugleich nicht meine und auch nicht unsere Welt zu sein, da sie sich in unserer Bezugnahme auf sie zugleich auch entzieht.

7. Die Zwischenzeitlichkeit der Welt

Welt wie auch das Zwischen, die sich scheinbar aus der Spannung zueinander entfalten, sind ihrer Existenz nach prozessual gewachsene Konkreta, die Ort und Ausdruck der Weltbezüglichkeit des Menschen sind. Ein den Grund verwehrender Ursprung dieser Weltbezüglichkeit ist die Vulnerabilität im Ausgang der Nichtfestgestelltheit gepaart mit dem Vermögen der Freiheit, sich selbst zu bestimmen.⁵⁴ Der Mensch, der zugleich weder in der Natur, noch jenseits dieser seine Bestimmung finden kann, sondern sie nur in der Aus-ein-ander(s)-Setzung in sich selbst samt seiner Involviertheit und Abhängigkeit von seiner Umwelt ergründen, finden bzw. sich selbst geben kann, ver-wirk-licht damit eine Spielweise der menschlichen Freiheit, bewegt sich dabei aber immer auch am Rand des Scheiterns. Das Scheitern, die Kehrseite des menschlichen Spiels der Freiheit, ist konstitutiver Bestandteil des Lebensprozesses, droht aber auch, diesen mit dem Tod abzubrechen bzw. zu seinem Ende kommen zu lassen. Mit anderen Worten wird der Mensch hier gedeutet als ein Lebewesen, das sich qua seiner Existenz mit von ihm unergründbaren, unkontrollierbaren, aber ihn existenziell treffenden

⁵⁴ Eine ähnliche, vom Schwerpunkt her anders gelagerte These formuliert Sepp, indem er hinsichtlich der Frage des leiblichen Ausdrucks schreibt, „[d]as Erleben einer Linie ist das Resultat einer Überlagerung von leiblichem Ausgriff einerseits und von Sinnstiftung andererseits im Kontext des Richtungsleibs. Der Richtungsleib vermittelt zwischen dem, was der Grenzleib auf der einen Seite und der Sinnleib auf der anderen genannt werden kann“ (Sepp: „Linie und Leib. Phänomenologie der Richtung“, in: Guardini Stiftung e.V. (Hrsg.), *Trigon 10. Kunst, Wissenschaft und Glaube im Dialog*, Berliner Wissenschafts-Verlag, Berlin 2012, S. 121).

Rätseln, Spuren, Bedürfnissen, Träumen, Sehnsüchten und Wirkkräften konfrontiert sieht, und zugleich versucht, sich mittels der menschlichen endlichen Freiheit in dem, was ihm als Welt erscheint, einzurichten, also sich selbst samt seiner Umwelt einen Sinn zu geben, schließlich also die eigene Zeit in den Dienst der Selbstbestimmung und Selbstentfaltung stellt. Im Begriff der Welt laufen demzufolge auf eindringliche Weise die nur theoretisch differenzierbaren, tatsächlich aber miteinander verflochtenen ‚Bereiche‘ von Theorie und Praxis zusammen, da das Denken ebenso die Haltung beeinflusst, wie auch die Erfahrungen, die ihrem Ursprung nach mindestens eine Variation der Weltbezüglichkeit sind, und ich durch diese Haltung auf eine spezifische Weise auf das, was sich mir als Welt gibt (, die sich mir aber auch zugleich entzieht), wirke. In der Auseinandersetzung mit dem Begriff der Welt zeigt sich das stets latent anwesende und wirkende Scheitern der menschlichen Existenz bis hin zu der Bedrohung oder auch Tilgung ihrer selbst zusammen mit den er- aber auch verschließenden Grenzen seiner eigenen auf Grenzen stoßenden, aber auch Grenzen abbauenden, verschiebenden und erichtenden Grundbewegung.

Der Begriff der Welt ist demzufolge Bestimmung und Nichtbestimmung zugleich. Er kann weder der Prozessualität der menschlichen Existenz samt der sie tangierenden Parameter (Kultur, Umgebung, Leben, ...) gerecht werden, sowie ein Stehenbleiben bei der Prozessualität nicht dem existenziellen Bedürfnis des Menschen nach einem Mindestmaß an Sicherheit Rechnung tragen kann. Welt, so können wir wohl Arendt zustimmen, ist das, was zwischen Menschen in einem hochdynamischen Sinne *wirksam* ist, und womöglich dann de- oder auch a-kolonialistischen⁵⁵ Ansprüchen entsprechen kann, wenn miteinbezogen wird, dass es immer auch um ein *akzeptierendes Zulassen*, ein *anerkenndes Zugestehen* von Welt geht, das dem menschlichen Bedürfnis nach Welthabe und Sicherheit infolge seiner Vulnerabilität und dem Drang, *leben* zu wollen, entspringt. Sprich: In Welt laufen individuelle Bedürfnisse jeglicher Couleur zusammen – sowohl egozentrische wie auch interindividuelle, die sich aus dem Zusammenwirken der individuellen Menschen konstituieren und selbst Zeugnis des Bedürfnisses nach und der Angewiesenheit von intersubjektiven Konstellationen sind. Welt ist der Ort, wo wir aufeinandertreffen, womit sie die Möglichkeit des Austausches der Menschen miteinander eröffnet und aus diesem Austausch heraus ihre eigene

⁵⁵ Während *dekolonialistische* Ansprüche mit dem Problem konfrontiert sind, sich von der Kolonialisierung zu befreien, wird hier der Begriff der ‚a-kolonialistischen Ansprüche‘ als ein Problembegriff eingeführt, bei dem mit dem Bindestrich die Distanzierung zu kolonialistischen Tendenzen ausgedrückt wird, die a-kolonialistische Ansprüche aus einem Wissen ihrer und einer fortwährenden Auseinandersetzung sowohl mit ihnen als auch der der eigenen Praxis umzusetzen versuchen.

Wirklichkeit erhält. Geht es dabei stets um das Verhältnis von einzelnen Menschen und Gemeinschaften, so können wir wohl nicht umhin, die Frage zu provozieren, ob wir tatsächlich von einer Welt reden können, oder nicht vielmehr das Sprechen von Leben in *Welt und Welten* dem Phänomen ‚Welt‘ am ehesten Gerechtigkeit widerfahren lässt. *Ein die menschlichen Bedürfnisse wahrendes und gewährendes Leben und Leben-Lassen in Welt(en)*, die einander umgreifen und fundieren, ohne sich gegen- oder einseitig unterlaufend aufzuheben. Zugegebenermaßen etwas, was leichter gesagt als getan ist, da die menschlichen Bedürfnisse intra- wie auch interindividuell keine in sich harmonische Einheit sind, sondern sich in einem spannungsvollen Verhältnis zu- und miteinander konstituieren.

8. Über die Notwendigkeit des Sprechens von und über Welt

Und doch – oder gerade deshalb – bedarf es dieses Sagens, und insbesondere der philosophischen Auseinandersetzung, bei der sich für den Menschen interessierende Menschen im Dienste der (Mit)Menschen auf die Suche nach ihren Grenzen begeben, um – im Sinne der von Platon beschriebenen Dialogform – in einen Austausch mit anderen Menschen zu treten, und damit eine Möglichkeit der menschlichen Selbstentfaltung anzubieten. Philosophie ist keineswegs das ‚Allheilmittel‘, das top down den Menschen zu ihrer Selbstentfaltung zu verhelfen vermag; davon wüsste die Philosophie-, Literatur-, Sozial- oder schlicht Menschengeschichte so einiges zu berichten. Zugleich zeigt sich hier, wie fragil, aber auch notwendig ‚die Welt‘ für den Menschen ist, wodurch die Geschichte selbst als ein Ruf an jene PhilosophInnen ist, sich mit dem Thema Welt auseinanderzusetzen, wenn es ihnen tatsächlich um den Menschen geht.

Ohne diesen Missstand damit entschuldigen zu wollen, sondern lediglich das Problem auf dem Tableau zu servieren, um einen Umgang damit zu finden, ist es auf dem Hintergrund des Bisherigen nicht verwunderlich, sondern selbst notwendig, dass ‚die Philosophie‘ mit dem und vor allem der Deutung der Welt ringen *muss*, wenn es ihr um den Menschen geht, und sie zum einen angewiesen ist auf eine Objektivierung von Prozessen, wodurch sie konfrontiert ist mit dem Problem, topologische Verhältnisse in einer linearen Textstruktur zu erläutern. Welt – und damit sei hier zunächst geschlossen, um damit die Möglichkeit eines im Sinne der Responsivität sich vollziehenden Austausches zu eröffnen – ist weder in reflexiver noch in ontischer oder in ontologischer Hinsicht aus-ge-macht, sondern obliegt – keineswegs ausschließlich, aber in einer maßgeblichen *Maß gebenden* Hinsicht – der Haltung der Menschen, weswegen ein *einseitiger* Blick auf dieses Phänomen dessen Komplexität unterläuft und womöglich zu einem Zusammenwirken

vermeintlich disparater, sich für den Menschen interessierenden (Teil)Disziplinen aufruft. Wer sich von ebenjenem Ruf angerufen fühlt, kann nur vom Menschen selbst beantwortet werden, obliegt wieder konkreten Menschen.

III. Eröffnender Abschluss

Beendet wird diese Denkangebote explizit nicht mit finalen Worten, sondern mit einer Andeutung dessen, in welche Richtungen die hier entfalteten Verhältnisse von Welt, Zwischen und menschlicher Existenz fortschreiten können.

Die Frage der Örtlichkeit von Welt, die in ihrer eigentümlichen Gegebenheit erscheint, ist fundamental verbunden mit der Frage nach dem ursprünglichen *Wie* – und zwar: wie wird Welt gestiftet? Ist Welt ein ‚Produkt‘ transzendentaler Leistungen, bei der das Denken ‚vor‘ der Welt kommt und die menschliche Existenz das, was sie als Welt erfährt, im Ausgang dieser *Vorstellung* von Welt modelliert, oder existiert ‚Welt‘ insofern ‚vor‘ der menschlichen Existenz, als jeder Begriff von Welt letztlich nur eine Objektivierung von ‚gegebenen‘ Erfahrungen ist? Inwiefern ist ein Jenseits oder auch Zwischen dieser beiden Optionen vorstell- und beschreibbar, die zugleich der Genealogie von Mensch und Welt entspricht? Ist das jeweilige Weltverständnis selbst nicht immer auch Zeugnis der jeweiligen Welthaftigkeit des Menschen; schließlich also ein Kulturelles, das sich der kulturellen Praxis der Menschen miteinander verdankt, die miteinander auf dieser Erde leben? Kann womöglich dann dekolonialistischen oder auch a-kolonialistischen Ansprüchen Rechnung getragen werden, wenn eine Offenheit *gelebt* wird, bei der in einer *Aufmerksamkeit* für die jeweiligen Bedürfnisse, die als Leitfaden für den Umgang miteinander fungieren, auch Hilfsprojekte ihr Ziel an diesen Bedürfnissen ausrichten?

Wieder einmal leichter gesagt als getan, scheint dies doch eine Möglichkeit zu sein, um anderen Menschen mit einem für Machtstrukturen sensiblen Bewusstsein helfen zu wollen – und zwar *den konkreten Menschen selbst*. Menschen, die ihr Leben leben in der Spannung eines Knäuels aus Wünschen, Zielen und Bedürfnissen, Sorgen, Schmerzen, Ängsten und Erfahrungen. Dreh- und Angelpunkt dieser Hilfe, die sich im Dienste der Menschen verausgabend gibt, ist die *Freiheit der Menschen*, von der aus sich die Selbstbestimmung der Menschen konstituiert. Diese ihnen zugleich zu gewähren und auch pädagogisch zu entfalten, bezeichnet das Problem, aus dem heraus selbst wohlgesinnte Hilfsprojekte zu Herrschaftsstrukturen geführt haben. Wie kann ich jemandem zu seiner Freiheit verhelfen, ohne meine Anliegen diesem Menschen zu oktroyieren? Hier kann der dialogische

Ansatz des brasilianischen Pädagogen Paolo Freire eine mögliche Antwort liefern. Getragen von der Motivation der Liebe für den Menschen beschreibt er eine von ihm selbst in Lateinamerika vollzogene Praxis, bei der Lehrer und Schüler *als Menschen* trotz eines vermeintlichen Wissensvorschlusses in einer *Situation der Gleichwertigkeit* im dialogischen Austausch miteinander verbunden über die Sache diese erkunden; Lehrer und auch Schüler Lernende sind, die in einer Offenheit füreinander Freiheit und eigenes Nachdenken praktizieren und fortwährend lernen; schließlich jene sind, die sich wechselseitig in einer kritischen Auseinandersetzung mit den eigenen Bedürfnissen und Grenzen dazu ermächtigen, ein Miteinander zu ermöglichen, das sich aus dem Miteinander der Menschen verdankt.⁵⁶ Er zeigt damit auf eine eindrucksvolle Art und Weise, inwiefern politische, pädagogische und philosophische Ziele, denen es um den Menschen geht, erst in einem *Zusammenwirken* dem Menschen zuträglich werden können.

Zu guter Letzt greifen wir eine Frage auf, die im Dienste einer Präzisierung des bereits hier Beschriebenen steht: die Frage nach dem Zwischen der Menschen. Inwiefern laufen auch hier die transzendente mit der lebensweltbezogenen in der menschlichen Existenz zusammen? Während Arendt in ihrem Weltbegriff zwar mit der lebensweltlichen Verflechtung des Menschen ringt, erweist sich dieser als ein *transzendental* gestifteter, da der *logos* sowohl Medium als auch Ort von Welt und der Auseinandersetzung sowie der Stiftung ihrer wird. Ob Henry gegen diesen einseitig-unterkomplexen Weltbegriff ankommen kann, indem er die Gegebenheit der Welt aufhebt, weil sich diese nicht manifestieren könne⁵⁷, sondern sich nur als Ursprung von Manifestationen andeuten könne, vermögen wir hier nicht in Gänze zu bewerten, dies aber zumindest anzweifeln, wenn Erfahrung nur dann möglich zu sein scheint, wenn sie *auf etwas* trifft, sie erst von diesem etwas ihren Sinn erhält. Die Konsequenz von Henry, Welt als Thema phänomenologischer Untersuchungen auszuschließen⁵⁸, da wir aufgrund ihres Entzugscharakters keine ursprünglich leiblichen Erfahrung ihrer haben, scheint schlicht unhaltbar, wenn wir uns das Potenzial phänomenologischer Untersuchungen vor Augen führen, die nicht bei einer Transzendentalphilosophie stehenbleiben, sondern – im Sinne Finks – ihrer Herkunft und Einflussnahme bewusst ist: den Menschen in seiner Haltung verändern zu können. Der Begriff von Welt gehört wesentlich zu einer Phänomenologie, die – wie Husserl hinsichtlich der Wissenschaften – das Ziel verfolgt, im Anschluss an phänomenologische Untersuchungen von real-historischen Erscheinungen eine

⁵⁶ Vgl. Freire: *Pädagogik der Unterdrückten...*, op. cit., S. 76.

⁵⁷ Henry: *Affekt und Subjektivität...*, op. cit., 18. Henry: *Wie das Leben spricht: Narrativität als radikale Lebensphänomenologie. Neuere Studien zu Michel Henry*, Springer, Freiburg 2016, S. 252; 549; 551.

⁵⁸ Vgl. Henry: *Affekt und Subjektivität...*, op. cit., S. 19.

Neujustierung ihrer zu überlegen, weswegen diese Untersuchung ganz im Sinne des *politischen* Potenzials der Einflussnahme auf reale Strukturen steht.⁵⁹ Inwiefern wir uns damit allerdings noch in den Bahnen phänomenologischer Untersuchungen bewegen, oder diese vielmehr als Ausgangspunkt nehmen, um mit ihnen über sie hinauszudenken, bedarf einer Vertiefung des Phänomenologisierens, die an anderer Stelle geleistet wird.

Trotz alles Fragens lebt ein Dialog aber auch von einer Selbstpositionierung, von der aus der Ball möglichen Interaktionspartner angeboten wird. In diesem Sinne kann ein vorläufiger Vorschlag der Auseinandersetzung mit dem Problem des Verhältnisses von Welt, Zwischen und der menschlichen Existenz darin bestehen, das Zwischen der Welt in ihren multiplen Dimensionen und Hinsichten aus und in der Spannung zwischen der In-dividualität des je einzigartigen Menschen und der Individualität in ihrer sozialen Hinsicht zu deuten, die sich selbst in ihrer Spannung zu ihrer terrestrischen und transzendierenden (Selbst)Verortung entfalten. Stets einzigartig, aber nie frei von der Vergangenheit kann bloß systematisch der Dreh- und Angelpunkt des Verhältnisse von Zwischen, Welt und der menschlichen Existenz angedeutet werden.

Unumstößlich scheint im Zuge dessen das Folgende: mit dem *Begriff* von Welt sind wir in und in der Welt individuiert. Von ihm aus erfahren wir Welt, gewinnen eine Vorstellung sowie eine Haltung zu Welt, mittels derer und durch wir in dem, was wir als Welt erfahren, erfahren, wahrnehmen, denken, sprechen, handeln und wirken. Welt ist nicht etwas, was *sur plus* zur menschlichen Existenz hinzuträte, sondern das Denken über sie wie auch das Handeln in und mit ihr der ethischen wie auch der alltäglichen Frage verpflichtet, wie wir leben bzw. wie wir leben wollen und sollen. Dass phänomenologische Untersuchungen dabei dann einen Beitrag leisten können, wenn sie sich in ihrer Weltbezüglichkeit verstehen und eine transzendente Phänomenologie bereit ist, das von ihnen beschriebene Scheitern der Vernunft an Absolutheitsansprüchen zum Ausgang zu nehmen für eine Neuformulierung des Weltverhältnisses, möchte ich doch gerne festhalten. Damit verschreibe ich mich explizit nicht Husserl oder Heidegger, denke aber, dass diese Möglichkeit in Husserls Einführung der Phänomenologie angelegt ist; seine Phänomenologie also gemäß dem von ihm beschriebenen selbstkritischen Gestus als kritischer Ausgangspunkt dienstbar gemacht werden kann für die Frage, wie wir miteinander leben, ohne dabei einander überformen zu wollen oder vielleicht sogar zu müssen. Kurzum: weder können wir Grenzen komplett einreißen noch uns auf sie verlassen, wohl aber uns zu erfahrenen Grenzen verhalten, vor ihnen

⁵⁹ Husserl: *Die Krisis...*, *op. cit.*, S. 149.

Halt machen, sie zu übersteigen oder auch zu bespielen versuchen – oder auch: einen Umgang damit finden, dass wir Grenzen erfahren und auch benötigen, diese im Rahmen der menschlichen Möglichkeiten aber auch verrücken können.

Von dieser Kehrseite aus erscheint die Reflexion von Weltbegriffen samt daran anschließenden Praktiken schließlich auch einem Kolonialismus entgegenarbeiten zu können, der für sich in Schlag nimmt, *die* Welt für sich vereinnahmen und gemäß *seiner* Façon bespielen zu können.

Vanessa Schmitz: Nach einem Bachelor in Pädagogik, Philosophie und Germanistik an der Bergischen Universität Wuppertal, legte sie im Jahr 2023 ihren Master Erasmus Mundus EuroPhilosophie in Prag/Toulouse/Louvain-La-Neuve mit einer Arbeit über die Frage des Miteinandersprechens ab. Derzeit promoviert sie am Philosophischen Lehrstuhl der Charles University Prag im Cotutelle-Verfahren mit der Eberhard-Karls-Universität Tübingen bei Hans Rainer Sepp und Niels Weidtmann über die Frage der Facetten des menschlichen Engagements unter besonderer Berücksichtigung des Blicks und der Sprache.

E-mail: vanessa.schmitz.gl@gmx.de

**COMMUNALISME ANDIN ET HÉTÉRONOMIE
SANS SERVITUDE
DEUX HYPOTHÈSES POUR PENSER LA
LIBERTÉ DANS SON RAPPORT À LA TERRE
AU-DELÀ DU PRINCIPE D'AUTONOMIE**

NICOLÁS MENESES ÁLVAREZ

“Esto es de nosotros y de ustedes también”

Parole Misak

Abstract**Andean Communalism and Heteronomy Without Servitude: Two Hypotheses to Think About the Concept of Freedom Within Its Relationship to Land Beyond the Principle of Autonomy**

This text analyses the relationship between the concept of freedom and the land. It problematizes the principle of autonomy, as the hegemonic understanding of freedom in Western societies, since it presupposes an ontology of property, thus a subject-object relationship to the land. In this perspective, the category of “thing” seems to capture the concept of land transforming it into an inanimate object. By analyzing the politic economy of Andean societies with collective access to the land, we argue that the relationship to the land is not to be considered in terms of property but in terms of a principle of harmony. Our hypothesis is that this principle of harmony is to be considered as the principle that gives conceptual solidity to Safatle’s hypothesis of freedom as heteronomy without servitude.

Keywords: freedom; autonomy; communalism; heteronomy; pishinto; Safatle; Gomez-Müller

<https://doi.org/10.14712/24646504.2025.17>

© 2025 The Author. This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0>).

Introduction

L'autonomie, comme nous le rappelle le philosophe Vladimir Safatle, est l'horizon moderne dans lequel les Occidentaux conçoivent quasi naturellement la liberté. En tant que capacité à se donner la loi et à assumer une voix propre, l'autonomie assure une identité et un espace de liberté, comme une marge à partir de laquelle la lutte contre les différentes formes d'oppression devient possible. Or, si la modernité est marquée par l'émergence de cet horizon d'émancipation sociale, elle est aussi marquée, comme le signale le philosophe Alfredo Gomez-Müller, par l'émergence d'une forme de subjectivité individualiste possessive qui correspond à un rétrécissement des finalités humaines à des rapports de propriété et d'intérêt privé. Ce rétrécissement est d'ailleurs, selon l'expression d'Étienne-Gabriel Morrelly, « la mère de tous les crimes » et en tant que telle source, d'une manière ou d'une autre, des différentes formes d'oppression modernes. Bien entendu, la terre n'échappera pas à ce rétrécissement de finalités. Au contraire, posséder la terre est, depuis le XVI^{ème} siècle, une obsession centrale dans la « constitution historique » de la Modernité.¹ Le continent qui sera rebaptisé plus tard sous le nom d'Amérique, sera marqué à jamais par l'obsession de l'appropriation de la terre depuis la conquête et la colonisation européennes.

En Amérique, à l'époque de la vice-royauté de la Nouvelle-Grenade (l'actuelle Colombie), l'officier royal de Cali, Luis de Guevara, donne un exemple qui est en même temps signe de ce qu'il semble approprié d'appeler une « ontologie de l'or » comme mobile fondamental de la conscience espagnole dans l'appropriation de la terre : « tout (n') est rien ni vaut rien ni se peut de cela rien faire, tant qu'il n'y a pas d'or, qui est l'anima de tout le dit et de ce que plus je sais dire ».² En effet, comme l'affirme la sociologie de l'image de Silvia Ribera Cusicanqui, « L'or comme nourriture » c'est-à-dire comme ce qui donne à être, puisque la nourriture est ce qui reproduit l'existence, est *la métaphore centrale de la conquête et la colonisation* dans la perception morale et politique du théoricien de la condition coloniale qu'est Waman Poma de Ayala.³ Une première récusation de l'appropriation des terres américaines à la donation formelle qu'en est faite aux rois de Castille via la bulle

¹ Dussel, Enrique, 1492: *el encubrimiento del otro: hacia el origen del "mito de la modernidad"*: conferencias de Frankfurt, octubre de 1992, Ediciones Antropos, Santafé de Bogotá 1992, p. 11.

² Marquín Argote, Germán et al.: *La filosofía en Colombia: historia de las ideas*, El Búho, Bogotá 1992, p. 68 : « Todo (no) es nada ni vale nada ni se puede de ello hacer nada, como no haya oro, que es el ánima de todo lo dicho y de lo que más sé decir ». Toutes les traductions sont nôtres.

³ Rivera Cusicanqui, Silvia: *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, Retazos : Tinta Limón Ediciones, Buenos Aires 2010, p. 30.

inter Caetera en 1493 par le pontife⁴, est donnée par des membres de la communauté indigène Zenú au bachelier Enciso après avoir lu le *requerimiento* :

Qu'en ce qu'il disait qu'il n'y avait qu'un seul Dieu et que celui-ci gouvernait le ciel et la terre, et qu'il était seigneur de tout, que ceci leur paraissait très bien, et qu'ainsi devait être, mais qu'en ce qu'il disait que le Pape était seigneur de tout l'univers à la place de Dieu et qu'il avait fait merci de ces terres au roi de Castille, ils ont dit que le Pape devait être saoul quand il l'a fait, car il donnait ce qui n'était pas sien, et que le roi qui demandait et prenait la merci, devait être quelque fou, car il demandait ce qui était d'autres.⁵

Or, l'hypothèse que nous souhaitons avancer ici c'est que la dénonciation indigène de l'ébriété du pape et la folie du roi n'est pas une dénonciation de la simple appropriation des terres d'autrui, ce qui est déjà beaucoup dire. Les paroles Zenú dénoncent plus radicalement la propriété comme mode de déséquilibre moral.

La lutte pour la terre est en définitive une constante dans l'histoire indigène post-colombienne comme le montre Juan Friede dans un ouvrage célèbre :

L'histoire des *resguardos* du massif colombien pendant la colonie et la république a beaucoup en commun. Sa caractéristique remarquable est la lutte centenaire contre le colonisateur blanc –espagnol ou *criollo*– pour la possession de la terre, base du soutien du commun des Indiens.⁶

Or, cette lutte n'est pas, comme il le signale, « pour repousser la simple conquête d'un envahisseur, ou pour se protéger d'un négoce désavantageux ou d'un vol plat de ses biens contre l'invasion ».⁷ Il s'agit d'une lutte pour la base de l'existence, une lutte pour la vie ou pour ce qui donne à être : « la perte de sa terre constituait la fin de son existence. »⁸ On ne saurait comprendre la lourdeur d'une phrase pareille : C'est le début du monde à l'envers (le Pachakuti inca), un monde privé de sa tête, une grande maison sans toit, selon la sémantique andine⁹, où la relation

⁴ Marquín Argote et al. : *La filosofía en Colombia, op. cit.*, p. 171. : « conception théocratique médiévale d'après laquelle le pape avait pouvoir sur tout l'univers, dans sa condition de vicaire de Jésus-Christ ».

⁵ *Ibid.*, p. 172.

⁶ Friede, Juan: *El indio en la lucha por la tierra: historia de los resguardos del macizo central colombiano*, Editorial Universidad del Cauca, Popayán 2010, p. 52. Toutes les traductions sont nôtres.

⁷ *Ibid.*, p. 53.

⁸ *Ibid.*

⁹ Rivera Cusicanqui, *Ch'ixinakax utxiwa, op. cit.*, p. 31.

équilibrée avec la terre est remplacée par l'obsession monothématique avec les métaux précieux.¹⁰

L'attachement de l'indigène à sa terre est le signe d'un type de rapport différent de la domination propriétaire. L'ambition de l'indigène du massif colombien, dit Friede, « n'a jamais été, ni l'est pas aujourd'hui, d'avoir de terrains pour en extraire des métaux ou pour négocier avec eux, mais pour les cultiver ».¹¹ Tout se passe comme si la lutte indigène pour la terre était en réalité une lutte contre un type de rapport menaçant et contradictoire d'être-sur-terre-sans-terre. Si la thèse de Friede consiste à dire qu'il s'agit d'une lutte « pour conserver la forme collective de propriété sur elle, »¹² nous voudrions avancer une thèse plus radicale qui consiste à dire que cette forme collective de propriété sur la terre cèle en réalité un tout autre type de rapport que celui de la propriété. Dans cette perspective la possession de la terre n'est possible que sous la forme d'une pure fiction juridique ou la déraison d'un argument cynique. Et pourtant, ça marche. La fiction fonctionne. Elle configure une ontologie dans son sens le plus général, à savoir celui qui concerne la compréhension dérivée des modes d'être dans le monde et configurant à son tour des modes d'être au monde.

Dans ce court texte, nous nous intéressons au rapport qu'il existe entre le langage de la propriété et la liberté au niveau de sa configuration la plus fondamentale à savoir celle qui concerne le pouvoir d'être-soi-même du sujet. Nous confronterons ensuite ce rapport à un certain mode d'organisation social indigène qui est venu à être connu sous le nom de communalisme andin afin de montrer qu'il est possible de penser autrement la liberté, voire d'ouvrir à d'autres modes de relationnalité sociale au-delà de la liberté humaine, à condition d'abandonner le langage de la propriété originaire de soi qui la configure.

Suivant les indications du philosophe brésilien Vladimir Safatle, nous allons nous intéresser tout particulièrement au principe d'autonomie pour montrer les contradictions provoquées par le rapport de propriété dans la configuration conceptuelle de ce qui est censé procurer l'émancipation mais devient une forme d'affirmation sourde du rien-que-pour-l'humain. Car, si la liberté comme autonomie s'exprime sous la forme la plus authentique d'une *ipséité*, à savoir la force d'être soi-même qui rend possible l'auto-appartenance comme principe de juridiction ; il est alors possible de dire que la liberté tombe dans le paradoxe de promouvoir ce qu'elle prétend dénoncer : une ontologie de la propriété qui suppose quant à elle des rapports de domination. Une liberté conçue sous un principe

¹⁰ *Ibid.*, pp. 23–24.

¹¹ Friede, *El indio en lucha por la tierra*, op. cit., p. 53.

¹² *Ibid.*, p. 56.

différent à celui de l'autonomie, si caractéristique de la liberté humaine à l'aube de la modernité, serait-elle possible et même pensable ?

Au moment même de l'affirmation des processus de colonisation en territoire américain, les récits de l'Inca Garcilaso de la Vega ou les chroniques du bon gouvernement de Waman Poma de Ayala rapportent les principes socio-économiques d'une société andine, celle du Tawantinsuyo, qui suit des principes communalistes où les rapports à la terre ne s'énoncent pas en termes de propriété. Sans prétention généralisatrice, nous chercherons à montrer que ces principes de gouvernance du commun sont partagés par d'autres communautés andines, dont les Misak de Colombie, parmi tant d'autres. À partir de ce rapport, quelque peu arbitraire, nous nous demanderons si le communalisme andin serait en mesure de nous livrer un principe de liberté qui se configure aux antipodes du principe d'autonomie. Nous explorerons *in fine* les résonances que le communalisme andin peut avoir avec ce que Vladimir Safatle appelle *hétéronomie sans servitude* comme principe de liberté cherchant à redéfinir la grammaire de l'émancipation sociale par-delà l'ontologie de la propriété. Notre hypothèse est que le communalisme andin permet de préciser la thèse d'une hétéronomie comme principe de liberté notamment en ce qui concerne sa force, son *kratos*. Si la force du principe d'autonomie est de se maintenir identique à soi, quelle serait la force d'un principe d'hétéronomie et la relationnalité du communalisme andin ?

L'objectif de ce texte est de réfléchir au concept de liberté dans son rapport à la terre explorant un principe différent à l'autonomie comme c'est l'hétéronomie et le précisant à partir du communalisme andin. Dans un premier moment seront explorés les liens qui rapportent la liberté comme autonomie à une ontologie de la propriété montrant notamment qu'à l'aube de la modernité se configure une forme de liberté qui est en même temps une forme d'aliénation. Dans un deuxième moment, on montrera que cette aliénation correspond à un rétrécissement des finalités humaines où le modèle socio-économique de la propriété s'avère correspondre au mode d'existence d'un type de subjectivité particulière. Dans un troisième moment, on montrera en quoi les principes du communalisme andin s'éloignent d'un rapport de propriété avec la terre et, par voie de conséquence, du principe d'autonomie dans l'organisation territoriale. Dans un dernier moment, on montrera que cette apparente absence d'autonomie dans le communalisme andin peut être comprise comme l'absence d'une ontologie de la propriété configurant les subjectivités et les rapports avec la terre mais non pas comme une absence de commune appartenance à celle-ci. Ceci nous permettra en dernière instance de dresser spéculativement les jalons d'une grammaire de la liberté configurée dans l'ontologie relationnelle de l'appartenance plutôt que par l'ontologie de la propriété.

1. L'ontologie de la propriété comme grammaire de la liberté

L'autonomie est l'horizon commun dans lequel les Occidentaux conçoivent quasi naturellement l'émancipation sociale. C'est la thèse du philosophe brésilien Vladimir Safatle pour qui l'autonomie peut être entendue comme la conception hégémonique de la liberté :

Nous entendons la liberté de manière quasi-naturelle comme une capacité d'auto-détermination qui s'exprimerait préférentiellement par le pouvoir de légiférer pour elle-même, de se donner sa propre loi, dans une clé qui nous renvoie d'abord à Rousseau, pour qui : 'l'obéissance à la loi qu'une personne s'est prescrite pour soi-même est liberté'.¹³

Liberté sans autonomie ou en dehors du cadre conceptuel de ce qui apparaît comme la possibilité « d'assumer sa propre voix » ou encore comme « l'assomption de ce qu'il y a de propre dans la voix »¹⁴ ; est dans cette perspective aussi *inconcevable* et *incognoscible* qu'une hétéronomie qui ne signifie pas servitude. Safatle s'appuie sur Derrida pour montrer qu'une telle dissociation impliquerait de repenser les philosophèmes mêmes de la décision et la paire fondatrice d'activité et passivité ou encore de puissance et acte. L'autonomie est en ce sens un « philosophème proto-juridique »¹⁵, une proposition philosophique fondamentale pour penser l'action dans le domaine moral et politique. Son opposé, l'hétéronomie, c'est-à-dire le fait d'être mu par une causalité externe apparaît comme « une figure élémentaire de l'assujettissement, puis serait expression de ne pas être sous la juridiction de soi-même ».¹⁶

Ainsi, le principe d'autonomie permet de lier le fait d'être libre à l'expression la plus authentique d'un soi, une *ipséité* entendue comme « le pouvoir qui se donne à soi-même sa propre loi, sa force de loi, sa représentation de soi ».¹⁷ Cette définition derridienne de l'ipséité permet à Safatle de déceler ce qui constitue le pouvoir, la force ou le *kratos* de l'autonomie (ce sans quoi personne ne saurait être libre) : « la force d'être soi-même ».¹⁸ L'autonomie présuppose en conséquence cette force et son pouvoir se mesure à celle-ci : c'est la force d'une identité de soi

¹³ Safatle, Vladimir: « Crítica da autonomia: liberdade como heteronomia sem servidão », *Discurso*, Vol. 49, No. 2, (2019), p. 24. Toutes les traductions sont nôtres.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *Ibid.*, p. 27.

¹⁸ *Ibid.*

à soi dans la loi, la représentation et l'agir où celui qui applique la loi est identique à celui à qui la loi s'applique, où celui qui est le représentant est identique à celui qu'il représente.

Dans cette perspective, l'autonomie apparaît comme la présupposition unitaire de base d'une liberté indissociable de l'expression d'une force qui ne sort jamais de soi et qui s'efforce pour coïncider avec soi : « Une force qui, indépendamment de la configuration momentanée de ses conflits, toujours s'affirmera elle-même. »¹⁹ Il est clair, dit Safatle, qu'une telle force d'être soi-même implique l'agonistique d'une production performative qui est en même temps une force d'exclusion de ce qui pourrait retirer ou placer hors de soi la juridiction de soi : la force d'être soi-même de l'ipséité est l'exercice « indissociable de constitution de formes d'immunité, d'auto-immunité ». ²⁰ Un rapport que nous ne développerons pas ici mais qu'il serait intéressant d'explorer en relation au principe d'autonomie, est celui entre l'*agôn* comme voie de combat ou de compétition réglementée et l'agonie comme l'état qui précède la mort. Est-ce l'agonistique une forme d'agonie ? Le principe d'autonomie implique-t-il une forme d'agonie ?

Or, c'est justement le caractère ou la singularité de cette force identitaire et excluante, la force d'être-soi-même, qui va nous intéresser pour être au cœur de ce qui s'exprime dans l'autonomie comme forme hégémonique de la liberté. Car la force d'être soi-même s'exprime par voie d'une affirmation du pouvoir de domination de soi qui est en même temps un pouvoir d'exclusion et d'immunisation par rapport à ce qui se configure en dehors du contrôle de la volonté et des représentations de la conscience. L'identité, d'une part, en tant qu'expression et pouvoir d'être soi-même, et la domination, d'autre part, comme singularité de ce pouvoir sur soi, apparaissent dans cette perspective comme étant toujours reliées. C'est ce sur quoi insiste Safatle lorsqu'il convoque Benveniste qui montre que dans plusieurs langues européennes le terme *ipse* « est associé à une série reliée au pouvoir, à la possession, à la propriété, à l'autorité du seigneur. (...) Dans plusieurs langues, le 'maître' est désigné par le même terme que 'soi-même'. »²¹ Dans cette perspective, l'autonomie apparaît comme étant configurée dans une grammaire qui utilise le langage de la domination pour désigner la force de domination sur soi-même aussi bien que la manifestation de cette domination comme force de soi.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *Ibid.*, p. 28.

²¹ *Ibid.*

2. La propriété comme présupposé métaphysique de l'autonomie

Or, si le principe d'autonomie est indissociable de la grammaire et l'exercice de la domination, son présupposé métaphysique fondamental est la possession qui apparaît comme la forme de cette force de domination constituante de la liberté : l'auto-législation et l'autogouvernement, dit Safatle, sont fondés sur « la notion d'auto-appartenance comme exercice paradigmatique de l'auto-domination ».²² Voilà pourquoi la définition du concept de liberté est presque indissociable du fait d'« être en possession de soi-même, en possession de mes actes, de mes raisons d'agir ».²³ Safatle remarque de façon très pertinente que cette auto-appartenance comme forme de juridiction et domination sur soi-même suppose une ontologie et des rapports de propriété : « la notion d'autonomie a comme présupposé majeur non seulement les relations d'auto-appartenance, non seulement l'auto-identité, mais le droit naturel de propriété de soi. »²⁴ C'est en tant que propriétaire de soi-même que le sujet autonome agit et affirme sa liberté. L'assurance de ce qui lui est propre (notons l'ambiguïté entre ce qui définit des traits de caractère et ce qui est de l'ordre de la possession) lui donne l'assurance de l'être libre.

Remarquons néanmoins la différence que fait sentir Safatle entre la notion d'appartenance et celle de propriété. Non toute appartenance se dit en termes de propriété et toute propriété ne présuppose pas une appartenance. La propriété suppose en revanche « la distinction fondamentale entre ce qui se soumet à un droit d'usage (choses) et ce qui ne se soumet pas (sujet). Pour cela (les relations de propriété) sont *dissymétriques et basées sur la soumission*. »²⁵ On arrive alors à l'étrange paradoxe d'une liberté comme autonomie qui présuppose ce même dont elle est censée émanciper : des relations de causalité, de dépendance existentielle de la propriété vis-à-vis de son propriétaire, c'est-à-dire « le contraire de ce qu'on entend par des relations capables de produire l'affirmation de la condition de sujets ».²⁶ C'est donc comme unique propriétaire de soi, propriétaire « privé » qui exclut les autres de la propriété de soi, que le sujet autonome s'affirme comme libre, c'est-à-dire, comme n'obéissant qu'à soi-même.

Cette conception de la liberté comme autonomie fondée sur le droit naturel à la propriété sur soi est « une des origines historiques de la notion moderne

²² *Ibid.*, p. 29.

²³ *Ibid.*

²⁴ *Ibid.*, p. 30.

²⁵ *Ibid.*, p. 32.

²⁶ *Ibid.*

d'autonomie ».²⁷ Safatle cite deux auteurs du XVII^{ème} siècle dans la tradition du libéralisme anglais : d'abord Locke pour qui « tout homme a la *propriété* dans sa propre *personne* ».²⁸ Ensuite, Richard Overton d'après qui « par naissance naturelle, tous les hommes sont également et identiquement nés pour jouir de la propriété, de la liberté et, comme nous sommes mis au monde par Dieu, par le biais de la nature, nous avons tous une liberté et une propriété innées et naturelles ».²⁹ Remarquons cependant que cette modernité conceptuelle de l'autonomie suppose une aliénation fondamentale qui est en réalité double : d'un côté, « le concept de propriété de soi empêche que la liberté soit distincte d'une procédure d'auto-réification ».³⁰ La force d'être maître de soi est aussi l'effort pour ne rester identique qu'à soi-même ou pour devenir identique à soi, tout en exerçant des formes diverses d'auto-immunité et d'auto-différentiation. D'un autre côté, l'aliénation concerne la réduction des déterminations du sujet à un mode d'existence de la propriété qui détermine ses relations de désir. La jouissance du sujet apparaît en rapport étroit avec « ce dont on dispose intégralement, à ce qui se définit de forme uni-dimensionnelle, à ce qui ne peut pas échapper à ma possession, mais qui confirme justement ma domination, mon récit sur moi-même ».³¹ Le travail y trouve une place importante puisqu'il apparaît comme « la production de ce qui m'est propre, de ce qui est la confirmation spéculaire de ma propre détermination »³² : le produit, la chose. Le travail à la fois comme expression de soi et forme de possession est le fondement de la propriété individuelle de ce qui apparaît auparavant comme un bien commun.³³ L'autonomie peut être comprise en ce sens comme la matrice transcendantale où la propriété de soi apparaît en tant que condition de possibilité de tous les « droits » du sujet à l'appropriation privée du commun en tant que jouissance primordiale et accomplissement de soi : la terre et les vivants se trouvent, naturellement, directement concernés.

Il n'est sans doute pas gratuit de noter que tout le troisième chapitre d'un célèbre ouvrage comme « *Par-delà nature et culture* » de l'anthropologue Philippe Descola, est organisé autour de la notion d'autonomie comme pivot des abstractions modernes. Dans cet ouvrage, l'auteur s'efforce de montrer que l'opposition occidentale moderne entre nature et culture n'est pas universelle tout en illustrant, pour ainsi dire, l'histoire de ce dualisme. Le chapitre intitulé « *Le grand partage* » illustre le

²⁷ *Ibid.*, p. 31.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Ibid.*

³⁰ *Ibid.*, p. 33.

³¹ *Ibid.*

³² *Ibid.*, p. 31.

³³ *Ibid.*

processus par lequel des différents domaines de la vie sont venus à s'individualiser, à se rendre indépendants les uns des autres, voire à s'isoler : L'autonomie du paysage, de la *phusis*, de la Création, de la Nature, de la Culture, du dualisme, des mondes³⁴. Il est difficile de ne pas associer à ce présupposé métaphysique fondamental, à ce philosophème proto-juridique qu'est l'autonomie, le façonnement progressif de « la nature comme domaine ontologique autonome, comme champ d'enquête et d'expérimentation scientifique, comme objet à exploiter et améliorer (...) indissociable d'une autre, la nature humaine, qu'elle a engendrée en quelque sorte par scissiparité (...) pour servir de point fixe. »³⁵ L'autonomie et le droit naturel à la propriété qu'elle suppose, peut alors être comprise comme le principe de tous les partages.

3. L'horizon étroit des finalités humaines : une subjectivité individualiste et possessive

La propriété en tant que principe de séparation et d'aliénation réciproque de l'humain et de la « nature », est bien plus qu'un modèle socio-économique. Il s'agit d'un mode d'existence qui correspond à un *rétrécissement de l'horizon des finalités de l'action et de la vie* dont la multiplicité tend à s'évanouir derrière la finalité unique de l'appropriation privée et cumulative d'objets.³⁶ Le livre important d'Alfredo Gomez-Müller intitulé *Communalisme andin et bon gouvernement : la mémoire utopique de l'Inca Garcilaso*, montre l'impact durable et profond des *Commentaires royaux sur le Pérou des Incas* de l'Inca Garcilaso de la Vega, « sans conteste le plus célèbre et celui qui a eu le plus d'influence de tous ceux qui ont été publiés aux XVI^{ème} et XVII^{ème} siècles ». ³⁷ Gomez-Müller montre en particulier l'influence majeure que la *communauté de biens* et le *bon gouvernement* Inca ont eue en France sur les critiques des modalités de la propriété privée formulées par une série d'auteurs au XVIII^{ème} siècle. Parmi eux, en 1758 le philosophe Gabriel de Mably dénonce la propriété privée comme une corruption de la culture consistant dans le rétrécissement des finalités de l'action et de la vie à la propriété comme « motif principal et mobile premier de nos actions »³⁸ auquel s'associent l'avarice, l'amour propre et la cupidité.

³⁴ Descola, Philippe : *Par-delà nature et culture*, Gallimard, Paris 2018, p. 91.

³⁵ *Ibid.*, p. 107.

³⁶ Gomez-Müller, Alfredo : *Communalisme andin et bon gouvernement : la mémoire utopique de l'Inca Garcilaso*, Libertalia, Paris 2022, p. 168.

³⁷ *Ibid.*, p. 149.

³⁸ *Ibid.*, p. 168.

Avec l'effondrement de la culture, l'horizon des mobiles et des motifs d'agir se rétrécit singulièrement, de sorte que la plupart des sujets tendent à orienter leur activité vers l'appropriation des biens ainsi que vers la conquête de ce mode de reconnaissance et de pouvoir social que l'appropriation cumulative permet.³⁹

D'après Gomez-Müller, ce rétrécissement d'horizon des finalités dont le premier effet constaté par Mably est l'effacement de la valeur et du sens du commun et du public, coïncide avec l'époque où l'on commence à désigner les sujets humains comme des *individus*.⁴⁰ Il pointe ainsi la consolidation d'un type de subjectivité particulière mue par la quête de l'intérêt privé qui sera plus tard individué par Macpherson sous le nom d'une « *subjectivité individualiste et possessive* qui configure les sociétés de marché de type capitaliste et détermine l'idéologie politique de la modernité individualiste ». ⁴¹

Si la propriété privée apparaît sous la plume de ces philosophes oubliés des Lumières comme la « mère de tous les crimes »⁴², son mobile, à savoir « le désir de dominer et l'appât du gain », est partagé avec le colonialisme qui est défini par un philosophe comme Étienne-Gabriel Morelly comme « mouvement d'appropriation privée et cumulative de richesses, par lequel les uns cumulent de grandes richesses (...) aux dépens des peuples ». ⁴³ Si alors le présupposé métaphysique de la liberté comme autonomie est l'ontologie de la propriété, comme le veut Safatle, il nous est possible d'affirmer que son *kratos*, celui d'être soi-même et de s'appartenir comme fondement de liberté, est en même temps le *kratos* du colonialisme et de son principal protagoniste, celui qui porte ce « nom terrible du conquérant, qui devait être le plus infâme de tous les noms ». ⁴⁴ Le principe d'autonomie aurait en ce sens comme corolaire, si la thèse de Safatle est correcte, la conformation d'une subjectivité individuelle réifiée sur elle-même avec un horizon d'agir réduit à l'appropriation et domination du commun érigé en droit. Cette subjectivité, si le rapprochement de la thèse de Safatle avec les critiques des Lumières rapportées par Gomez-Müller nous le permet, trouve son modèle paradigmatique dans la subjectivité du conquérant et son projet d'appropriation et domination du commun : le colonialisme.

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ *Ibid.*, p. 169.

⁴¹ *Ibid.*, p. 178.

⁴² *Ibid.*, p. 164.

⁴³ *Ibid.*, p. 165.

⁴⁴ *Ibid.*

Chez Mably le rétrécissement de l'horizon des finalités humaines encourage « une vision du monde qui confond le bon sens et la folie ».⁴⁵ D'un autre côté, Gomez-Müller insiste sur le fait que la configuration individualiste et possessive de la subjectivité s'oppose à ce que Morelly appelle la *loi naturelle de sociabilité* se rattachant au « principe éthique, économique et politique de la *propriété commune des biens* que la Nature a laissés indivisiblement (...) à tous et à chacun ».⁴⁶ Pour Morelly, cette loi naturelle est inscrite dans notre existence et « exprime le désir réciproque de coopération entre des parties qui partagent d'emblée leur commune condition d'être vulnérables et nécessiteux ».⁴⁷

Les arguments de Mably et Morelly nous intéressent non seulement parce qu'ils connectent la critique de la propriété privée avec le colonialisme, mais plus fondamentalement puisqu'ils résonnent avec l'interprétation indigène andine de la conquête et colonisation espagnole, telle qu'elle est analysée par Cusicanqui. Dans cette perspective, nous nous écartons d'une interprétation liant organisation communautaire indigène avec la signification donnée au « naturel » par une certaine tradition jusnaturaliste européenne qui est problématique dans la mesure où elle assimile l'indigénité à un état de nature imagé projeté par contraste sur les populations indigènes. Ce qui nous intéresse est plutôt de mettre en avant ce qui connecte la perspective européenne avec la perspective indigène dans le diagnostic et la critique fondamentale du colonialisme comme dérivation d'une condition subjective désorientée, désordonnée et déséquilibrée par la réduction des finalités humaines à la propriété.

D'un côté, la *confusion* entre bon sens et folie dont parle Mably renvoie à un manque de clarté dans la vision conduisant à une forme d'*inversement* entre une chose qu'on méprend pour une autre. D'un autre côté, l'*opposition* à la loi naturelle de sociabilité dont parle Morelly se réfère à une perte d'équilibre propre à une condition, un principe, une loi ou un ordre. Il s'agit donc d'un *déséquilibre* ou d'un *dérèglement*. Ces deux idées (confusion/inversement et déséquilibre/dérèglement) se rattachant au rétrécissement de l'horizon des finalités opéré par les rapports de propriété sur la subjectivité humaine, coïncident en quelque sorte avec l'interprétation andine de la conquête livrée par Waman Poma de Ayala et la récusation Zenú de l'appropriation foncière de la part des rois de Castille et du pape Alexandre IV. Si la thèse de Cusicanqui est correcte, au moyen de sa théorisation visuelle du système colonial, Poma de Ayala dénonce l'*avènement d'un monde*

⁴⁵ *Ibid.*, p. 170.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 176. Les italiques sont nôtres.

⁴⁷ *Ibid.*

à l'envers. Quant aux Zenú, ils dénoncent la confusion d'un roi et d'un pape ayant perdu la tête par la folie et l'ébriété.

Tout d'abord, chez Poma de Ayala le monde à l'envers, qui résonne avec la confusion entre bon sens et folie de Mably, signifie un *inversement* des valeurs relatives à l'ordre et au désordre dans l'organisation temporelle, spatiale et morale de la société indigène. Au sein de la thématization du monde à l'envers Cusicanqui⁴⁸ repère les renversements suivants : 1) l'obsession monothématique avec les métaux précieux est valorisée au détriment de la relation équilibrée avec la terre ; 2) le calendrier grégorien déconnecté des connaissances agricoles et astronomiques des terres américaines est imposé au détriment des calendriers agricoles rituels andins ; 3) le culte de la jeunesse et de la beauté est valorisé au détriment de l'expérience et la vieillesse ; 4) la compréhension du travail comme châtiment prévaut sur le travail comme signe de maturité et de prestige.

Quant au *déséquilibre/dérèglement* qu'est l'opposition à la loi naturelle de sociabilité de Morelly, on trouve une résonance dans la théorie iconographique de la situation coloniale de Poma de Ayala (selon l'appellation de Cusicanqui) qui se présente comme une conceptualisation indigène de la notion d'oppression à travers l'idée et la représentation du *rapetissement*. Ce rapetissement renvoie non seulement à une condition de disproportion ou déséquilibre comme forme de représentation picturale, mais plus fondamentalement à la condition humiliante de la servitude comme forme de *disproportion, déséquilibre ou désordre moral et politique*. Car si « en langue qhichwa ou aymara n'existent pas de mots comme oppression et exploitation (,) ces deux idées se résument dans la notion (aymara) de 'jisk'achasiña' o 'jisk'achaña' : rapetissement ».⁴⁹ Ajoutons que l'idée de rapetissement n'est pas éloignée de l'idée de rétrécissement d'horizon des finalités de l'action et de la vie. Il s'agit de la réduction de l'horizon vital.

Un dernier élément vaut la peine d'être mentionné : la *privation de la tête*. Pour Cusicanqui, la mort de Atawallpa et de Tupaq Amaru I aux mains des Espagnols (représentée sous la forme d'une décapitation), est interprétée par Poma de Ayala comme la décapitation de la société indigène. En effet, précise Cusicanqui, « la privation de la tête, aussi bien que l'enlèvement des tuiles d'une maison (el *destejado*), ou la coupe des cheveux, sont considérés dans les sociétés andines comme des offenses suprêmes, produit d'inimitiés irréductibles ».⁵⁰ La privation de la tête signifie, dans cette perspective « une profonde désorganisation et déséquilibre dans le corps politique de la société indigène », non pas parce qu'elle

⁴⁸ Rivera Cusicanqui : *Ch'ixinakax utxiwa*, op. cit., pp. 23–25.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 27.

⁵⁰ *Ibid.*, pp. 31–32.

serait la direction pensante du reste du corps, mais parce qu'elle est complément du corps, du *chuyma* –les entrailles–.⁵¹ Sans ce complément, il y a déséquilibre et la privation de la tête est naturellement en rapport direct avec cette idée. Mais on peut aussi trouver une résonance avec la confusion entre bon sens et folie de la vision du monde dénoncée par Mably qui, quant à elle, signale un manque de clarté dans la vision laquelle, dans la tradition occidentale, est une faculté liée à la pensée :

Pour Platon, la connaissance vraie est une 'vision' du vrai (*eidé*). Dans les idiomes germaniques, les terminologies 'visuel' et 'cognitif' ont une même racine : *Einsicht-Sehen, insight-see*. Ce trait s'approfondit encore par les métaphores de la 'lumière' et l' 'obscurité' : *lumen naturale, illuminatio, einleuchten, enlightenment, 'clarté'*.⁵²

Le manque de clarté dans la vision est en conséquence aussi un manque de clarté de la pensée laquelle, puisqu'il s'agit en l'occurrence d'une confusion entre bon sens et folie, se rapproche de la métaphore « *perdre la tête* » comme *perte d'orientation* de la pensée. D'une manière similaire, l'interprétation Zenú de l'appropriation des terres indigènes indique la privation de la tête comme signe de *déséquilibre* puisque la folie (du roi) et l'ébriété (du pape) renvoient toutes les deux à un état de confusion de celui qui ne pense pas droit. Si la critique indigène visait à pointer le déséquilibre et la disproportion comme l'outrage moral et l'atteinte à la dignité humaine⁵³ que devait subir la société indigène ; la critique de Mably et Morelly visait plutôt le diagnostic d'une désorientation de la subjectivité résultant du rétrécissement des finalités humaines provoqué par la prégnance du principe de propriété sur l'horizon de l'action et de la vie.

La différence entre l'interprétation occidentale et l'interprétation indigène de la privation de la tête, l'une étant la perte de l'orientation de la pensée et l'autre le déséquilibre d'avec le reste du corps (*chuyma*), ne doit pas nous éloigner du cœur qui lie la critique à son diagnostic, à savoir, une théorisation de la désorientation, le désordre et le déséquilibre subjectif qu'est le colonialisme comme mise en œuvre par exclusion –appropriation– du principe de propriété. En effet, la critique *culturelle* de Mably et Morelly, comme l'appelle Gomez-Müller dans la mesure où elle vise un système complexe de références selon la définition de Lévi-Strauss ; « est fondée en partie sur le référent inca représenté par l'Inca Garcilaso ».⁵⁴ Voilà

⁵¹ *Ibid.*, p. 15.

⁵² Estermann, Josef: *Filosofía andina: sabiduría indígena para un mundo nuevo*, ISEAT, La Paz 2012, p. 112. Toutes les traductions sont nôtres.

⁵³ Rivera Cusicanqui : *Ch'ixinakax utxiwa*, op. cit., p. 26.

⁵⁴ Gomez-Muller, *Communalisme andin et bon gouvernement*, op. cit., p. 165.

pourquoi le diagnostic et la critique coïncident : ils ont le même horizon (andin) de référence indigène. Ceci nous permet de dire que, la propriété, présupposé métaphysique de l'autonomie comme fondement de la liberté, n'est pas seulement un modèle socio-économique mais plus fondamentalement une forme de subjectivité et un mode d'existence qui est profondément lié à la structure du colonialisme.

4. Le communalisme andin et la non-propriété de la terre

La critique et le diagnostic d'une condition subjective à l'horizon des finalités humaines réduit par la propriété, nous permet de mieux comprendre pourquoi Safatle attire l'attention sur ce qu'il appelle une grammaire des conflits sociaux qui lient les luttes pour l'émancipation sociale à une ipséité et une compréhension de la liberté profondément codifiées par le réseau ontologique de la propriété et les processus historiques liés au colonialisme : à l'intérieur de nos sociétés capitalistes, dit Safatle, « toutes les formes d'appartenance et possession furent colonisées par une forme générale exprimée dans les relations de propriété ». ⁵⁵

Si l'on emprunte le concept de *colonialité du pouvoir* forgé par Quijano pour décrire le rapport asymétrique de pouvoir fondé sur la *supériorité ethnique et cognitive* des colonisateurs vis-à-vis des colonisés ⁵⁶, on peut expliquer que les processus de colonisation (en particulier celui de l'Amérique) ne se limitent pas à la soumission militaire (domination par la force) mais qu'ils impliquent la transformation radicale des formes traditionnelles de connaître le monde des peuples colonisés, en naturalisant l'horizon cognitif du dominateur. ⁵⁷ Or, la pierre de touche, pour ainsi dire, du dispositif colonial est le discours de la barbarie qui invisibilise les structures sociales et politiques des dominés et justifie leur transformation radicale à l'image des structures cognitives, affectives et volitives des dominateurs. ⁵⁸

Dans cette perspective, Gomez-Müller fait noter que l'absence de propriété privée comme un des traits fondamentaux des sociétés andines a été un des critères essentiels pour l'accusation de barbarie dans le discours illustré européen. L'organisation socio-économique fondée essentiellement sur la *communauté de biens*, mal compris comme le manque d'autonomie, a permis à certains de conclure que les sociétés andines manquaient de liberté et en conséquence de civilité.

⁵⁵ Safatle : « Crítica da autonomia... », *art. cit.*, p. 30.

⁵⁶ Castro-Gómez, Santiago : *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*, Editorial Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá 2005, p. 62.

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ *Ibid.*, p. 63.

Au XVIII^e siècle, des auteurs comme Raynal, Genty et Robertson considèrent par exemple que l'existence dans la société inca d'institutions assurant le bien-être public tout comme l'absence de la propriété privée que décrit l'Inca Garcilaso constituent la preuve de la *barbarie* des Incas ainsi que de leur incapacité de progresser de manière autonome. Ils prétendent par-là légitimer l'entreprise coloniale et 'civilisatrice' de l'Europe.⁵⁹

L'autonomie fondée sur la propriété privée est présentée par ces auteurs comme le signe culturel de la civilité et de la liberté se situant aux antipodes de la propriété commune, signe de barbarie et d'asservissement. Nous voudrions montrer, au contraire, qu'une telle absence de propriété privée, loin de constituer la preuve de « la barbarie andine », est plutôt la preuve d'un admirable modèle de gouvernance, qui suit d'autres principes que celui de l'autonomie et de la propriété. Pour l'Inca Garcilaso de la Vega il s'agissait d'une admirable philosophie morale, selon la terminologie de l'époque. Gomez-Müller explique que, chez l'Inca Garcilaso, le terme « moral » correspondait « à ce que nous appellerions aujourd'hui *morale publique* ou *éthique sociale* »⁶⁰ qui comprend « la double signification d'*éthique sociale* (comment les sujets doivent se traiter les uns les autres) et de *politique* ou savoir relatif au 'bon gouvernement' ».⁶¹

Ce qu'il y a d'admirable pour Garcilaso, dit Gomez-Müller suivant les catégories proposées par Karl Polanyi, sont les principes de *réciprocité* et *redistribution* « qui désignent des modes spécifiques d'intégration sociale et économique qui assurent une unité et une stabilité à la société ».⁶² D'un côté, « la *réciprocité* désigne des mouvements corrélatifs de circulation de biens entre des groupes symétriques » et d'un autre côté, « la (re)*distribution* indique des mouvements d'appropriation des biens d'abord vers un centre et ensuite à partir de ce centre ».⁶³ Ensemble ces deux principes constituent le modèle socio-économique andin de la communalité.

Or, l'admirable de cette « philosophie morale », toujours selon la terminologie de l'époque, est aussi sa primauté par rapport à la « philosophie naturelle ». L'arithmétique, la géométrie, et la géographie ont été développées en lien avec la nécessité de mesurer et de redistribuer les terres, à l'instar d'autres peuples de l'Antiquité. Mais à la différence de ceux-ci, dit Gomez-Müller, les cultures andines

⁵⁹ Gomez-Muller : *Communalisme andin et bon gouvernement*, op. cit., p. 9.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 72.

⁶¹ *Ibid.*

⁶² *Ibid.*, p. 76.

⁶³ *Ibid.*

mesuraient la terre pour la distribuer de telle manière que tout le monde pouvait avoir le nécessaire pour vivre dignement. La mesure arithmétique et géométrique de la terre était encadrée par une pratique (re)distributive équitable : la *philosophie naturelle* était subordonnée à la *philosophie morale*.⁶⁴

Il faut ajouter que cette primauté de la philosophie morale redéfinit le concept même de mesure qui s'écarte d'une conception abstraite : « le critère déterminant pour la répartition des terres est le besoin des gens, l'être-nécessiteux humain. »⁶⁵ Le besoin est en conséquence l'unité même de mesure et non pas, par exemple, l'hectare.

L'ancrage de la conceptualité andine dans la réalité du vivant empêche qu'une unité de mesure soit déterminée abstraitement par une philosophie naturelle qui présuppose déjà la détermination autonome du domaine de la nature. Ce qui caractérise la conceptualité andine, comme nous montrions dans une autre étude⁶⁶, c'est sa concrétude comprise à la fois comme situation et comme opération conceptuelle de « ce qui est pleinement déterminé par toutes ses relations et forme par là une unité qui *comprend les différences*. »⁶⁷ Le point de départ d'un concept concret ne peut pas être autre que sa situation d'hétéronomie relationnelle et son opérativité conceptuelle ne peut pas être comprise que comme la compréhension, la création ou encore le maintien des relations comme condition générative de possibilité.

L'invention d'une unité de mesure singulière parmi les cultures des Andes, le *Tupu* chez les Incas ou le *Yaktul* chez les Misak de l'actuelle Colombie, est probablement l'expression la plus caractéristique du primat de la *philosophie morale* sur la *philosophie naturelle*⁶⁸, dont parlait Garcilaso. Le *Tupu* est la base de la loi agraire et « l'unité de mesure qui indique la superficie de terre nécessaire pour le maintien d'un être humain ». ⁶⁹ Il s'agit d'une « unité de mesure *concrète* de la superficie considérée dans son rapport avec l'occupation humaine »⁷⁰ qui s'oppose à l'hectare comme partition géométrique de l'espace faisant abstraction des

⁶⁴ *Ibid.*, p. 92.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 93.

⁶⁶ Meneses Alvarez, Nicolas : *Liberté mineure et liberté majeure : Pour une lecture décoloniale de la genèse philosophique en Colombie*, Univerzita Karlova, Fakulta humanitních studií, Prague 2023.

⁶⁷ Lalande, André, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Presses Universitaires de France, Paris 1988, p. 9.

⁶⁸ Gomez-Muller : *Communalisme andin et bon gouvernement*, *op. cit.*, p. 93.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 94.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 114.

conditions matérielles et de la fonction nourricière pour le vivant pour devenir une superficie ou un sol.⁷¹

Or, chez les Incas, cette unité de mesure vivante était aussi l'expression de la *loi de la fraternité*. D'après l'Inca Garcilaso, cette loi « enjoignait à tous les habitants des villes à se donner une mutuelle assistance pour labourer, semer, récolter, construire leurs maisons et autres choses de ce genre, sans être payés pour cela ». ⁷² En effet, ce qu'on connaît couramment sous le nom de tribut, à savoir « cette modalité particulière de contribution au bien commun » ⁷³, correspond chez les Incas au travail consacré aux « choses de la république », c'est-à-dire l'effectuation des tâches considérées nécessaires pour tous, le plus souvent effectuées en commun. ⁷⁴ Mais cette forme de tribut n'est pas en réalité un tribut mais une modalité de travail qui est, encore aujourd'hui, fondement socio-économique des sociétés andines. Dans l'actualité, cette modalité de travail est couramment connue en Amérique du Sud sous le nom de *Minga* ou *Minka* et correspond, chez les Incas, à ce que Garcilaso appelait *loi commune*. Cette loi « ordonnait aux Indiens (en exceptant les vieillards, les enfants et les malades) de s'employer aux œuvres publiques ». ⁷⁵

Dans une autre communauté andine comme celle des Misak de Colombie, ce principe éthique et sociopolitique de communalité existe sous le nom de *Mayeiley*, « principe avec lequel s'organisait notre société avant l'arrivée des Blancs. » Ce principe signifie, disent les Misak, qu'« il y a pour tous » « parce que tous les caciques travaillaient en commun » et « il y avait des aliments et produits pour donner à tous en époques de pénurie ». ⁷⁶ D'un autre côté, le principe connu comme *Linchap* spécifie le caractère propre de l'être-ensemble lors des activités réalisées en *minga* : « Linchap c'est accompagner (...) partager et accompagner c'est la même chose. » ⁷⁷ Et en effet, la minga qui est appelée *Alik* chez les Misak n'est pas simplement une modalité de travail parmi d'autres mais la modalité même sous laquelle le travail est conçu. Finalement, le concept de *Latá-Latá* précise la réciprocité de cette modalité communale de travail : il est *égalité* « parce qu'il faut faire attention

⁷¹ *Ibid.*

⁷² *Ibid.*, p. 91.

⁷³ *Ibid.*, p. 83.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 84.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 79.

⁷⁶ Dagua Hurtado, Abelino; Aranda, Misael; Vasco Uribe, Luis Guillermo : *Guambianos: hijos del aroiris y del agua*, CEREC : Los Cuatro Elementos : Fundación Alejandro Angel Escobar : Fondo Promoción de la Cultura, Bogotá 2015, p. 169. Toutes les traductions sont nôtres.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 172.

à tous et ne laisser personne sans manger », mais aussi *équité* ou *proportionnalité* parce qu'« à chacun correspond une mesure selon ce qu'il est ».⁷⁸

Cette admirable gouvernance qui privilégie le commun et non pas le privé comme finalité et modalité de l'action dans sa généralité, est aussi caractérisée par une éminente conception communale de la terre qui n'est pas le simple « transfert » de l'idée de propriété de la sphère privée à la sphère publique. C'est plutôt l'absence même de l'idée de propriété reflétée dans l'incapacité à établir des rapports de type sujet-objet avec la terre. Le territoire de chaque « ville », dit Gomez-Müller, est « universel » et signifie de *tous*. L'*Ayllu*, que Varela appelle *pueblo*, Garcilaso *consejo* et Acosta *comunauté*⁷⁹, est une figure probablement dérivée de « l'institution sociale de l'entraide (*ayni*) »⁸⁰ qui signifie aussi bien le commun que la communauté ethnique ou même le Tawantinsuyo lequel dans son fonctionnement d'« État » « avait intégré des formes ancestrales de solidarité communale ».⁸¹ Or, le commun ce n'est pas seulement la communauté d'humains et le territoire n'est pas seulement la terre délimitée. Le concept Misak de *Nupirau* illustre très bien cette unité : « on ne peut pas penser le territoire sans gens, ni les gens sans territoire ».⁸² Celui-ci contraste avec l'idée de *comunauté* séparée du territoire, idée qui est sortie des Blancs, d'après les Misak.⁸³ Ainsi, le « territoire » et les « gens » font partie intégrante de la « communauté » vis-à-vis de laquelle les rapports de propriété sont impossibles à moins d'y introduire une disproportion et déséquilibre, ce qui est de l'ordre de l'oppression.

Or, Gomez-Müller prend acte des mots de Nathan Watchel qui, faisant référence à son tour à John Murra, affirme que la « propriété privée, individuelle » ainsi que l'exploitation de l'humain par l'humain existait dans la centralisation « étatique » du pouvoir Inca au Tawantisuyo :

Une partie des terres de l' 'État' est assignée individuellement au souverain inca, à son lignage et aux divers lignages des descendants des souverains antérieurs (*panacas*) ; le souverain inca peut octroyer des terres de l' 'État' à certains particuliers pour services rendus ; il peut aussi favoriser, pour des raisons politiques, certains *curacas* importants

⁷⁸ *Ibid.*, p. 171.

⁷⁹ Gomez-Muller : *Communalisme andin et bon gouvernement*, op. cit., p. 90.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 134.

⁸¹ *Ibid.*, p. 133.

⁸² Vasco Uribe, Luis Guillermo : « Conceptos básicos de la cosmovisión Guambiana en relación con sus procesos de lucha », s.d., <<http://luguiva.net/admin/pdfs/CONCEPTOS%20BASICOS%20DE%20LA%20COSMOVISION%20GUAMBIANA%20EN%20RELACION%20CON%20SUS%20PROCESOS%20DE%20LUCHA.pdf>>, (23.03.2024). Toutes les traductions sont nôtres.

⁸³ Dagua Hurtado; Aranda; Vasco Uribe : *Guambianos*, op. cit., p. 169.

en leur octroyant des terres, de la main d'œuvre et d'autres biens dont ils tirent un profit exclusif en utilisant la force du travail communal.⁸⁴

Cependant, Gomez-Müller met en garde contre la dichotomie très analytique que Murra établit entre l'étatique (l'élite gouvernante) et le commun (la communauté ethnique) qui peut amener à conclure erronément que « l'État inca n'assumait aucune fonction de 'bien-être' en fonction de la majorité de la population ».⁸⁵ Au contraire, lesdites « choses de la république » doivent être comprises comme des choses portant le signe du commun et non pas du privé ou de l'étatique. Ce que cette dichotomie analytique risque de passer sous silence c'est l'existence d'institutions, dispositifs, et pratiques communales du bien commun d'origine pré-incaïque⁸⁶ que la structure verticale de pouvoir du Tawantinsuyo a pris en charge et intégrés dans son fonctionnement : « le système redistributif communal constituait une mémoire andine de justice redistributive, dont les Incas et d'autres peuples étaient les héritiers. »⁸⁷

Le souverain inca était dans l'obligation de donner des biens matériels et symboliques à toute la population du Tawantinsuyo. Il avait en particulier l'obligation de veiller sur les plus vulnérables, ceux qui étaient dans l'incapacité de travailler et pour cela étaient considérés comme pauvres. Le critère de pauvreté n'est pas ici le manque de ressources mais l'impossibilité de travailler aussi bien pour se nourrir que pour le commun. Pauvres étaient alors les veuves, les orphelins, les invalides, les malades, les vieillards, etc. Waman Poma de Ayala appelait cette obligation de veiller sur les plus vulnérables *loi de la miséricorde* et Garcilaso de la Vega *loi en faveur des pauvres*. Cet aspect, un des plus admirables du communalisme andin pour les chroniqueurs espagnols et les récepteurs européens de l'œuvre de Garcilaso, c'est que « dans la société inca il pouvait y avoir des pauvres (en valeur-travail) mais non pas des indigents exposés à la mort prochaine par manque d'aliments ou par le froid ».⁸⁸

Mais revenons à la question de la propriété car à vrai dire, le devoir du souverain inca envers la population ne nous dit pas grande chose sur l'existence ou non des rapports de propriété envers la terre, à part peut-être le fait que « ses propriétés » n'étaient pas vraiment siennes et qu'il les « gérant » simplement. L'« État » Inca était en quelque sorte un « gestionnaire » de terres et de services. Du côté

⁸⁴ Gomez-Müller : *Communalisme andin et bon gouvernement*, op. cit., p. 124.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 125.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 123.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 134.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 136.

européen on trouve une idée similaire chez Bartholomé de Las Casas qui, pour un studieux de la philosophie novo-hispana comme Mauricio Beuchot, sert de fondement primitif des droits humains. Chez Las Casas, la juridiction conférée par la communauté au gouvernant correspond à « l'accomplissement de la fin de l'État, et cette fin est le bien commun, sans détriment dans la mesure du possible du bien individuel ou de la liberté des individus ». ⁸⁹ Cette juridiction, si l'on croit Beuchot, ne donne pas le droit de propriété, même si elle s'y rattache :

Les gouvernants et rois ont dominium de juridiction mais non pas dominium de possession ou de propriété des personnes ou des biens de leurs sujets. Et peu importe, dit Bartholomé, 'que disent les rois que leur royaume est leur, car ceci doit se comprendre uniquement par rapport à la juridiction et protection du royaume'.⁹⁰

Voici donc que la différence entre les Incas et les Espagnols apparaîtrait simplement comme une différence de « gestion » des « ressources », sans mettre en cause véritablement le type de rapport envers la terre.

Évidemment, la question de savoir si la gestion est ou était meilleure dans un cas ou dans l'autre est hors de notre portée. Mais la propriété chez les Incas est l'objet d'une précision par l'érudit italien Gian Rinaldo Carli qui, précise Gomez-Müller, traduit conceptuellement la politique redistributive incaïque en différenciant le droit de *propriété naturelle* qui « concerne les besoins inhérents à la subsistance et à l'existence de l'être humain, et il est par là même inaliénable », du droit de *propriété légale* qui « a un caractère contingent et peut-être modifié en fonction du bien-être et de l'égalité de tous ». ⁹¹ Nous pouvons supposer sans peur de nous tromper que la terre est comprise dans la catégorie de propriété naturelle. Or, la différence conceptuelle introduite par Carli ne nous fait pas sortir du problème, si bien que le principe politique incaïque qu'il défend comme modèle de justice sociale est celui du primat de la propriété naturelle sur la propriété légale. ⁹²

Ce qu'il s'agit de penser à l'aide des catégories conceptuelles andines, est un rapport à la terre, fondamental et inaliénable, qui ne se configure pas dans les termes d'un rapport asymétrique de domination comme droit, aussi « naturel » soit-il. Et il y a lieu de soupçonner l'équivocité de la traduction conceptuelle que fait

⁸⁹ Beuchot, Mauricio : *Filosofía y política en Bartolomé de las Casas*, Editorial San Esteban, Salamanca 2013, p. 57.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 56. Nous traduisons le terme *dominio* en espagnol par son équivalent latin *dominium* pour avoir un sens plus général et être ainsi plus fidèle qu'en français (domination/domaine).

⁹¹ Gomez-Muller : *Communalisme andin et bon gouvernement*, op. cit., p. 150.

⁹² *Ibid.*

Carli de la politique redistributive incaïque puisqu'elle reste captive du langage de la propriété. En effet, la notion de *propriété naturelle* est dite inaliénable car elle concerne les besoins inhérents à la subsistance et à l'existence de l'être humain. La qualité de ce qui est inaliénable fait référence à une dimension dont l'être humain ne peut pas être privé dans la mesure où elle lui est constitutive. Cette dimension lui étant propre correspond, grosso modo, à ce qui est exprimé dans la locution latine de *proprius* qui indique justement ce qui appartient en propre et qui ne se partage pas avec les autres.⁹³ La notion de *propriété légale*, de son côté, correspondrait à la notion latine de *prōpriētās* qui désigne le droit de possession, la chose possédée.⁹⁴

Mais on comprend mal la proposition si on considère que la terre serait *pars pro toto* d'une sphère naturelle qui seulement *concède* la satisfaction des besoins inhérents à la subsistance humaine, étant pour cette raison inaliénable. On assumerait alors le statut légal du propriétaire comme propriété et donc capacité naturelle alors que ce dont il est question ici est de concevoir la terre, en l'occurrence, comme le propre du vivant. Si ce virage du domaine politique à l'ontologique paraît une torsion forcée, il n'en est rien :

La terre –écrit Varcарcel étudiant la vie économique du Tawantinsuyo– dans la tradition régnicole est la mère commune : de ses entrailles sortent non seulement les fruits alimentaires mais l'homme même. La terre accorde tous les biens. Le culte à la Mama Pacha va de la main avec l'héliolatrie, et comme le soleil n'est pas à quelqu'un en particulier, la planète ne l'est pas non plus. Ces deux concepts allant ensemble dans l'idéologie aborigène, l'agrarianisme est né. Celui-ci est la propriété communautaire sur les champs et la religion universelle de l'astre du jour.⁹⁵

La notion de propriété naturelle ne concerne pas en conséquence une sphère séparée de l'être humain à laquelle il aurait un accès privilégié et donc inaliénable (la terre), mais une *dimension inaliénable* dans la mesure où elle le constitue de fond en comble et dont il tire le nécessaire à la vie. Or, on peut se demander si une telle notion qui renvoie plutôt à l'idée d'*appartenance* ou de *constitution* doit ou peut être désignée de la même façon que celle de la chose possédée. Finalement, il paraît que la torsion forcée n'est pas le passage du politique à l'ontologique mais plutôt celle qui consiste à chercher à attribuer un rapport de propriété, aussi naturel

⁹³ *proprius*, 2016, <https://gaffiot.fr/#proprius> (10.11.2023).

⁹⁴ *proprietas*, 2016, <https://gaffiot.fr/#proprietas> (10.11.2023).

⁹⁵ Valcárcel, Luis Eduardo : *Del Ayllu al Imperio*, cité par Mariátegui, José Carlos : « El problema de la tierra », in *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Fundación Biblioteca Ayacucho, Caracas 2007, p. 43. Notre traduction.

et premier soit-il, à la terre. Et peu importe si un des caractères fondamentaux de l'économie incaïque, comme le signale Ugarte, est « la propriété collective de la terre cultivable par l'*Ayllu* ». ⁹⁶

L'accès collectif des politiques andines à la terre et le culte de celle-ci comme mère commune (*Pacha Mama*), fait comprendre plutôt que l'accès à la terre n'est pas assuré par un type de rapport de propriété mais plutôt par la filiation à un ancêtre commun. Ainsi le confirme Rodrigo Míguez Núñez dans une importante étude juridique où l'*Ayllu* est défini comme « un regroupement de familles qui affirme avoir une identité commune basée sur la parentèle –réelle, fictive ou même mystique– de laquelle descendent des droits communautaires sur les terres, qui sont gérées par l'ensemble de ses membres ». ⁹⁷ Dans cette perspective, la filiation –aux ancêtres communs et à la terre– qui renvoie à l'idée d'appartenance plutôt qu'à celle de propriété, nous semble un qualificatif plus approprié pour décrire le type de rapport foncier développé par les communautés andines.

5. Jalons pour une grammaire autre de la liberté : ontologie de l'appartenance plutôt que de la propriété

Nous pouvons à présent réfléchir sur le type de liberté configurée par autre principe que l'autonomie et, suivant la thèse de Safatle, son présupposé métaphysique, la *prōpriētās* comme droit naturel et condition juridique. Si nous devons considérer la liberté, non pas comme une forme de propriété de soi mais à l'image du rapport andin à la terre comme une forme d'appartenance à soi, il est important de déterminer en quoi se différencie l'appartenance de la propriété. La propriété, rappelle Safatle, « est, avant tout, un affect : l'affect d'assurance des choses qui sont complètement soumises à ma domination ». ⁹⁸ Si le philosophe introduit la différence entre appartenance et propriété ou appropriation, c'est pour signaler qu'une forme de liberté non basée sur la propriété implique déjà une forme d'affect différent qui détermine l'appartenance autrement que comme une domination (faire sien) ou comme une soumission (être sous domination). Appartenir et non pas être propriétaire signifie faire part sans dominer, comme le signale l'idée même de filiation.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 43.

⁹⁷ Míguez Núñez, Rodrigo : *Terra di scontri: alterazioni e rivendicazioni del diritto alla terra nelle Ande centrali*, Giuffrè, Milano 2013, p. 52. Toutes les traductions sont nôtres.

⁹⁸ Safatle : « Crítica da autonomía... », *art. cit.*, p. 31.

Considéré sous ce prisme, le soi apparaît comme un champ de forces multiples pouvant être comprises comme une forme d'altérité (l'altérité que donc je suis) et en conséquence un réseau de relations hétéronomes (vecteur différentiel d'individuation). Le nom du soi est, pour reprendre, une fameuse définition de Guattari et Deleuze, « la *multiplicité*, employée comme substantif et dépassant le multiple non moins que l'Un ».⁹⁹ L'effort de chasser du soi ce réseau-autrui qui constitue sa vitalité, mène à une conception sécuritaire de la liberté comme obéissance à une juridiction supposée exprimer rien que le propre du soi : l'assurance de n'être identique qu'à soi-même. Tout le jeu de l'autonomie est, justement, de gérer la question de la gouvernance au moyen d'une forme de juridiction sécuritaire et étanche du soi par soi vis-à-vis de toute forme d'ingérence étrangère, pour ainsi dire.

Or, dans une société où la propriété ne joue pas le rôle d'un présupposé juridictionnel ni d'un affect d'assurance, ce qui est considéré au sein de l'ontologie de la propriété comme une forme de soumission ou de dépendance servile acquiert une signification tout à fait différente qui est, d'après Derrida impensable et/ou incognoscible dans la pensée occidentale, comme nous le mentionnions au début du texte : pour Safatle, il s'agit d'une forme d'hétéronomie qui ne peut pas être comprise comme servitude. Tout son pari consiste à resignifier une notion fortement chargée de servilité. Safatle précise d'abord que l'hétéronomie *comme* servitude peut être comprise comme « la soumission de ma volonté à la volonté d'un Autre. Dans cette condition, et seulement dans celle-ci, l'hétéronomie est une forme d'aliénation, car ce n'est que dans cette condition que l'exercice de la force est pensé comme réalisation d'une domination. »¹⁰⁰ Pourtant, l'hétéronomie n'est pas nécessairement servitude quand, récusant la forme générale de la volonté,

je me laisse affecter par quelque chose qui m'émeut comme une force hétéronome et qui, en même temps, est profondément sans place dans l'Autre, quelque chose qui me laisse, moi et l'Autre, démunis. Ainsi se constitue une relation qui ne peut être qualifiée de servitude, mais qui est paradoxalement une forme de liberté.¹⁰¹

Safatle s'efforce de penser une forme de liberté qui s'exprime dans la dépossession de soi et se réalise dans la relation et l'appartenance. Cette conception qui s'oppose en principe à l'autonomie, conçoit la liberté comme la capacité d'ouverture à ce qui échappe au contrôle de la volonté et ne se soumet pas à la loi que l'on a prise pour sienne y compris à l'intérieur des rapports sociaux. La relationnalité révèle,

⁹⁹ Deleuze, Gilles ; Guattari, Félix : *L'anti-Édipe*, Éd. de Minuit, Paris 2012, p. 52.

¹⁰⁰ Safatle : « Crítica da autonomia: liberdade como heteronomia sem servidão », *art. cit.*, p. 34.

¹⁰¹ *Ibid.*

comme diraient Butler et Athanasiou, reprises par Safatle, que « nous ne nous mouvons pas seulement nous-mêmes, mais nous sommes mus par ce qui est extérieur à nous, par les autres, mais aussi par tout 'extérieur' qui réside en nous ». ¹⁰² Autrement dit, la force du sujet ne se trouve pas seulement et exclusivement dans la mêmeté de soi, dans une *ipséité* close identique à elle-même comme source de gouvernance, mais dans toute socialité qui est constitutive, non pas d'une extériorité ou d'une altérité mais de cette membrane que nous appelons le soi. Or, il faut insister que, comme le montre le concept Misak de *Nupirau* ou bien l'*Ayllu* Inca, la socialité n'est pas exclusivement celle d'une communauté d'humains mais celle qui inclut la terre comme source de filiation. C'est une communauté des vivants composée par la terre dans tous ses états et ses êtres. La liberté comme ouverture à ce qui meut le sujet dans sa relation à autrui peut être comprise dans ce sens comme l'ouverture à une forme d'équilibre nécessaire à l'existence de cette communauté.

Conclusion

L'appartenance à une communauté qui n'est pas exclusivement humaine, comme nous avons essayé de le montrer à l'aide des concepts de *Nupirau* et d'*Ayllu*, exprime le contraire d'une relation de possession puisqu'elle présuppose une ouverture qui est une forme de dépossession de soi dans la relation. Cette ouverture, comme le signale Safatle, implique la dissolution même de la notion de *chose* qui est par excellence ce qui a pour vocation d'être soumis à la forme de domination dans une relation de propriété. Dans cette perspective, la catégorie de chose apparaît comme une forme première de cruauté qui réduit « l'existence aux formes possibles de ce qui apparaît toujours comme objet de la propriété individuelle » ¹⁰³. La liberté communale andine qui fournit l'horizon concret pour penser avec Safatle l'*hétéronomie sans servitude*, implique non seulement l'émancipation du sujet, mais la transformation de cette catégorie même par le rapport à ce qui était censé lui apparaître comme soumis. L'émancipation des sujets passe dans cette perspective nécessairement par une émancipation des choses : « On parle d'une société dans laquelle les choses seraient inappropriables » ¹⁰⁴ et même inexistantes.

Or, le lien que nous avons essayé de tisser tout le long de ce texte, est celui qui conduit au modèle socio-économique, éthique et philosophique des sociétés andines où justement la source première de la production des choses n'est pas une

¹⁰² *Ibid.*, pp. 34–35.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 36.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 37.

chose et n'est pas en conséquence appropriable : la terre. Nous voulions dans cette perspective insister sur le fait que les sociétés indigènes andines sont en mesure de fournir des puissantes contributions théoriques et pratiques pour comprendre la liberté comme une forme de plénitude et d'harmonie du commun et non pas comme l'exercice de contrôle d'une volonté sécurisante.

Si nous sommes d'accord avec Safatle lorsqu'il dit que l'hétéronomie sans servitude est l'ouverture à un rapport aux choses non pas comme propriété individuelle ni collective, mais comme expression du fait que l'on vit dans un circuit d'objets qui nous affectent et ne nous sont pas propres¹⁰⁵, une telle définition de l'horizon de l'émancipation risque de rester encore captive dans la sphère de l'individu, se concentrant cette fois-ci dans ce qui, en lui, le dépossède de soi-même. Cependant, l'ouverture à ce qui m'affecte peut parfaitement continuer à orbiter autour des intérêts privés d'un soi assoiffé d'expériences qui lui semblent correspondre à la liberté comme une simple absence d'obstacles. C'est pourquoi nous disons que la liberté comme hétéronomie sans servitude ne peut pas rester dans l'ouverture à ce qui meut ou affecte mais doit être comprise concrètement dans l'horizon communal de ce qui constitue l'idéal social et politique des sociétés indigènes andines : l'harmonie et l'équilibre. La pensée Misak a un nom pour cela : *Pishi* qui a le sens de « tranquillité, de calme, de paix, de fraîcheur, du fait que les choses sont comme elles doivent être, vont dans la direction correcte et il n'y a pas de problèmes »¹⁰⁶. Nous pensons que cette harmonie du commun peut contribuer à préciser ce que Safatle considère comme un « *kratos* qui n'est plus connecté à la force de se maintenir identique à soi-même mais à l'exercice d'agir à partir de ce que nous dépossède »¹⁰⁷ et qu'il connecte effectivement avec l'émergence d'un commun anti-narcissique où la notion d'humanité est décentrée par celle de personne comme potentialité ontologique partagée par humains et non-humains.

Nicolás Meneses Álvarez, licence en langues étrangères de l'université pédagogique nationale de Colombie, philosophe de l'université de Strasbourg et titulaire du master Erasmus Mundus EuroPhilosophie. Il est actuellement doctorant boursier en philosophie auprès de l'université Catholique de Louvain (UCL) et le Fonds National pour la Recherche Scientifique de Belgique (FNRS). L'auteur a travaillé sur la pensée de Félix Guattari et Gilles Deleuze et travaille actuellement sur l'histoire de la philosophie en Colombie et la pensée indigène Andine d'Amérique du Sud. E-mail : nmenesosalvarez@gmail.com

¹⁰⁵ *Ibid.*

¹⁰⁶ Dagua Hurtado; Aranda; Vasco Uribe : *Guambianos*, op. cit., p. 213.

¹⁰⁷ Safatle : « Crítica da autonomia... », art. cit., p. 39.

ENTRE LA TERRE ET LE TERRITOIRE

ALEJANDRO MARTÍNEZ CORTÉS

Abstract

Between Land and Territory

In this article I try to build a conceptual difference between “Land” (*terre*) and “territory” (*territoire*) by analyzing the political experience of the Misak nation, an indigenous community from the Colombian south-west. The land-back indigenous movement of the 70’s starts as an appendix of the larger farmworker’s movement (the ANUC), but it quickly differentiates itself following the radicalization of the indigenous identity. I will argue that this separation responds to the differences in the way of understanding an inhabiting the land. For indigenous communities and first nations the relationship to the land is fundamentally different from other political movements. Those are the basis for the conceptual distinction between land and territory.

Keywords: land; territory; Misak; CRIC; ANUC; Zavaleta; Vasco

Tout mouvement politique implique une certaine compréhension de la réalité sociale dans et sur laquelle il agit. La compréhension du contexte social n’est pas une prérogative des philosophes et académiciens, au contraire, tout sujet (individuel ou collectif) déploie une certaine connaissance des circonstances historiques de son époque afin de pouvoir agir au sein du contexte qui lui est propre. Cette connaissance n’est pas, pourtant, totale, transparente ou immédiate. D’abord, parce que la position que l’on occupe par rapport à la totalité sociale à laquelle on appartient conditionne la vision que l’on peut avoir de cette totalité. Un homme blanc n’a pas la même expérience de la vie sociale qu’une femme blanche et aucun des

<https://doi.org/10.14712/24646504.2025.18>

© 2025 The Author. This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0>).

deux ne peut comprendre ce qu'est l'expérience sociale d'une personne noire ; la société est la même, mais notre point de vue sur elle dépend largement de la position que l'on occupe en son intérieur, du rôle qui nous est donné à y jouer. Ensuite, il faut comprendre que nous sommes tous des sujets aux constructions idéologiques propres de notre époque : notre vision de la société est, pour ainsi dire, médiatisée par l'idéologie. Elle agit comme cadre de référence de notre compréhension, elle fournit le vocabulaire de notre connaissance. C'est comme si l'idéologie était la paire de lunettes à travers laquelle on interprète le monde social. La première condition, à savoir, l'importance de la position, est une des contributions centrales des critiques féministes et des épistémologies du positionnement (Haraway) ; la deuxième, la médiation idéologique de la compréhension sociale, est un apport de la critique marxiste de l'idéologie (Zavaleta). Dans les deux cas, il s'agit de comprendre les effets du pouvoir sur notre conscience de la société. Pourtant, dans aucun des deux cas, il ne s'agit d'affirmer que la connaissance de la réalité sociale est impossible, au contraire, il s'agit plutôt de rendre explicite les conditions de possibilité et les limites de notre perspective pour mieux comprendre notre monde et notre contexte historique. Toute action politique implique et relève d'une perspective du monde social, d'une connaissance peut-être partielle, opaque et pas forcément cohérente, mais connaissance en tout cas. C'est à partir de cette compréhension, qui devient pour nous un impératif méthodologique, que nous nous proposons d'interroger les mouvements sociaux latino-américains, notamment les luttes indigènes du sud-ouest de la Colombie. Il s'agit d'interroger, donc, les actions et décisions politiques prises par les sujets et collectivités politiques pour essayer de saisir la conscience, la compréhension, qu'elle implique. Nous cherchons à restituer l'intelligence politique de ceux et celles qui ont été exclus des lieux de production du savoir pour essayer d'améliorer notre compréhension de la réalité politique.

Interroger ces savoirs est une tâche importante pour nous, d'abord parce qu'il s'agit d'une manière de contribuer à la justice épistémique dans le cadre d'un processus politique de décolonisation du savoir, projet que nous assumons et défendons. Ensuite, parce qu'il est important de se méfier des discours que le pouvoir produit à propos de lui-même. Si les discours du pouvoir cherchent à reproduire la situation politique et le rapport de forces qui les légitime, il serait erroné d'espérer d'eux le cadre conceptuel et imaginaire de leur défaite. Ainsi, nous nous approchons des luttes menées par les peuples originaires d'Abya Yala avec l'espoir d'y trouver des outils pour conceptualiser nos propres luttes.

Dans ce cas, nous allons nous concentrer dans l'expérience historique du peuple Misak, peuple originaire de l'actuel département du Cauca, dans le

sud-ouest de la Colombie. Les Misak habitent ces terres depuis bien avant l'arrivée des conquistadors espagnols. L'administration coloniale espagnole, d'abord, et le gouvernement républicain, ensuite, ont essayé d'anéantir ce peuple à travers la guerre, le vol des terres et l'assimilation culturelle et linguistique. Les deux ont échoué. Pendant 500 ans, le peuple Misak a réussi à maintenir en vie leur culture, leur savoir et leur langue. Aujourd'hui nous allons nous concentrer sur un épisode récent de cette longue histoire de résistance : la fondation du CRIC, Conseil Régional Indigène du Cauca, en 1972.

1. Paysans et indigènes : articulations et tensions autour de la formation du CRIC

Dans les années 60, le mouvement indigène a commencé à s'articuler en suivant les lignes marquées par le mouvement paysan qui, dans un contexte de possible réforme agraire, luttait pour la propriété de la terre. Le contact avec l'ANUC (Association Nationale d'Usagers Paysans) a été d'une importance particulière puisque le mouvement indigène a reçu un élan déterminant avec la radicalisation paysanne de la ligne Sincelejo.¹ Au moment de la fondation du CRIC, les luttes pour la propriété de la terre étaient au centre du débat national dans une conjoncture dans laquelle une grande partie du mouvement paysan commençait à se distancer des solutions proposées par la Réforme Agraire. Pourtant, après la fondation du Conseil en 1972, le CRIC et l'ANUC ont suivi des trajectoires différentes qui finiront par les éloigner. Il est difficile de comprendre la raison de cette division, elle répond à une pluralité d'éléments présents dans le contexte de l'époque.

Les discussions autour de la Réforme, impulsées par l'INCORA (Institut Colombien de la Réforme Agraire, institution publique) ont constitué un espace de rencontre entre divers peuples originaires du sud-ouest de la Colombie, ce qui a contribué à établir une organisation politique spécifiquement indigène. Dans le contexte latino-américain, les années 60 et 70 ont signifié aussi un éveil des mouvements indigènes dans lequel ce moment de rassemblement politique, la création du CRIC, s'inscrit. En effet, Javier Calambás, dirigeant Misak et fondateur du CRIC, se souvient de l'effet qu'a eu, sur le CRIC, la présence des camarades indigènes du

¹ L'ANUC a été fondée en 1967 par le gouvernement de Carlos Lleras Restrepo dans le but de contribuer à la mise en place de la réforme agraire. Pourtant en 1971, l'ANUC se divise en deux courants : la ligne Armenia qui restait fidèle à l'origine gouvernementale de l'association et la ligne Sincelejo qui s'est déclarée indépendante du gouvernement.

Pérou, d'Équateur, de la Bolivie et du Mexique lors du troisième congrès du CRIC réalisé à Silvia.²

González³ souligne aussi l'effet de la difficile situation de l'époque en termes de sécurité pour les mouvements sociaux comme facteur explicatif de la manière d'agir du CRIC pendant ses premières années. En effet, la fin des années 60 et début des années 70 est une période marquée par la croissance de guérillas fondées juste quelques années avant (les FARC en 1964 et l'ELN en 1965) et le devenir autoritaire de l'État qui finira par déclarer, en 1978, le « Statut de sécurité » et l'état de siège en suivant la Doctrine de sécurité nationale des États-Unis. Dans ce contexte, les dirigeants indigènes étaient souvent signalés et persécutés, suspectés d'être des alliés des guérillas. González explique que l'affirmation d'une identité spécifiquement indigène était aussi une manière de se distancier des luttes armées et protéger ainsi ses militants.es.

L'influence d'activistes externes a probablement aussi joué un rôle dans la configuration du CRIC. Il est normal de trouver dans la littérature sur cette période une distinction entre les « solidaires » et les « collaborateurs » du mouvement indigène.⁴ Des collaborateurs comme Pablo Tatay, d'une ligne plus proche de la radicalité paysanne, supportaient les actions directes pour récupérer les terres alors que des solidaires comme Victor Manuel Bonilla ou Luis Guillermo Vasco, plus proches des *Cabildos* de *Guambía* et *Jambaló*, étaient partisans d'une lutte plus institutionnelle et d'un mouvement de caractéristique plus explicitement indigène.

Il est difficile de discerner les raisons qui ont impulsé chaque participant à agir d'une manière ou d'une autre et le plus probable est que chaque élément de cette conjoncture a eu un impact dans le développement des faits. Nous partageons, pourtant, l'opinion de Duarte à ce sujet pour qui « [...] il est plus juste de situer la division entre l'ANUC et le CRIC en une profonde différence idéologique ».⁵ Pour comprendre cette profonde différence idéologique il est nécessaire d'approfondir notre analyse historique et conceptuelle.

Nous avons caractérisé l'apparition du mouvement indigène du Cauca dans les années 60 comme suivant le chemin marqué par les luttes paysannes de l'ANUC

² Calambás, Javier : *Javier Calambás y el sindicato gremial agrario de Las Delicias*. Entretien avec Carlos Duarte, 2011, <https://medvedkino.wordpress.com/2011/11/22/javier-calambaz-y-el-sindicato-gremial-agrario-de-las-delicias> (19.05.2023).

³ González, Nidia : *Resistencia indígena, alternativa en medio del conflicto colombiano*, Sello Editorial Javeriano, Cali 2006.

⁴ Voir González : *Resistencia indígena...*, *op. cit.* et Duarte, Carlos Arturo : *(Des)Encuentros en lo público : Gobernabilidad y conflictos étnicos en Colombia*, Thèse en sociologie soutenue à l'Université Sorbonne Nouvelle – Paris 3, Paris 2015. La traduction est la mienne.

⁵ Duarte : *(Des)Encuentros...*, *op. cit.*, p. 255.

autour de la réforme agraire. Cela est le cas, mais un regard plus précis à ce sujet montre les points de tension latents qui signalent, dès le début, une articulation beaucoup plus complexe. D'abord, il est important de clarifier certaines questions. En 1890, le Congrès de la République de la Colombie a promulgué la loi 89 de 1890 « Qui détermine la manière dont les sauvages doivent être gouvernés et réduits à la vie civilisée ».⁶ Cette loi, toujours en vigueur, reconnaît le droit des peuples originaires à habiter dans des terres délimitées par l'État (les *Resguardos*) et à établir un gouvernement propre à l'intérieur de ces limites (les *Cabildos*). Pourtant, ces *Cabildos* étaient mis sous la tutelle des institutions républicaines et de l'Église Catholique. Ces institutions déterminaient la durée du gouvernement de *Cabildos*, l'administration de justice et d'autres aspects de la vie quotidienne à l'intérieur des *resguardos*. L'idée était de construire ces endroits d'exception administrative de l'État où des autorités locales devaient veiller à « la réduction à la vie civilisée » des communautés indigènes ; espaces temporaires où cette réduction devait être encadrée et prise en charge jusqu'à ce que les communautés puissent rejoindre la Nation en qualité de citoyens. Pendant longtemps, les *Cabildos* qui gouvernaient la vie à l'intérieur des *resguardos* n'étaient pas ce qu'ils sont aujourd'hui. Dans les années 60, ce ne sont pas les indigènes qui vivaient dans les *resguardos* et sous l'autorité des *cabildos* qui ont rejoint la lutte paysanne, ce sont les indigènes qui vivaient en dehors des *resguardos* et qui étaient donc forcés à vivre sous le *terraje*⁷ qui sont les protagonistes de cette période de l'histoire.

La possibilité de la Réforme Agraire signifiait pour les paysans du Cauca la possibilité de compter sur l'État dans sa lutte contre les grands propriétaires fonciers. Il s'agit d'une sorte d'alliance tactique, conjoncturelle, entre paysans et pouvoir étatique contre les *Haciendas* (exploitations agricoles). L'INCORA était une institution publique, de même que l'ANUC qui a été mise en place par le gouvernement (même si dans le cas de l'ANUC l'État a très rapidement perdu le contrôle politique de l'organisation). Les raisons de cette radicalisation paysanne sont multiples et il serait nécessaire de reconstituer toute une histoire des luttes pour la terre en Colombie pour la comprendre. Histoire dans laquelle sont centrales les expériences des guérillas libérales pendant la période de La Violence et la naissance des guérillas d'orientation communiste mais que, malheureusement, nous ne pouvons pas restituer ici avec la précision nécessaire. Ce qui compte pour nous ici est que les indigènes qui vivaient sous le *terraje* ont reconnu dans la lutte

⁶ Congreso de la República de Colombia: *Ley 89 de 1890*, 1890 <https://www.bogotajuridica.gov.co/sisjur/normas/Norma1.jsp?i=4920> (27.09.2023). La traduction est la mienne.

⁷ Forme de rente foncière que les indigènes devaient payer en espèces pour le droit de travailler la terre à l'intérieur d'une *Hacienda* (exploitation agricole).

paysanne contre les grands propriétaires fonciers une opportunité pour lutter contre ses principaux adversaires, ceux qui leur imposaient des conditions de vie misérables. Il existait, donc, une solidarité de fait entre communautés paysannes et peuples indigènes.

Cette solidarité a signifié pour les peuples indigènes du Cauca, d'abord, le contact avec toute une tradition militante qui avait développé des stratégies d'organisation et de lutte et, ensuite, un nouvel élan qui les mobilisaient à se battre pour leurs communautés. Les mots du Majeur Luciano Tombe illustrent les effets de cet essor :

Les policiers nous traitaient de communistes, les prêtres et les curés eux-mêmes nous traitaient de communistes. Nous avons été très maltraités, mais nous voyions déjà ce que voulait dire vraiment communiste et « communiste » est un bon mot. Pourquoi ? Parce que nous vivons et travaillons en commun, c'est ça que veut dire communiste. Nous, entre indigènes, nous nous aidons les uns aux autres, c'est ça la communauté. Nous faisons la *minga*, nous travaillons ensemble. Et voilà, c'est pour cela que nous ne sommes pas en colère avec ce mot, il est un bon mot.⁸

Les rapports entre mouvements indigènes et les mouvements communistes ont été très complexes et toute généralisation à ce sujet serait une erreur. Les opinions du Majeur Tombe ne sont pas indicatives de la vision de toute la communauté Misak, mais elles illustrent de manière précise l'ambiance dans laquelle le mouvement de récupération de la terre des années 60 est né. Dans ce contexte spécifique, les mouvements communistes ont donné aux communautés indigènes un vocabulaire pour nommer leurs propres luttes.⁹ La fondation du CRIC est un signe de cette alliance de fait entre paysans et indigènes qui s'est nommée dans un premier moment avec les coordonnées des mouvements communistes des années 60. Le CRIC est aussi, pourtant, l'héritier de la tension inhérente à cette alliance. À ce sujet Duarte signale :

Dans le sud-ouest colombien la propriété de la terre avait été distribué de manière profondément inégale, les populations indigènes avaient été enfermées dans les resguardos et les marqueurs d'identité indigène étaient à la base des politiques discriminatoires

⁸ Tombe, Luciano : *Un informe de lucha [lo que me enseñó Quintin Lame]*, Entretien avec Carlos Duarte, 2011, <https://medvedkino.wordpress.com/2011/12/26/luciano-tombe-el-cric-lo-funde-yo-lo-que-me-ensen-cc%83o-quintin-lame> (20.05.2023). La traduction est la mienne.

⁹ Il y a beaucoup des réflexions au sujet d'un possible communisme indigène en Amérique Latine. Notre intérêt n'est pas de participer à ce débat simplement parce que ce ne sont pas les termes dans lesquels la communauté Misak d'aujourd'hui comprend sa propre lutte.

qui promouvaient la division de la population, pas seulement depuis une perspective de classe sociale mais [dans un système] qui frise l'existence d'un ordre colonial fondé sur la race et les castes sociales.¹⁰

L'analyse de Duarte signale deux éléments importants : d'un côté, la lutte pour la terre dans le sud-ouest de la Colombie implique une confrontation du système des Haciendas et, en conséquence, une dispute frontale contre les grands propriétaires fonciers, ce qui permettait une solidarité de fait entre paysans et indigènes. De l'autre côté, ce que Duarte appelle « un système qui frise avec l'ordre colonial » est pour nous la colonialité analysée, entre autres, par Mignolo. Le modèle de qualification raciale de la société n'a pas disparu avec l'indépendance, au contraire, la nouvelle élite *criolla* l'a adopté comme principal système de repère idéologique. Ce système d'organisation du social a été adopté aussi par les paysans blanc-métis pour qui la distinction raciale peut opérer comme une dernière ligne de défense à l'intérieur du modèle colonial moderne de la race. Même les paysans qui travaillaient la terre sous la forme du *terraje* avaient le droit à des bons traitements de la part des *mayordomos* ou de vendre leurs produits dans le marché de Silvia. La race constitue ainsi une ligne dévissoire entre paysans et indigènes ; ligne floue ou partialement suspendue dans le contexte de cette alliance politique contre les *hacendados* mais non pas complètement dépassée.

La colonialité n'est pas un modèle des élites, elle est structurante de la vie sociale dans son ensemble, en ce sens, il n'est pas étonnant de trouver ses traces dans la mentalité paysanne. Les luttes pour la terre sont une bonne illustration de ce que nous pouvons nommer, en suivant Althusser¹¹, une surdétermination : des dynamiques économiques (comme la nécessité d'augmenter la productivité dans la campagne) rencontrent des contextes marqués par la colonialité dans lesquels les sujets politiques bougent en suivant différentes coordonnées, des systèmes différents de repère selon la conjoncture, leurs intérêts, leurs capacités organisatrices et d'action et leur propre conscience des événements. Ainsi, l'alliance paysanne-indigène peut être ferme et effective dans sa confrontation contre les propriétaires foncières et tendue et conflictuelle par rapport à d'autres questions.

Il est important pour notre analyse de comprendre que la subsistance des « identités » indigènes n'est pas simplement explicable comme étant l'effet d'une forme de pouvoir exécutée selon des notions de race. L'existence des peuples indigènes est avant tout le résultat d'une longue lutte de résistance qui s'étend pendant

¹⁰ Duarte : *(Des)encuentros...*, op. cit., p. 256.

¹¹ Althusser, Louis. « Contradiction et surdétermination : (Notes pour une recherche) », in *Pour Marx*, La Découverte, Paris 2005, pp. 105–151.

les derniers 500 ans. Si aujourd'hui l'on peut parler du peuple Misak, Nasa ou Pasto, c'est parce que chaque nouvelle génération d'indigènes a su persévérer dans les conditions historiques qu'elle a rencontrées. L'identité indigène est le résultat du choix politique que chaque génération et chaque membre de la communauté a fait et continue à faire pour la conserver. L'identité (comprise ici comme la production de la différence), est produite et reproduite par la lutte politique et dans son sein. Elle n'est pas l'émanation d'une essence anhistorique qui demeure à travers les mouvements de l'histoire. À ce sujet, nous trouvons utile le concept de « pensée tellurique » développé par l'anthropologue colombien Luis Guillermo Vasco Uribe.

Vasco Uribe est un solidaire des mouvements indigènes, il est particulièrement proche des peuples Misak et Embera (qui habitent sur la côte pacifique) et a une carrière de plus de 50 ans. Le texte auquel nous nous intéressons est une conférence prononcée lors de la « Semaine de solidarité et divulgation de la problématique indigène » à Manizales, capitale du département Caldas de Colombie, en 1976. Dans ces propres mots :

Nous appelons pensée tellurique cette partie de la conscience sociale de certaines sociétés indigènes qui reflète d'une manière particulière [...] son rapport à la terre. Son origine remonte à une époque lointaine dans les conditions initiales de l'humanité. Cet aspect est un de ceux qui expliquent la différence, par rapport aux groupes paysans, dans la manière avec laquelle ces sociétés établissent leur lien avec la terre [...]

En essence, cette pensée se structure autour de l'idée de l'existence d'une liaison vitale entre terre et homme [*sic*] ; ou plutôt, entre terre et communauté. Si celle-ci se sépare de la terre, si la relation ancestrale qui les unifie est rompue, la communauté est condamnée à disparaître, à mourir. Parfois l'on peut retrouver l'idée selon laquelle si cela arrivait ce serait la terre elle-même qui serait condamnée à disparaître à cause du bouleversement de l'univers. De la même manière, la terre est considérée comme l'origine –divin ou pas– de l'homme [*sic*], comme la mère.¹²

Le concept n'est pas sans problèmes, nous reviendrons à lui dans un court moment mais, pour l'instant, il nous permet de caractériser les lignes de tensions qui structurent depuis la profondeur la trajectoire des luttes indigènes au Cauca. Dans une même lutte, celle pour la terre au Cauca, convergent deux manières de comprendre le rapport avec la terre, selon l'expression de Vasco Uribe : « alors que les paysans luttent pour *la* terre, les indigènes luttent pour *leur* terre »¹³. La lutte indigène et la

¹² Vasco Uribe, Luis Guillermo : « El pensamiento telúrico del indio », in *Entre selva y páramo. Viviendo y pensando la lucha india*, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Bogotá 1976, p. 283.

¹³ Vasco Uribe : « El pensamiento telúrico... », *op. cit.*, p. 283.

lutte paysanne étaient en fait deux luttes différentes, même quand les adversaires, les répertoires de lutte et les plateformes d'organisation étaient les mêmes. Une lutte paysanne pour la propriété de la *terre*, une lutte indigène pour la défense du *territoire*. Les indigènes se battent pour la défense de cette liaison vitale entre leurs communautés et leurs territoires. Pourtant, dans un premier moment, c'est à travers des luttes paysannes caractérisées par une tradition militante consolidée, avec un positionnement idéologique robuste et avec le soutien conjoncturel de l'État, que cette lutte pour la défense du territoire a pu trouver un terrain adéquat pour s'affirmer. La division entre le CRIC et l'ANUC n'est que la conséquence, la manifestation organisationnelle, de cette divergence originelle entre les deux sujets politiques. Mouvements indigènes et paysans ont continué, et continuent aujourd'hui, à établir des alliances tout au long des dernières 50 ans lorsque la conjoncture le permet, mais la différence de leur compréhension de la terre a produit aussi des moments de tension et de conflictualité entre les deux.

Les indigènes qui vivaient en dehors des *resguardos* ont trouvé dans l'expérience paysanne le vocabulaire et les structures organisatrices pour développer leur propre lutte pour la récupération de la terre, mais leur participation dans les luttes paysannes ne pouvait être que temporaire étant donné que leurs objectifs étaient significativement différents. Peut-être que le premier point sur lequel cette tension sous-terrainne s'est exprimée a été le débat par rapport aux *cabildos*.

À partir du moment où la terre a été récupérée la question qui se pose est : comment l'organiser ? À qui appartient la terre ? Qui la travaille ? Pour les paysans de l'ANUC, l'idée était de donner à chaque famille la propriété d'une parcelle de terre suffisante pour sa propre subsistance. Pourtant, l'objectif des mouvements indigènes n'est pas la propriété de la terre mais plutôt la reconstruction de ce lien vital entre communauté et territoire. Pour que la terre soit vraiment communautaire, elle devait être sous l'autorité du *Cabildo*, véritable organe de gouvernement indigène. Pour cela, les luttes pour la récupération de la terre ont impliqué aussi une lutte vers l'intérieur des communautés, lutte pour la récupération des *cabildos* existants et pour la création de nouveaux *cabildos* là où il n'y en avait pas. Cette dimension de la lutte indigène n'était plus compatible avec le cadre organisationnel des mouvements paysans et a contribué à leur séparation. La récupération de la terre menée par les indigènes du Cauca était accompagnée d'une lutte pour la récupération des *cabildos* et la terre récupérée par les diverses tactiques de lutte s'est ainsi transformée en terre appartenant aux *resguardos*.¹⁴ La récupération de la

¹⁴ Pour une lecture approfondie de l'histoire des mouvements indigènes au Cauca le livre *Nuestra vida ha sido nuestra lucha*, compilation d'articles publié par le *Centro Nacional de la Memoria Histórica* de la Colombie, particulièrement les deux premiers chapitres : « La organización como expresión

terre et l'ampliation des resguardos, le renforcement des cabildos et l'élaboration des propres lois font partie encore de la plateforme de lutte du Conseil Régional Indigène du Cauca.¹⁵ Notre hypothèse est, en conséquence, que la division entre le mouvement paysan de l'ANUC et le mouvement spécifiquement indigène du CRIC peut être comprise à partir de la distinction entre terre et territoire. La différence dans la manière de s'organiser et les objectifs politiques poursuivies s'explique, au moins partialement, en raison de cette distinction matérielle d'établir des rapports avec la terre.

Dans un tel contexte, la scission entre le CRIC et l'ANUC devient compréhensible : il s'agit du processus de formation d'une subjectivité politique proprement indigène qui ne peut plus se reconnaître dans le cadre idéologique, politique et d'organisation d'une subjectivité politique paysanne.

2. Vers une compréhension du territoire

Il est clair pour nous que l'élément central de la lutte de résistance Misak est leur rapport avec leur territoire, rapport qui serait fondamentalement différent aux rapports établis entre d'autres subjectivités politiques et la terre. C'est dans cette différence qui se joue toute la question. Comment pourrions-nous la comprendre ? Cette section sera donc dédiée à la question du territoire : avec quelles catégories l'approcher ? Comment rendre compte de la complexité d'une pensée issue d'une autre épistémè ? À ce sujet, nous voulons mobiliser un des concepts centraux de l'œuvre du sociologue bolivien René Zavaleta Mercado : le bigarrément. L'adjectif de bigarré (en français comme en espagnol) vient de la peinture, il désigne une combinaison de couleurs variées et contrastées. Dans sa définition en espagnol l'accent est mis sur l'idée d'une mauvaise combinaison de couleurs, il s'agit d'une composition hétérogène et sans concert. À travers cette figure, Zavaleta signale le caractère additionné mais non-organique des sociétés latino-américaines. Pour l'instant, nous pouvons le caractériser en disant qu'avec lui nous cherchons à dé-

de resistencia » de Daniel Ricardo Peñaranda et « Construcción de poder propio en el movimiento indígena del Cauca » de Pablo Tatay et le chapitre 4 « Resistencia y luchas en la memoria Misak » de Víctor Daniel Bonilla. Ces textes montrent la complexité de l'histoire politique du mouvement indigène du XX^{ème} siècle mais aussi la diversité des perspectives autour du sujet. Divers auteurs vont signaler soit les continuités soit les différences entre les mouvements paysans et indigènes selon leur propre positionnement. Ici, nous avons tenté de penser la différence de deux processus tout en mettant l'accent sur les différentes manières d'entamer un rapport social avec l'espace que l'on habite.

¹⁵ CRIC, *Plataforma de lucha* : <https://www.cric-colombia.org/portal/estructura-organizativa/plataforma-de-lucha>, (21.05.2023).

signer des formations sociales composées par différents types de communautés superposés les unes aux autres dans un même espace territorial. « Pour Zavaleta, la notion de bigarrement fait référence à la superposition des différents époques et formes d'organisation sociale qui confluent simultanément et qui, pourtant, ne se fusionnent pas, ne sont pas synthétisés dans une unité homogène. »¹⁶ Le bigarrement latino-américain est un résultat direct de la colonisation : les colons introduisent de formes de gouvernement et autorité impropres aux territoires conquis mais ils n'arrivent pas à supprimer et supplanter les modèles politiques déjà présents sur place. Les États de l'Amérique-Latine sont, donc, le résultat de cette superposition d'une société que le pouvoir étatique est incapable d'unifier sous le concept de la nation. Il n'y a pas une nation unifiée dont la volonté commune est exprimée dans les institutions de l'État, mais plutôt une situation inédite dans laquelle diverses logiques de production du social se déploient de manière conflictuelle sur un même espace et dans un même moment. Les communautés indigènes ont donc un statut paradoxal vis-à-vis de l'État qui doit les considérer comme des citoyens et en même temps comme des personnes qui habitent en dehors des limites territoriales de sa souveraineté.

Le bigarrement a une dimension spatiale puisque le pouvoir de l'État l'a aussi. Dans le contexte colombien, les *resguardos* sont l'expression la plus claire de cette contradiction : la constitution politique de l'État (peu importe ici si nous analysons la Constitution de 1886 ou celle de 1991) établit la souveraineté territoriale de l'État à l'intérieur des frontières démarquées par le même mouvement (et celles établies dans des traités internationaux). Pourtant, les *resguardos* sont des espaces où cette souveraineté ne peut pas s'exercer de manière directe. Il existe donc une sorte de frontière interne à l'État dont la nature est forte singulière. C'est cette étrangeté que nous essayons de conceptualiser comme la distinction entre la terre et le territoire.

Pour les lecteurs formés dans la tradition occidentale, la terre est le milieu dans lequel habite la population assujettie à l'autorité d'un État et son organisation est fondamentalement liée à la propriété privée. Chaque État a un pouvoir souverain à l'intérieur d'un territoire déterminé, les caractéristiques matérielles et la nature de ce territoire est insignifiant pour la conceptualisation de la souveraineté. Pour les habitants de ce territoire étatique, le rapport avec l'espace habité est médiatisé par le pouvoir de l'État : il s'agit du concept de propriété. La propriété privée de la terre est possible dans le cadre et par l'autorisation de l'État,

¹⁶ Álvarez, Diego : « Caracterización general de la noción de abigarramiento en Raúl Prada », in *Ciencia Política*, Vol. 14, Nr. 28 (2019), pp. 49–69.

qui l'autorise, la protège et la conserve. La lutte politique pour la propriété de la terre se donne à l'intérieur de ce cadre conceptuel-institutionnel.¹⁷ Cependant, cette conceptualisation est insuffisante pour comprendre l'histoire du mouvement Misak. L'objectif de la lutte menée par le peuple Misak n'est pas la reconnaissance étatique de ses droits de propriété sur la terre (quoique parfois cela peut être un moyen employé). Si cela était le cas, l'insistance pour la récupération de la langue, les coutumes et les formes de vie qui leur sont propres serait incompréhensible. Pour cette communauté, il s'agit de rétablir et préserver le lien vital qui existe entre territoire et communauté. Nous avons utilisé le concept de « pensée tellurique » pour essayer de caractériser ce rapport mais ce concept, tel qu'il est élaboré par Vasco Uribe dans sa conférence de 1976 témoigne de nos limitations pour comprendre vraiment cette liaison vitale entre communauté et territoire. Le concept est utile pour nommer la différence du rapport communautaire des peuples originaires par rapport aux territoires habités mais il nous semble insuffisant pour appréhender la positivité de ce rapport.

3. Les limites de l'approche

Dans son élaboration, Vasco Uribe mobilise un ensemble de concepts marxistes pour essayer d'expliquer la nature et la persistance de cette forme de socialité. Vasco utilise le concept de Marx de « communauté naturelle », selon sa propre exposition :

Etant donné le faible niveau de développement de ces sociétés, considérant le progrès limité de leurs forces productives, ses membres ne peuvent vivre qu'en tant que partie d'une communauté qui constitue l'*unité* basique et primaire. Il s'agit de la, ainsi nommé par Marx, communauté naturelle ; elle n'est capable de transformer son milieu et en dériver les moyens de subsistance pour ses membres que collectivement. Ils ne sont pas encore différenciés en tant qu'individus dans son sein, ils se dissolvent dans la communauté comme la matière qui la forme. Celle-ci est, en conséquence, la prémisses pour la reproduction de ses membres.¹⁸

Vasco continue en exposant une « Histoire de l'humanité » qui commence avec les tribus nomades qui chassent et se déplacent selon la disponibilité des moyens

¹⁷ Cette affirmation doit être comprise ici comme une hypothèse, il faudra réaliser des recherches plus approfondies sur les mouvements paysans pour la confirmer, nier ou nuancer.

¹⁸ Vasco Uribe : « El pensamiento telúrico... », *op. cit.*, pp. 285–286.

suffisants dans le milieu naturel pour passer, après, aux formes « primitives » d'agriculture. Pourtant, dans cette étape encore initiale de l'Histoire, la technologie disponible pour travailler la terre, seul moyen de production utilisable, n'est pas satisfaisante pour assurer la reproduction matérielle de chaque individu, raison pour laquelle la forme de vie sociale qui convient à ce mode de production est une vie communautaire.

Vasco, en citant Marx, affirme ensuite que le travail, quant à lui, permet aux êtres humains de « s'approprier de la nature » et en faire sa « deuxième nature »¹⁹. Néanmoins, au sein de ces types de communautés, la nature apparaît non pas comme le résultat du travail humain mais comme sa prémisses et sa condition de possibilité. L'argument ici est : pour la conscience de la communauté « primitive » la nature se présente non pas comme le résultat de l'appropriation du monde par le travail mais comme une donnée naturelle qui permet le travail et la reproduction de la vie. C'est cette forme de conscience que Vasco Uribe appelle « pensée tellurique », point de distinction fondamental entre communautés indigènes et paysannes.

[...] La pensée tellurique de l'indien [*sic*], même s'il s'agit d'une forme de conscience fétichisée, aliénée, de la relation avec la terre, peut jouer un rôle d'importance dans la lutte des communautés pour elle. [La pensée tellurique] fonde idéologiquement la lutte pour la terre, elle la radicalise et la mène à confronter la propriété terrienne non seulement comme une question de distribution inégale de la terre, mais plutôt et primordialement, comme une forme de propriété qui se base sur la dépossession des terres de la communauté ; il ne s'agit pas d'une lutte pour la terre, moyen de production qui permet la subsistance économique de la communauté, mais d'un combat à mort pour la subsistance de la communauté, pour leurs existence *en tant qu'indiens*.²⁰

Le concept de pensée tellurique est un bon exemple de comment nos analyses peuvent partir d'un constat correct –le rapport paysan avec la terre est différent du lien qui unie les peuples originaires avec leurs territoires– tout en le conceptualisant de manière erronée. Vasco Uribe lui-même finira par nuancer ses propres propos, mais le travail que nous venons d'exposer est un bon exemple de notre tendance à appliquer des schémas conceptuels inadéquats à la réalité sociale que nous essayons de comprendre.

¹⁹ Vasco Uribe citant Marx : « El pensamiento telúrico... », *op. cit.*, pp. 289–290.

²⁰ Vasco Uribe : « El pensamiento telúrico... », *op. cit.*, pp. 289–290.

Nous sommes convaincus qu'une autre lecture de Marx, et parfois contre Marx, est possible, voire nécessaire. Une critique depuis l'œuvre de Marx de cette caractérisation de la pensée tellurique est certainement possible, mais notre insatisfaction est encore plus large et plus profonde.²¹ Les phénomènes socio-historiques ne peuvent pas être interrogés depuis une position qui se prétend neutre parce que les constructions que nous interrogeons nous traversent nous aussi et modèlent notre position et notre perspective des faits.

La condition de possibilité de toute connaissance du social est déterminée par la position que l'on adopte par rapport à la société que l'on recherche. Marx nous montre que ce n'est qu'en adoptant le point de vue du prolétariat qu'il est possible de déployer de manière adéquate la loi de la valeur. Ce qui se présente à la conscience bourgeoise comme profit révèle sa vraie nature depuis la perspective prolétaire du même phénomène, le profit se transforme ainsi en plus-value, en plus-travail, en exploitation. Nous reconnaissons un geste similaire dans le concept d'horizons de visibilité de Zavaleta, selon lequel la cognoscibilité du phénomène social est déterminé par le type de configuration historico-sociale dans laquelle il se présente.²² Les concepts que nous utilisons pour interroger le contexte social sont façonnés par notre position dans ce contexte, elle modèle et informe les possibilités de la connaissance. Pour Zavaleta, il est important d'assurer le privilège épistémique de chaque groupe par rapport à sa propre position (ce qui ne signifie pas que la position propre soit complètement transparente). Nous voulons signaler qu'il est erroné de supposer que tout phénomène social, historique et politique est parfaitement transparent pour tout sujet de connaissance et que nous devons être conscients de notre positionnement dans la trame historique qui constitue nos sociétés pour comprendre les possibilités et les limites, de notre perspective. Ce qu'il est important de rappeler ici est que c'est en renonçant à comprendre notre position comme la position privilégiée pour la connaissance, en renonçant à la supposée toute-puissance de notre regard, qu'une connaissance plus adéquate devient possible parce que cette renonciation rend possible un autre type de connaissance, cette fois-ci fondée sur le paradigme du dialogue plutôt que celui du chercheur objectif.

²¹ Une lecture anthropologique d'inspiration marxiste beaucoup plus intéressante à propos de communautés dites primitives peut être trouvée dans le livre de Sahlins *Âge de pierre, âge d'abondance*. Sahlins, Marshall : *Âge de pierre, âge d'abondance. L'économie des sociétés primitives*, Tina Jolas (trad.), Gallimard, Paris 2017.

²² Tapia, Luis et Vega, Oscar : « Presentación de Zavaleta Mercado », in *Horizontes de visibilidad*, Editions Sylone et Traficante de sueños, Bracelona/Madrid 2020, p. 25.

Notre tâche n'est pas de dévoiler la vérité des phénomènes grâce à nos outils conceptuels, mais plutôt de participer à ce mouvement à travers lequel les sujets politiques réfléchissent à propos d'eux-mêmes. Notre intérêt est donc de contribuer à un exercice de conceptualisation qui a déjà commencé et qui doit continuer après. Cette collaboration n'est pas innocente, nous cherchons aussi de nouvelles manières pour nommer nos propres luttes et, possiblement, établir des alliances politiques avec les autres sujets en lutte. Cet exercice requiert d'une réflexion épistémologique à propos de la commensurabilité et traductibilité des expériences de lutte et des concepts qui y surgissent. En concret, nous devons comprendre que le concept de territoire tel que développé et vécue par la communauté Misak est issu et compose une épistémologie à part entière, épistémologie que nous ignorons et qui ne correspond pas forcément à la nôtre.

Force est de reconnaître qu'il est erroné d'assumer que « l'Histoire de l'Homme » existe et constitue une catégorie d'analyse valable, qu'il n'y a pas de sociétés primitives puisqu'elles nous sont contemporaines et que le développement technique appliqué à l'exploitation de la nature n'est pas un indicateur de progrès social. Ce n'est qu'en acceptant que ces idées sont plus indicatives de notre propre conditionnement idéologique que de la nature du monde, qu'un vrai dialogue devient possible.

Pour comprendre la densité historique et conceptuelle de la notion de territoire, que nous avons identifiée comme centrale pour la compréhension du mouvement politique Misak, il est nécessaire de faire notre part dans la construction de ce dialogue. Dans la suite, nous essaierons d'interroger les concepts développés par la propre communauté Misak, notamment le concept de *Droit majeur* pour essayer de comprendre les lignes générales du concept de territoire. Nous avertissons que cet exercice ne peut être qu'incomplet parce que nous ne pouvons pas supplanter le point de vue de la communauté Misak. Il est impossible de prétendre à une connaissance adéquate de leur pensée sans parler leur langue, sans suivre leurs coutumes, sans habiter le territoire. L'exposition que nous allons présenter doit être comprise comme une tentative nécessairement limitée pour comprendre les lignes générales de la pensée Misak. Si cet exercice est possible, c'est grâce aux efforts des différents intégrantes de la communauté pour traduire leur pensée en espagnol pour la communiquer avec nous. Exercice que nous reproduisons en traduisant ces textes de l'espagnol vers le français. Dans ce cas particulier, la traduction n'est pas seulement un exercice de transposition du sens d'un système de communicabilité vers une autre, mais d'une épistémologie vers une autre. De la même manière que tout n'est pas traduisible et que la traduction d'une langue à une autre peut finir par trouver une limite, la traduction d'une épistémologie à une autre trouvera aussi ses limites,

des concepts dont l'usage relève d'un contexte spécifique qui n'est pas complètement saisissable depuis un autre contexte. Pourtant, la traduction continue à être possible. Le sens d'un concept reste communicable quoique partiellement.

4. Le Droit Majeur et la compréhension du territoire

Nous pouvons interpréter l'histoire du mouvement Misak entre 1960 et 1980 comme un processus de radicalisation de leur identité politique. Un mouvement accidenté qui avance vers la constitution d'une identité propre et qui, dans son parcours, se construit en essayant différentes formes d'organisation politique et de compréhension de la propre lutte politique pour éventuellement les refuser. Le Premier manifeste guambiano²³ de 1980 est dans un certain sens la culmination de ce processus : le moment où les Misak annoncent l'indépendance politique de leur mouvement mais aussi de leur pensée. Le premier point du manifeste affirme :

Nous, les Guambianos, nous existons dans ces terres d'Amérique et pour cela nous avons des droits. Nos droits sont nés d'ici-même, de la terre et de la communauté, ils précèdent la découverte de Cristobal Colón, ils viennent de l'époque des caciques et gouvernements nommés par les communautés. Parce qu'avant l'arrivée de Colon, les gens existaient déjà dans cette Amérique, parce que nos ancêtres ont travaillé, il existait déjà un droit et ceci était déjà un pays.²⁴

L'ancestralité Misak est la base de leur pensée juridico-politique. Si l'autorité et le pouvoir politique se constituent sur le fait d'habiter un espace, si la terre est le corrélat de la loi, l'antériorité du peuple Misak leur confère une autorité qui précède la conquête, la colonie et la république. Il s'opère dans ce geste une stratégie que nous appelons de *contre-appropriation* : les Misak comprennent la pensée juridico-politique occidentale et la font opérer contre les intérêts occidentaux. Le fait est

²³ Le terme guambiano, est le nom que les Espagnols ont assigné au peuple Misak et avec lequel ils ont été connus jusque dans les années 80. Le nom d'un de ses principaux centres politiques étant Guambía, ils ont reçu le nom de guambiano.as en espagnol. Pendant les années 80 et comme résultat de leur processus de récupération de la langue propre, la communauté a choisi d'utiliser le nom Misak (ou Misak-Misak) pour se nommer dans leur propre langue en refusant le nom donné par les Espagnols. Pourtant, dans les documents précédents à cette décision, comme le premier manifeste, l'on trouve encore le nom en espagnol.

²⁴ Communauté Misak, *Manifiesto guambiano*, Cabildo Indígena de Guambía 1980, p. 292. La traduction est la mienne.

qu'au moment de l'arrivée de Colon au continent américain les peuples existaient déjà, il y avait déjà des sociétés, des formes d'organisation de travail, d'administration, de justice, d'autorité politique. Il y avait donc déjà un « pays » et un « gouvernement ». L'idée ici est de s'approprier la terminologie juridique et politique européenne pour exprimer son opposition dans leurs propres termes. Le résultat de cette appropriation terminologique se montre évident entre le quatrième et le sixième point du manifeste :

4. Les lois des libérateurs sont pour nous un droit mineur, qui ne sera jamais équivalent à celui des indigènes qui existaient avant, notre Droit Majeur, ce Droit qu'ils ont ignoré, d'abord pour pouvoir nous humilier et nous exploiter. Et maintenant pour finir avec nous dans notre existence comme Guambianos, parce qu'ils ne veulent plus d'indigènes en Colombie.

5. Les envahisseurs d'hier comme ceux d'aujourd'hui, ils nous disent tous que nous devons arrêter d'être indigènes pour pouvoir entrer dans la civilisation, pour pouvoir progresser.

6. Mais ils ne disent jamais comment était notre terre quand elle était libre, comment était notre vie lorsque nous travaillions pour nous-mêmes. Avec terre en commun et gouvernement propre. Ils ne nous disent pas que nous l'avons tout complet, territoire, croyance, gouvernement, justice, production, tout à nous. Ils ne reconnaissent pas que nos ancêtres avaient d'amis et qu'ils faisaient du commerce jusqu'au royaume des Chibchas.²⁵ Ils ne reconnaissent pas qu'ils ont exterminé notre organisation propre pour pouvoir prendre possession de nos terres et nous voler notre travail, en nous laissant juste le nécessaire pour échapper à la famine, et rien d'autre.²⁶

Le système juridico-politique républicain, comme l'administration coloniale avant lui, représente un droit mineur ou secondaire par rapport à ce Droit Majeur qui gouvernait la vie Misak avant la colonisation. Il est une imposition de l'extérieur, une sorte de superposition qui s'est établi sur le Droit Majeur qui existait en amont et qui prétend le remplacer. L'objectif de ce droit secondaire est la dépossession des territoires appartenant aux peuples originaires par Droit Majeur, l'exploitation de ces peuples et, en dernière analyse, sa disparition en tant que peuple. Il est intéressant de signaler que l'idée du Droit Majeur n'implique pas nécessairement la

²⁵ Chibcha est une famille linguistique parlée par différentes communautés indigènes qui habitaient l'Amérique centrale et du sud (entre l'actuel Costa Rica et Guayaquil, à la frontière entre l'Équateur et le Pérou). Il y a souvent une confusion entre la famille linguistique chibcha et le peuple Muisca qui habitaient les zones de l'actuel Bogotá (capitale de la Colombie) et qui parlait cette langue. Les Misak font référence probablement au peuple Muisca.

²⁶ *Ibid.*

négarion du droit mineur, les Misak lui reconnaissent une certaine autorité à gouverner sur la société blanche-métisse mais l'affirmation du Droit Majeur signale les limites de son applicabilité et de ses prétentions.

Dans son côté critique, le Droit Majeur vise la prétention de totalité de l'État et dénonce l'assimilation homogénéisante de la nation, tout en reformulant les termes des rapports État-communauté et communauté-mouvements sociaux. Dans sa positivité, le Droit Majeur est un appel à la récupération des modes d'organisation sociale qui existaient avant la colonisation. *Récupérer la terre pour tout récupérer* devient ainsi l'élément central du mouvement guidé par le Droit Majeur. Le Droit Majeur est aussi un système normatif de la vie sociale à l'intérieur de la communauté, il établit la manière adéquate de travailler la terre, d'effectuer les obsèques et célébrer les mariages. Toutes ces activités doivent être réalisées en accord et respect de l'ordre naturel. Les cycles de la récolte et l'alternance des cultures, par exemple, doit s'accorder aux mouvements de la lune pour assurer que le travail agricole sera abondant et qu'il ne nuira pas la terre. Le Droit Majeur régle la vie de la communauté pour assurer l'harmonie naturelle et communautaire.

C'est précisément l'application de ce Droit Majeur qui va assurer l'existence du territoire tel que nous l'avons caractérisé précédemment. Il est là pour assurer que la vie communautaire continue à se faire en accord avec les cycles naturels de l'espace de vie, tout en assurant la persistance de ce lien existant entre la communauté politique Misak et le territoire. Défendre le Droit Majeur est donc défendre le territoire. De la même manière, le droit mineur républicain impliquerait une autre manière de conceptualiser l'espace mais aussi de l'habiter. Il y a donc une distance entre les deux. Pourtant, les pratiques politiques Misak mêmes montrent que cette distance n'est pas indépassable. Il est légitime pour les Misak d'utiliser le droit mineur et même de participer des institutions républicaines mais non pas de permettre qu'elles viennent substituer les institutions et pratiques communautaires. Ce double paradigme représente une tension interne pour le mouvement Misak qu'il faudrait mieux caractériser dans une étude postérieure.

Nous pensons que cette brève caractérisation du Droit Majeur nous permet d'illustrer ce que le concept de territoire permet de nommer : il s'agit de la profonde intrication de la vie sociale et les cycles naturels de l'espace habité. Le matériau caractéristique de la terre devient ainsi déterminant de la vie sociale et politique de la communauté et, de la même manière, la communauté conçoit ses actions comme ayant pour but le maintien de ce rapport équilibré avec la terre. Pour le dire plus concrètement, le concept de territoire, tel que nous l'utilisons ici, permet de nommer la continuité entre la vie communautaire et la vie de la terre. Ce concept représente donc un défi pour la distinction tranchante entre homme et

nature qui informe la pensée politique occidentale. Les luttes politiques du peuple Misak sont des luttes pour la défense et la récupération du territoire et non pas pour la propriété de la terre.

L'histoire politique d'un mouvement est aussi l'histoire des choix qu'ils ont pris, de la position qu'ils ont adopté par rapport à la société dans laquelle ils habitent. Pour la même raison, c'est aussi l'histoire de la manière dont ce mouvement a compris de manière pratique le contexte qui est le sien et sa place dans ce contexte. Ces connaissances révèlent des dimensions de nos sociétés que, peut-être, ne sont pas immédiatement accessibles depuis notre propre position mais qui, pourtant, informent et façonnent la réalité sociale dans laquelle nous vivons. La distinction entre terre et territoire n'est pas immédiatement visible depuis notre position mais depuis les perspectives des luttes indigènes en Amérique Latine, elle semble centrale. Il est dorénavant à nous de voir comment transformer cette distinction conceptuelle en des pratiques politiques plus précises et efficaces.

Alejandro Martínez Cortés. Philosophe de l'Université Nationale de la Colombie, titulaire d'un master en philosophie de l'Université de Toulouse et l'Université Catholique de Louvain, actuellement doctorant en philosophie à la UT2J de Toulouse, France. Je m'intéresse à la philosophie politique, le marxisme, le féminisme décolonial et les mouvements sociaux de l'Amérique Latine.

E-mail : almartinezco94@gmail.com

DIE RAHMENSTRUKTUR ALS SCHNITT DURCH DAS HORIZONTFELD: PHÄNOMENOLOGISCHE UND POLITISCHE ÜBERLEGUNGEN

JULIAN LÜNSER

Abstract

The Frame Structure as a Cut through the Horizontal Field: Phenomenological and Political Reflections

Picture frames are not just things of everyday use, but have also drawn the philosophical interest of a tradition reaching from Kant to Butler. It is argued here that the philosophical fruitfulness of the concept of *frame* can be better understood by phenomenologically analyzing the perceptual situation implied in picture frames. In such an analysis, drawing on the framework developed by Edmund Husserl, it can be shown that picture frames cut through the infinite horizontal references that constitute the world as universal field, hence separating an inner unity from the surrounding world. As they center the subject's interest on that which is framed, they themselves aim at disappearing in the background. On this phenomenological foundation, the function of the frame for the work and its inner unity is discussed, taking into account the contributions of Kant, Simmel, Derrida, Butler and Panourgia. Finally, the resulting frame structure is extrapolated and applied to three further examples, namely the map, the footnote and the nation. These examples will not only help to question and sharpen the characteristics of the frame structure, but they will also show the political relevance that it may feature.

Keywords: horizon; parergon; affection; background; Husserl; Derrida

<https://doi.org/10.14712/24646504.2025.19>

Einleitung¹

Der Rahmen² ist vergleichsweise häufig Thema philosophischer Untersuchungen geworden. So widmet sich Jacques Derrida zum Beispiel, im Kapitel *Parergon* seines Werkes *La Vérité en Peinture* von 1978³, ausgiebig der Figur des Rahmens. Er versteht den Rahmen, *cadre*, dabei, in Anlehnung an Kant, als *Parergon*, und betont dessen zentrale Position, die dem „interne[n] strukturelle[n] Band“ geschuldet ist, das „sie [die Parerga] mit dem Mangel im Innern des *Ergon* zusammenschweißt“.⁴ Wie ist das zu verstehen? Inwiefern ist der Rahmen funktional mit dem Werk, beziehungsweise mit seinem „Mangel“ verbunden? Welche Relevanz hat der Rahmen, nicht nur in der Analyse der Betrachtung eines Bildes, sondern auch darüber hinaus?

Der Begriff des Rahmens als philosophischer Begriff soll in diesem Artikel entwickelt und diskutiert werden. Dazu werden zwei verschiedene Strategien verwendet: Einerseits soll die philosophische Tradition rund um den Rahmen vorgestellt und kommentiert werden, deren Dreh- und Angelpunkt Derridas Analysen im Kapitel *Parergon* sind. Derrida selbst stellt in diesem Kapitel vor allem seine Lektüre von Kants *Kritik der Urteilskraft* von 1790 vor, in der Kant im §14 fast im Vorübergehen drei Beispiele für „Zieraten (Parerga)“ aufführt, nämlich die Einfassungen der Gemälde, die Gewänder an Statuen und die Säulengänge um Prachtgebäude.⁵ Während Derrida alle drei Kant'schen Beispiele diskutiert, fokussiert er sich besonders auf die Einfassungen der Gemälde, und spielt mit den verschiedenen Bedeutungen von *Parergon* und *cadre*. Derrida kommentiert außerdem, in geringerem Umfang, Kants Schrift *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen*

¹ Ich möchte zwei anonymen Experten für die hilfreichen Anmerkungen zu diesem Artikel danken. Mein Dank gilt außerdem dem Master ErasmusMundus „Europhilosophie“-Studium, dessen Stipendium ich während der Arbeit an diesem Artikel erhalten habe.

² Die Inspiration für diesen Artikel geht auf eine Vorlesung Professor Hans-Rainer Sepps aus dem Sommersemester 2021/2022 an der Fakultät für Geisteswissenschaften (FHS) der Karls-Universität Prag zurück. In dieser Vorlesung analysierte er den Rahmen als Moment der Wand im Kontext der von ihm entwickelten Oikologie.

³ Derrida, Jacques: *La Vérité en Peinture*, Flammarion, Paris 1978. Die deutsche Übersetzung des Buches wurde 1992 unter dem Titel *Die Wahrheit in der Malerei* herausgegeben: Derrida: *Die Wahrheit in der Malerei*, Wetzlar, Michael (Übers.), Passagen Verlag, Wien 1992. Für die Zitate wird die Übersetzung verwendet, die Seitenzahl der entsprechenden Stelle im französischen Original wird dahinter mit p. XX angegeben.

⁴ Derrida: *Die Wahrheit...*, op. cit., S. 80/p. 69.

⁵ Kant, Immanuel: *Kritik der Urteilskraft*, Vorländer, Karl (Hrsg.), Felix Meinen Verlag, Leipzig 1922, S. 65. *Parergon* lautet im griechischen Original *πάρεργον* und bedeutet so viel wie „Beiwerk“, „Nachgeordnetes“, „Anhang“ oder „Zusatz“: c.f. Liddell, Henry George; Scott, Robert: „πάρεργον“, in *An Intermediate Greek-English Lexicon*, Clarendon, Oxford 1889.

Vernunft von 1794, in der der Ausdruck *Parergon* verwendet wird, um die Struktur des Textes zu erläutern. Derridas Ausführungen werden wiederum von Judith Butler und Neni Panourgia rezipiert: Während die Anthropologin Neni Panourgia in ihrem Werk *Dangerous Citizens* aus dem Jahr 2009 von Fußnoten als *Parerga* im Sinne Derridas spricht, entwickelt Butler den Begriff des *frame* in ihrem Buch *Frames of War: When is Life Grievable?* von 2009, insbesondere am Beispiel von Kriegsphotografien, und mit explizitem Bezug auf Derrida.⁶ Unabhängig von dieser Tradition hat außerdem auch schon Georg Simmel den Rahmen zum Thema einer philosophischen Untersuchung gemacht; aufgrund der Pertinenz seiner Beobachtungen soll auch sein Text, *Der Bildrahmen – Ein ästhetischer Versuch* von 1902 hier Beachtung finden.

Diese langanhaltende und vielfältige Thematisierung des Begriffs des Rahmens weckt das Interesse, zumal Simmel, Derrida und Butler den jeweiligen Ausdruck, *Rahmen*, *cadre*/*Parergon* oder *frame* zweideutig verwenden: Einerseits scheint es um den Rahmen als Ding zu gehen, den man am Bild, beziehungsweise um das Bild ausmachen kann. Andererseits verwenden die drei Autoren die Ausdrücke auch metaphorisch, in Kontexten, die weit über Bilder, Fotos und Gemälde hinausgehen. Worin besteht also die besondere philosophische Fruchtbarkeit, die der Rahmen als Figur erlaubt?

Die These, die hier vertreten werden soll, ist, dass es uns eine phänomenologische Analyse des Bilderrahmens ermöglicht, die spezifischen Charakteristika des Rahmens präzise herauszuarbeiten und darzustellen. Für diese zweite Strategie der Annäherung an den Rahmen sollen Edmund Husserls Analysen der Wahrnehmung, und insbesondere des Horizontes mobilisiert werden. Die typische Struktur des Rahmens, die als Rahmenstruktur paradigmatisch am Bilderrahmen aufgewiesen werden kann, sich aber auch auf weitere Kontexte übertragen lässt, wird dabei als Schnitt durch das endlose Horizontfeld der Welt verstanden. Die Rahmenstruktur versucht so, das Werk geradezu aus der Welt zu schneiden, und in seiner inneren Einheit zu definieren.

Diese phänomenologische Explikation und Interpretation der Rahmenstruktur im Anschluss an Husserl, die im ersten Kapitel dargelegt wird, soll dann im weiteren Verlauf der Arbeit in Dialog mit der oben beschriebenen Tradition der philosophischen Analyse des Rahmens gesetzt werden. Dabei geht es nicht nur darum, Simmels, Derridas und Butlers Thesen von einer phänomenologischen Perspektive aus zu verstehen – vielmehr liegt der Schwerpunkt darauf, den Begriff der Rahmenstruktur in der Diskussion mit *Rahmen*, *cadre*, *Parergon* und *frame*

⁶ Butler, Judith: *Frames of War: When is Life Grievable?*, Verso, New York 2009, S. 8.

weiter zu verfeinern, insbesondere im Durchlauf der verschiedenen Beispiele, die die Autoren vorschlagen. Außerdem kann am Abschluss der Arbeit eine Extrapolation des gewonnenen Begriffs der Rahmenstruktur auf die Probleme der Landkarte, der Fußnote und der Nation angerissen werden, als Beispiel für die weitere politische Relevanz des Rahmens. Das heißt, die Analyse des Rahmens zeigt somit auch auf, inwiefern Wahrnehmung und das Politische immer schon miteinander verbunden sind und interagieren.⁷

1. Phänomenologische Analyse des Bilderrahmens

Stehe ich in einem traditionellen Kunstmuseum vor einem Bild, zum Beispiel dem *Wanderer über dem Nebelmeer*, dann ist mein Interesse in der Regel auf das gerichtet, was das Bild abbildet. Das heißt, ich erfasse den Gesamteindruck des Bildes, eine Person, von hinten gesehen, vor einer unklaren Landschaft aus Wolken und Felsen stehend, gleichsam über diese Landschaft hinausragend. Viele Dinge können nun mein genaueres Interesse erwecken: Der Stock, den die Person in der Hand hält, der markante Felsen im rechten Hintergrund oder jene Wolken, die noch über dem Wanderer am Himmel schweben. Ich kann mich auch nach dem Titel des Werkes, nach dem Namen des Malers und dem Jahr der Herstellung erkunden, ob an einer angebrachten Infotafel, oder bei einer Begleiterin. Ganz im Gegenteil wäre es ungewöhnlich, wenn ich mich statt für das Bild für den Rahmen interessieren würde, wenn ich die Farbe, die Form, die Bearbeitung des Rahmens untersuchen oder kommentieren würde. Gleichzeitig wäre es aber auch untypisch – zumindest in traditionellen Kunstaustellungen – wenn das Gemälde rahmenlos geblieben wäre.

Das heißt, der Rahmen ist zwar selbst nicht Gegenstand des Interesses des Museumsbesuchers, gleichzeitig darf er aber auch nicht fehlen. Bevor wir zur Funktion kommen, die der Rahmen in diesem Kontext ausführt, soll hier zuerst seine Erscheinungsweise beschrieben werden. Dabei können wir bereits festhalten, dass der Rahmen vor allem *nicht* erscheinen soll, zumindest nicht direkt. Vielmehr markiert er die Grenze zwischen dem Bild in seiner Gänze und allem anderen. Man stelle sich ein Bild vor, das über den Rahmen (bzw. unter ihm) hinausreicht: Ohne Frage wäre die Rolle des Rahmens hier keine traditionelle.

⁷ C.f. *ibid.*, S. 25.

Um die Wahrnehmung eines traditionell gerahmten Bildes besser zu verstehen, kann zunächst Husserls Beschreibung der Wahrnehmung eines Gegenstandes allgemein betrachtet werden. Er schreibt in *Erfahrung und Urteil*:

Das Affizierende zieht zunächst in ungeschiedener Einheit den Blick des Ich auf sich. Aber diese Einheit geht sogleich in ihre konstituierenden Momente auseinander; sie beginnen sich abzuheben; während das eine im Blickpunkt ist, sind die anderen als zum Gegenstand gehörig in die intentionale Einheit desselben thematisch hineinbezogen, und üben als das ihre Reize aus. Ebenso sind mit allem wirklich Gegebenen Horizonte geweckt.⁸

Was uns nun hier interessiert, sind die geweckten Horizonte. Sie gehören nur zum Teil zu unthematischen Momenten des Gegenstandes selbst, denn das Wahrnehmungsfeld umfasst ja in der Regel auch einen Hintergrund.⁹ Allerdings ist die affektive Kraft der verschiedenen Horizonte nicht gleichmäßig verteilt.¹⁰ So ist es möglich, dass die unthematischen Momente, die zum explizit wahrgenommenen Gegenstand gehören, die Aufmerksamkeit stärker affizieren als der Hintergrund. Das ist zum Beispiel der Fall, wenn wir an genau diesem Gegenstand interessiert sind.¹¹ Insofern gibt es, sobald überhaupt ein Gegenstand vorkonstituiert ist, auch eine passiv vorgegebene Unterscheidung zwischen dem ganzen Gegenstand, mit seinen explizit erscheinenden und seinen implizit antizipierten Momenten, und dem Hintergrund.¹²

Parallel kann eine ähnliche Unterscheidung auch im Hinblick auf die Wahrnehmung des Gemäldes postuliert werden. Typischerweise lässt sich unsere vorbewusste, horizonthafte Antizipation des jetzt nicht Thematischen grob in zwei Teile scheiden: Einerseits, jene Einzelheiten des Bildes selbst, die in diesem Moment

⁸ Husserl, Edmund: *Erfahrung und Urteil: Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, Landgrebe, Ludwig (Hrsg.), Claassen und Goverts, Hamburg 1948, S. 87.

⁹ Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Biemel, Walter (Hrsg.), Martinus Nijhoff, Husserliana 3, Den Haag 1950, S. 71.

¹⁰ Husserl spricht in diesem Sinne von einem „affektiven Relief“: Husserl: *Analysen zur passiven Synthesis: Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918–1926*, Fleischer, Margot (Hrsg.), Martinus Nijhoff, Husserliana 11, Den Haag 1966, S. 168.

¹¹ Vgl. Husserl: *Erfahrung und Urteil*, op. cit., S. 91–92.

¹² Dieser Unterscheidung entspricht Husserls konzeptuelle Gegenüberstellung von Innen- und Außenhorizont, wobei der Außenhorizont außerdem noch den über den Hintergrund hinausgehenden Leerhorizont umfasst (Vgl. Husserl: *Erste Philosophie (1923–1924)*. Zweiter Teil: *Theorie der phänomenologischen Reduktion*, Boehm, Rudolf (Hrsg.), Kluwer Academic Publishers, Husserliana 8, Dordrecht 1996, S. 147).

nicht im Fokus unserer Aufmerksamkeit liegen, andererseits der Rahmen und dahinter die Außenwelt allgemein. Der Rahmen erscheint also im Normalfall nur horizonthaft, und zwar als Teil derjenigen Horizonte, die das Interesse nur wenig wecken.

Wie kommt es zu dieser Differenz der Affektion zwischen Horizonten, die auf andere Momente des Bildes verweisen, und Horizonten, die auf Rahmen und Außenwelt verweisen? Zunächst kann hier festgestellt werden, dass sich der Rahmen, insofern er das Bild lückenlos von der Außenwelt abtrennt, als Zwischenraum zwischen Bild und Außenwelt schiebt. Jede Wendung des Blickes des Betrachters müsste also erst den Rahmen überwinden, bevor ein visueller Reiz der Außenwelt erfasst werden könnte. Der Rahmen ist so in der Lage, die Stärke einer horizonthaften Affektion aus der Außenwelt zumindest abzuschwächen.

Inwiefern kann nun aber erklärt werden, dass der Rahmen selbst das Ich nur kaum affiziert? Hier müssen die zwei Seiten der Affektion in Betracht gezogen werden. Einerseits ist die Beschaffenheit des Rahmens selbst so, dass sie kaum Anhalt für eine reizende Wirkung bietet. Nach Husserl wäre das zum Beispiel der Fall, wenn es keine heterogenen Gebilde gibt, die sich deutlich von einem homogenen Hintergrund abheben und wenn die Intensität, etwa der Farbe, gering ist.¹³ Andererseits hat der Rahmen dann eine geringe affektive Kraft, wenn das Ich sich nicht für den Rahmen interessiert. Im typischen Fall des Betrachters eines Bildes hieße das, dass das Ich nur darauf tendiert, Reizen zu folgen, die zum eigentlichen Bildinhalt dazugehören, die in direkter Beziehung zu ihm stehen. Würde das Ich dann doch einmal der horizonthaften Antizipation des Rahmens folgen und sich dem Rahmen selbst zuwenden, dann käme es zu einer Enttäuschung: Zwar würde jene Ebene der Erwartungsintention erfüllt werden, die die ungefähren Sinnesinhalte, etwa die Farbe, die Größe und die Form antizipierte.¹⁴ Auf einer höheren Ebene käme es aber zu einer Enttäuschung, weil das Ich an einer Fortsetzung des Bildinhaltes interessiert war, der nun explizit aufgefasste Rahmen aber nicht als Teil dieses Bildinhaltes aufgefasst wird. Die Folge wäre im Normalfall, dass sich der Blick wieder zurückwendet, nämlich auf das, was vor dem Rahmen, innerhalb des Rahmens liegt. Der Rahmen wird also zu einem Widerstand, der das Interesse zurück auf das Bild selbst leitet.

Genau diese Enttäuschung, dieser Widerstand kann dabei selbst habitualisiert werden¹⁵, und somit die wahrnehmungsmäßige Antizipation des Rahmens als reizlos ergänzen. Der Rahmen wird also nicht nur passiv als schwach affizierend

¹³ Husserl: *Erfahrung und Urteil*, op. cit., S. 79–80.

¹⁴ Vgl. Husserl: *Erfahrung und Urteil*, op. cit., S. 93–95.

¹⁵ Vgl. Husserl: *Erfahrung und Urteil*, op. cit., S. 137.

vorkonstituiert; er wird außerdem, aufgrund von sedimentierten Erfahrungen, als inhaltlich irrelevant antizipiert, das heißt als etwas, das das Wahrnehmungsinteresse enttäuschen wird. Daraus resultiert eine horizontale Antizipation des Rahmens als Lücke, als eine Art Leere zwischen Bild und Außenwelt. Deshalb wäre es eine Überraschung, wenn ein klassisches Gemälde in einem Museum ohne Rahmen ausgestellt wäre. Diese Antizipation des Rahmens als Lücke ist umso wirkungsvoller als dass der Rahmen auch kulturell, auf einer intersubjektiven Ebene, als notwendig, aber für den Bildinhalt irrelevant verstanden wird.

Gleichzeitig ist es gerade diese doppelte horizontale Vorzeichnung der Reizlosigkeit, die dazu führt, dass der Rahmen meist implizit bleibt, dass das Ich seinen Blick also nicht gezielt auf ihn richtet. Nach dem Museumsbesuch kann man sich dann in der Regel an einige Bilder erinnern, aber nur selten an irgendeinen Rahmen. In gewisser Weise verdeckt der Rahmen sich also selbst, er soll unsichtbar bleiben, als bloßer Horizont, als Hintergrund, von dem sich das Bild abheben kann.¹⁶ Würde der Rahmen dagegen den Blick affizieren und sich sozusagen in den Vordergrund stellen, dann würde er seine Rahmenfunktion nicht gut ausführen: Es würde sich also um einen *schlechten* Rahmen handeln. Diese Möglichkeit soll später genauer untersucht werden. Hier reicht es, damit die Unterscheidung zwischen dem Bilderrahmen als wirkliches Ding und der Rahmenstruktur im abstrakten Sinne aufzuzeigen: Ein Bilderrahmen ist ein Gegenstand aus irgendeinem Material, den man genauso gut mit, wie ohne ein Bild identifizieren kann. Die Rahmenstruktur, die hier entwickelt werden soll, ist dagegen eine bestimmte Art der Beziehung des Rahmenden, das sich selbst verdecken soll, um dem Eingerahmten das ausschließliche Interesse des Subjektes zukommen zu lassen. Eine Konsequenz dieser Charakterisierung ist, dass die Rahmenstruktur letztendlich immer vom konkreten Interesse des Subjektes abhängig bleibt: Kommt man zum Beispiel in ein Geschäft, um einen Rahmen zu kaufen, dann wird man sich in der Regel für den Rahmen selbst interessieren; insofern kann der Rahmen seine ihm eigene Rahmenfunktion gerade nicht ausführen.

Die Wirkung, die diese Rahmenstruktur erzielt, ist besonders interessant, weil sie als eine Art Schnitt durch die Welt verstanden werden kann: Durch jene Welt, die doch normalerweise als endlos vorgezeichnet ist, als etwas, das ins Unbegrenzte reicht. Diese Unbegrenztheit ist durch die Horizonte vermittelt, da jede Erfahrung horizontal auf eine unbestimmte Umgebung verweist, die selbst durch eine Erfahrung aktualisiert werden könnte, welche dann wiederum eine neuerliche

¹⁶ Vgl. dazu Derrida: *Die Wahrheit...*, op. cit., S. 82/p. 71–73, der schreibt: „[...] das *Parergon* ist eine Form, deren traditionelle Bestimmung es ist, sich nicht abzuheben, sondern zu verschwinden, zu versinken, zu verblenden, in dem Augenblick zu zerfließen, wo es seine größte Energie entfaltet.“

Umgebung implizieren würde.¹⁷ Die Horizonte sind also iterativ ineinander verwickelt¹⁸ und führen so in ein *Immer-Weiter*; so konstituieren sie die Welt als ein offen-endloses „Universalfeld“.¹⁹ Genau dieses kontinuierliche Feld der Welt wird nun vom Rahmen unterbrochen. Die Funktion des Rahmens besteht genau darin, die immer weiter in die Welt hineinführende Tendenz aufzuhalten und so ein Feld zu schaffen, das in sich geschlossen ist. So wird das Bild zu einer *Welt für sich*, zur Bildwelt. Das wird auch von Husserl selbst erkannt:

Visuell ordnet sich, entsprechend der Kontinuität der Sinnesinhalte im Gesichtsempfindungsfeld, die ganze erscheinende Gegenständlichkeit, die bildliche und die der Bildunggebung, in einen einzigen gegenständlichen Zusammenhang ein. *Ein gegenständlicher Zusammenhang, der sich aber nach Realitätswert in zwei Zusammenhänge spaltet.* Gehen wir vom Bild aus, mit den darstellenden und dargestellten Figuren, Landschaften usw. Diese ideelle Welt ist eine Welt für sich. Warum aber? Wodurch ist sie phänomenologisch als solche charakterisiert? Nun, unser Gesichtsfeld reicht doch weiter als das Bildfeld, und was darin vorkommt, hat seine Beziehung auch zum Bild. Da ist der Rahmen. Er umrahmt die Landschaft, die mythologische Szene, usw. Wir blicken durch den Rahmen gleichsam wie durch ein Fenster in den Bildraum, in die Bild-Wirklichkeit hinein.²⁰

Insofern ist es der Rahmen, der ein einheitliches, das heißt ein ganzes physisches Bild absondert. Auf dem physischen Bild fundiert sich dann, bei einem Wechsel der Richtung des Meinens, das Bildobjekt, das heißt, das Bild, das als Abbildung von etwas aufgefasst wird; dieses wiederum meint ein Bildsujet, das Abgebildete.²¹

Die Abgrenzung des Bildes von der Welt durch den Rahmen ist natürlich nicht absolut. Es besteht immer die Möglichkeit, dem Rahmen zu trotzen und aus dem Bann des Bildes auszubrechen; mit dem Blick auf die Umgebung des Bildes, etwa die Wand, wird das Bild samt Rahmen wieder in die endlose Erfahrungs-Welt integriert. Der Rahmen, in der Erfüllung seiner Funktion, schafft aber eine relative Lücke zwischen Welt und Bild, er schafft eben einen Widerstand, der überwunden

¹⁷ Husserl: *Ideen I...*, *op. cit.*, S. 56–57.

¹⁸ Husserl: *Die Lebenswelt: Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916–1937)*, Sowa, Rochus (Hrsg.), Springer, Husserliana 39, Dordrecht 2008, S. 96.

¹⁹ Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie: eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Biemel, Walter (Hrsg.), Martinus Nijhoff, Husserliana 6, Den Haag 1962, S. 147.

²⁰ Husserl: *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen: Texte aus dem Nachlass (1898–1925)*, Marbach, Eduard (Hrsg.), Martinus Nijhoff, Husserliana 23, Den Haag 1980, S. 46.

²¹ Vgl. Husserl: *Phantasie, Bildbewusstsein...*, *op. cit.*, S. 24 sowie S. 43–44 und S. 47.

werden muss, um sich etwas anderem zuzuwenden. Diese künstliche Unterbrechung des kontinuierlichen Horizontfeldes ist die entscheidende Eigenschaft der Erscheinungsweise der Rahmenstruktur.

2. Funktionale Bestimmung des Bilderrahmens

Nachdem wir nun diesen phänomenologischen Begriff der Rahmenstruktur gewonnen haben, als Unterbrechung des Horizontfeldes zur Konstituierung eines abgeschlossenen Zusammenhanges, einer *Bildwelt*, wenden wir uns der weiteren philosophischen Diskussion des Rahmens zu. Dabei soll es zunächst vor allem um die funktionale Beziehung zwischen dem Rahmen und der inneren Einheit des Bildes gehen, die von Simmel und Derrida besonders hervorgehoben wird. Die phänomenologische Analyse der Betrachtung des gerahmten Bildes scheinen beide Autoren dabei schon implizit vorauszusetzen.

Nach Simmel können die Erscheinungsweisen des Bildrahmens „als Hilfen und Versinnlichungen solcher inneren Einheit des Bildes“ verstanden werden²²; Zweck des Rahmens ist es also, die Funktion der Grenze des Bildes als „jener unbedingte Abschluss, der die Gleichgültigkeit und Abwehr nach außen und den vereinheitlichenden Zusammenschluss nach innen in einem Akte ausübt“, zu symbolisieren und zu verstärken.²³ Eine der Funktionen des Rahmens in diesem Sinne ist zum Beispiel, den Blick des Betrachters vom Rahmen wieder nach innen gleiten zu lassen.²⁴ So unterstützt der Rahmen das Bild dabei, sich als ein wirkliches Ganzes zu etablieren, im Gegensatz zur Natur, deren Teile immer in einem beständigen Austausch bleiben.²⁵ Insofern ist der Rahmen dem Bild zwar nicht essenziell, da es in manchen Fällen diese innere Einheit auch von selbst behaupten könnte; oft fehlt dem Bild aber die notwendige Kraft dazu. So kann es laut Simmel nicht überraschen, dass gerade kleinere Bilder einen größeren oder energischeren Rahmen benötigen.²⁶

Interessanterweise findet sich bei Derrida eine analoge Beziehung zwischen Bild und Rahmen. Er schreibt über die *Parerga*, von denen die Einfassung eines Gemäldes ein Beispiel ist:

²² Simmel, Georg: „Der Bildrahmen – Ein ästhetischer Versuch“, in *Der Tag*, 18. November 1902, Nr. 541, S. 1 (der Originaltext Simmels ist ein Zeitungsartikel – die Seitenangaben beziehen sich hier auf eine elektronische Version dieses Artikels und dienen der besseren Orientierung).

²³ *Ibid.*

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *Ibid.*, S. 2

Was sie zu *Parerga* macht, ist nicht einfach ihre überflüssige Äußerlichkeit, es ist das interne strukturelle Band, das sie mit dem Mangel im Innern des *Ergon* zusammenschweißt. Und dieser Mangel ist damit konstitutiv für die Einheit selbst des *Ergon*. Ohne diesen Mangel bedürfte das *Ergon* nicht des *Parergon*. Der Mangel des *Ergon* ist der Mangel des *Parergon* [...].²⁷

Es gibt nach Derrida also einen inneren Mangel im *Ergon*, im Bild, und dieser Mangel ist einerseits konstitutiv für die Einheit des Bilds selbst und begründet andererseits die Notwendigkeit des *Parergons*, des Rahmens für das Bild; mehr noch: der Mangel ist die Abhängigkeit vom *Parergon*. Auch wenn diese Ausdrucksweise ambivalent bleibt, scheint es vertretbar zu sein, Derrida hier so zu interpretieren, dass der Mangel, der das *Parergon* einfordert und dem das *Parergon* entspricht, ein Mangel an innerer Einheit bzw. an unbedingtem Abschluss und Zusammenschluss ist: Das Bild, das *Ergon* beansprucht, eine eigene Welt zu sein, aber bleibt doch faktisch noch immer ein Teil der Welt.²⁸ Bezieht man diese Ansicht auf die Simmels, könnte man argumentieren, dass das Bild nach Derrida immer zu schwach bleibt, um seine innere Einheit einzufordern. Jedes Bild benötigt also sein *Parergon*; wie erfolgreich der jeweilige Rahmen dabei seine *parergonale* Funktion ausführt, kann allerdings nicht allgemein bestimmt werden.

Die Konsequenz dieser Sachlage ist jedenfalls, dass es sich beim Rahmen um eine paradoxe Struktur handelt: Die Rahmenstruktur soll die innere Einheit schaffen oder zumindest verstärken, und verrät gerade deshalb die eigentliche Schwäche des Bildes selbst. Die Existenz des Rahmens deutet auf seine Notwendigkeit und seine Notwendigkeit deutet auf den inneren Mangel des Bildes. Insofern wird es noch einmal auf einer anderen Ebene verständlich, dass der Rahmen sich selbst verdecken soll: Denn, wie Derrida schreibt, „ein Rahmen ist im wesentlichen zusammengesetzt [*essentiellement construit*, JL] und deshalb zerbrechlich [...]“²⁹; und genau diese Fragilität, die aus seiner eigentlichen Willkürlichkeit resultiert, muss, zugunsten der Stabilität des Rahmens, kaschiert werden. „Vielmehr

²⁷ Derrida: *Die Wahrheit...*, op. cit., S. 80/p. 69.

²⁸ Als Illustration für die Behauptung, dass das Bild selbst seinen eigenen Abschluss von innen nicht ausreichend konstituieren kann, kann hier vielleicht Adolph von Menzels *Ansprache Friedrichs des Großen an seine Generale vor der Schlacht bei Leuthen 1757* dienen, das unvollkommen geblieben ist. Die weißen Flächen innerhalb und an der rechten Seite des Gemäldes erscheinen gerade nicht als Abschluss oder Außen, sondern vielmehr als noch auszufüllende Teile des Bildes. Das Risiko eines ähnlichen, wenn auch schwächeren, Eindrucks scheint auch bei Gemälden, die ohne Rahmen bleiben, zu bestehen. Die Frage, ob das Bild bereits vollständig ist, oder noch erweitert werden soll, kann demzufolge nicht zweifelsfrei beantwortet werden. Der Abschluss des Bildes bleibt fraglich.

²⁹ Derrida: *Die Wahrheit...*, op. cit., S. 94/p. 85.

setzt das, was den Rahmen hervorgebracht und behandelt hat, alles daran, die Rahmenwirkung zum Verschwinden zu bringen, am häufigsten, indem es ihn im Unendlichen, in den Händen Gottes [...], ansiedelt [*naturalisant*, JL]³⁰, schreibt Derrida, und schon damit deutet sich eine politische Dimension des Rahmens an.

Auch der Fall eines schlechten Rahmens, der oben schon kurz angedeutet wurde, erhellt sich dadurch weiter: Ein Rahmen, der seine Rahmenfunktion schlecht erfüllt, ist vor allem ein Rahmen, der die Aufmerksamkeit auf sich zieht oder der die Einheit des Bildes nicht klar abschließt. So soll nach Simmel der Rahmen „keine Individualität, sondern einen Stil haben“³¹, da jedes spezifische Merkmal die Blicke auf sich ziehen könnte. Er führt aus, dass insofern alte Gestaltungen von Rahmen, etwa in Form von Säulen und Giebeln, dazu zum Teil noch mit Spruchbändern versehen, der eigentlichen Rahmenfunktion widersprechen.³² Genauso problematisch ist es, wenn das für den Rahmen verwendete Material seine trennende Funktion nicht erfüllen kann. So argumentiert Simmel, dass Stoffrahmen ungenügend bleiben müssen, denn:

ein Stück Stoff wird als Stück eines viel weiter gehenden Stoffes empfunden, es hat keinen inneren Grund, dass das Muster gerade an dieser Stelle abgeschnitten wird, es weist von sich aus auf eine unbegrenzte Fortsetzung hin – der Stoffrahmen entbehrt deshalb des durch die Form gerechtfertigten Abschlusses und kann also nicht etwas anderes abschließen.³³

Beides, der unbedingte und präzise Abschluss und die Verdeckung der Gesetztheit des Abschlusses, vermöge seiner scheinbaren Selbstverständlichkeit, zugunsten der Hervorhebung des Bildes, sind also Funktionen der Rahmenstruktur.

Auch bei Kant taucht die Figur des schlechten Rahmens auf: Er spricht von der Gefahr, dass die formelle Schönheit des Rahmens zu bloßem Schmuck verkommt, und damit der eigentlich zentralen Schönheit des Werkes Abbruch tun würde.³⁴ Nach Kant wäre ein solcher inhaltlicher Reiz des Rahmens, genauso wie die bloß sinnlich-materiellen Qualitäten der Farben oder Töne des Werkes, nicht

³⁰ *Ibid.* Das Verb, dass hier als *ansiedeln* übersetzt wurde, nämlich *naturaliser*, scheint eine doppelte Bedeutung zu haben: Als *ansiedeln* oder *einbürgern* verweist es auf die künstliche Integration des Rahmens in einem ihm eigentlich Fremden. Gleichzeitig wird diese Einbürgerung selbst verdeckt, denn die Herkunft des Rahmens aus diesem Fremden wird als natürlich dargestellt. C.f. *ibid.*, S. 103/p. 93, wo Derrida von *naturalisation*, *Naturalisierung* des Rahmens spricht.

³¹ Simmel: „Der Bildrahmen...“, *art. cit.*, S. 4.

³² *Ibid.*

³³ *Ibid.*, S. 2.

³⁴ Kant: *Kritik der Urteilskraft*, *op. cit.*, S. 65.

Gegenstand des reinen ästhetischen Urteils.³⁵ Denn das *Parergon* gehört „nicht in die ganze Vorstellung des Gegenstandes als Bestandteil innerlich, sondern nur äußerlich als Zutat [...]“ und muss demnach rein formell bleiben, um der Schönheit des Werkes zu dienen.³⁶

Diese Unterscheidung Kants zwischen dem im Vordergrund stehenden *Ergon* und dem nachrangigen *Parergon*, das sich dementsprechend mit einer nur formellen Rolle im Hintergrund zufriedengeben muss, ist hier nicht mehr überraschend. Was allerdings Derridas Argwohn weckt, ist Kants Behauptung, dass dem *Parergon* eine bloß *äußerliche* Rolle zuzuschreiben ist. Als Kronzeuge dient Derrida dabei ein weiteres Kant'sches Beispiel für *Parerga*, nämlich jenes der „Gewänder an Statuen“³⁷: Könnte man tatsächlich behaupten, dass allein der nackte Mensch das Eigentliche der Statue ist? Kann man wirklich davon sprechen, dass die Gewänder an der Statue eindeutig sekundär sind, dass sie problemlos abtrennbar oder vernachlässigbar sind? „Man fragt sich überdies, wo man die Bekleidung anfangen lassen soll. Wo beginnt und wo endet ein *Parergon*? Wäre jede Bekleidung ein *Parergon*“³⁸, so fragt Derrida. Diese rhetorischen Fragen führen Derrida dazu, die *Parerga* nicht als etwas Äußerliches zu definieren, sondern im Gegenteil gerade durch die Schwierigkeit, sie abzulösen: *Parerga* können als solche bestimmt werden, „nicht weil sie sich ablösen, sondern weil sie sich schwieriger ablösen und vor allem weil ohne sie, ohne ihre Quasi-Ablösung, der innerliche Mangel des Werkes zum Vorschein käme“.³⁹ Es ist also wieder die von Derrida behauptete strukturelle Beziehung zwischen dem inneren Mangel des Werkes und seinem deshalb notwendigen *Parergon*, die Kants These der Äußerlichkeit der Rahmenstruktur infrage stellt.

Damit ist es also fraglich, ob das *Parergon* als etwas Äußerliches, und dem *Ergon* Unwesentliches, verstanden werden kann. Dies zeigt sich noch klarer anhand von Judith Butlers Beispiel der *framed* Kriegsfotografie. Im Falle von Fotografien aus Kriegszonen, „[...] the frame functions not only as a boundary to the image, but as structuring the image itself“.⁴⁰ Das liegt daran, dass der *frame* entscheidet, was sichtbar wird, was erscheint, und was nicht: „We can think of the frame, then, as active, as both jettisoning and presenting, and as doing both at once, in silence, without any visible sign of operation.“⁴¹ Der *frame* ist also nicht nur formell,

³⁵ *Ibid.*, S. 62 sowie S. 64–65.

³⁶ *Ibid.*, S. 65

³⁷ Derrida: *Die Wahrheit...*, *op. cit.*, S. 77/p. 66.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ *Ibid.*, S. 80/p. 69.

⁴⁰ Butler: *Frames of War...*, *op. cit.*, S. 71.

⁴¹ *Ibid.*, S. 73.

vielmehr strukturiert er das Bild, er schneidet es aus, er stellt es zusammen; man kann nicht von ihm abstrahieren, wenn es um den Inhalt des Bildes geht.

In welchem Verhältnis stehen *frame* und Rahmenstruktur, so wie sie hier definiert wurde? Zunächst muss darauf hingewiesen werden, dass *frame* im Englischen ja auch für das Einzelbild im Film, das heißt, für die fotografische Aufnahme einer Szene, in einer gewissen Perspektive, steht. Auch bevor die Fotografie ausgedruckt und eingerahmt wird, ist sie also schon *framed*, im Sinne einer gewissen Zusammenstellung des Gezeigten. Ein solches Einzelbild hat aber dennoch bereits eine, zumindest minimale, Rahmenstruktur: Denn seine Konturen sind bereits rechteckig und geradlinig, wie die des Rahmens. In dieser Geradlinigkeit zeigt sich dieselbe Willkür der Rahmenstruktur als eine Grenze, die künstlich gesetzt wurde – hier durch die technischen Begrenzungen der Kamera. Die Betrachterin des Fotos erkennt dies schon implizit, ohne jede Reflektion: Der unnatürlich-geradlinige Kontrast zwischen Abgebildetem und dem Hintergrund der Welt zeigt das Ende des Bildes an, alles hinter dieser flächenlosen Linie wird als dem Bild gegenüber irrelevant aufgefasst.

Insofern führt der *frame* als Einzelbild ebenfalls die Funktion der Rahmenstruktur aus, wenn auch sozusagen mit weniger Kraft, da die Lücke zwischen Bild und Außenwelt nur minimal ist. Deswegen kann das *framed* Foto danach trotzdem noch mit einem Rahmen-Ding gerahmt werden, der die abschließende Grenze des Fotos weiter unterstützt und gleichzeitig von ihr ablenkt. Denn auch der *frame* eines Fotos will ja unsichtbar bleiben. Anders gesagt, auch das Kriegsfoto hat einen inneren Mangel, insofern es immer nur einen Ausschnitt der Realität zeigen kann; und dieser innere Mangel kann durch ein *Parergon*, einen Rahmen, ausgeglichen werden.

Die Wirkung des Rahmens bei Fotografien der Realität, insbesondere der Natur, wurde auch schon von Simmel kommentiert. Er argumentiert, dass „[j]eder Ausschnitt der unmittelbaren Natur [...] durch tausend räumliche, historische, begriffliche, gemütliche Beziehungen mit alledem verbunden [ist], das in größerer oder geringerer, physischer oder seelischer Nähe es umgibt“.⁴² Insofern würde eine Rahmenstruktur, die diese Beziehungen durchtrennen würde, dem Eingerahmten gegenüber gewalttätig sein – denn sie spielt eine innere Einheit vor, wo es sie nicht geben kann. Diese Argumentation führt Simmel dazu, die Verwendung von Rahmen für Fotografien zu verurteilen.⁴³

⁴² Simmel: „Der Bildrahmen...“, *art. cit.*, S. 3.

⁴³ *Ibid.*

Es ist in diesem Sinne die Rahmenstruktur, die, wenn sie ihre eigene Funktion erfolgreich erfüllt, gewalttätig sein kann. Die innere Einheit des Gezeigten, und die Abwesenheit des Nicht-Sichtbaren sind nicht einfach natürliche Gegebenheiten – Derrida besteht darauf, „[e]s gibt keinen natürlichen Rahmen“⁴⁴ – und solange wir sie trotzdem als solche akzeptieren, erlauben wir, nach Butler der stillen rahmenhaften Strukturierung des Bildes „[...] to organize our perception and thinking as well“.⁴⁵ Allerdings betont Butler auch, dass die Rahmen, hier schon in einem weiteren, metaphorischen Sinne, „[...] do not unilaterally decide the conditions of appearance but their aim is nevertheless to delimit the sphere of appearance itself“.⁴⁶ Das *aim*, also das Abzielen ist hier das entscheidende Glied, denn als Versuch kann der Versuch immer scheitern, gerade wenn er als fragiler Versuch identifiziert wird.⁴⁷ Es geht also darum „to learn to see the frame that blinds us to what we see [...]“.⁴⁸ Teil der Strategie muss es dabei sein, darauf zu bestehen, dass dies möglich ist, indem man den Rahmen selbst rahmt. Sie schreibt:

To frame the frame seems to involve a certain highly reflexive overlay of the visual field, but, in my view, this does not have to result in rarified forms of reflexivity. On the contrary, to call the frame into question is to show that the frame never quite contained the scene it was meant to limn, that something was already outside, which made the very sense of the inside possible, recognizable.⁴⁹

Anders gesagt, wenn man den Rahmen rahmt, wenn man ihn fotografiert, wenn er Teil der Geschichte wird, dann ermöglicht man die kritische Stellungnahme hinsichtlich der rahmenhaften Beschränkungen der Interpretation der Realität⁵⁰, dann wird es möglich, aus dem Bann des Rahmens auszubrechen und eine als selbstverständlich akzeptierte Realität infrage zu stellen.⁵¹

⁴⁴ Derrida: *Die Wahrheit...*, *op. cit.*, S. 103/p. 93.

⁴⁵ Butler: *Frames of War...*, *op. cit.*, S. 71.

⁴⁶ *Ibid.*, S. 1.

⁴⁷ C.f. *Ibid.*, S. 12.

⁴⁸ *Ibid.*, S. 100.

⁴⁹ *Ibid.*, S. 9.

⁵⁰ *Ibid.*, S. 71–72.

⁵¹ *Ibid.*, S. 12.

3. Die Extrapolation der Rahmenstruktur: Landkarte, Fußnoten, Nation

Die Frage nach der Darstellung der Realität und der Begrenzung des Sichtbaren stellt sich nicht nur in der Fotografie. Auch die Landkarte exemplifiziert eine solche Situation und soll nun, als erste von drei Extrapolationen, diskutiert werden. Danach wird die Rahmenstruktur außerdem auf das Beispiel der Fußnote und auf das Problem der Nation angewendet.

Die Landkarte ist zwar keine so konkrete Abbildung der natürlichen Realität wie die Fotografie. Auch sie hat aber unveräußerliche räumliche Beziehungen, die sie über ihre Grenzen hinaus als unvollständigen Teil eines Ganzen erscheinen lassen. Was passiert also, wenn wir die Landkarte einrahmen? Der Rahmen hat zunächst dieselbe Erscheinungsweise wie beim Bild: Er enttäuscht die Antizipation des sich bewegendes Blickes, und stellt eine Unterbrechung des Horizontfeldes dar. Diese Unterbrechung bleibt aber relativ, weil das Eingerahmte selbst, die Karte, eben keine innere Einheit darstellt – vielmehr verweist sie vehement auf ein *jenseits* des Rahmens. So kann man auf einen Punkt außerhalb der Karte zeigen, und fragen *Was liegt hier?*; ähnliches ist auch für die Fotografie möglich; bei einem Kunstwerk wäre eine solche Frage aber sinnlos. Diese inhaltliche Verweisung ist offensichtlich eine Konsequenz des Abbildungscharakter der Karte: Die Karte repräsentiert einen realen Teil der natürlichen Wirklichkeit, die eben, wie Simmel korrekt argumentiert, immer weiterführt. Insofern ist es für den Rahmen hier besonders schwierig, sich selbst und damit seine eigene Willkürlichkeit zu verdecken.

Eine logische Folge der inneren Kontinuität des in einer Karte Abgebildeten ist ein Programm wie *Google Earth*, das sozusagen eine Weiterentwicklung der Landkarte ist. Hier wird es möglich, den Verweisungen des Eingerahmten über den Rahmen des Bildschirms hinaus zu folgen, und zwar, wie es scheint, schrankenlos: Dann wäre *Google Earth* eine Art digitale Verwirklichung des Horizontfeldes, das nun endlich nicht mehr von den künstlichen Eingriffen der Rahmen eingengt wird. Allerdings ist diese Verwirklichung nicht vollkommen: Neben den vier Himmelsrichtungen, denen man bei *Google Earth* unbegrenzt folgen kann, gibt es ja auch noch die Tiefe des Abgebildeten: Die unbeschränkte Bewegung bei *Google Earth* ist also auf die Erdoberfläche begrenzt, inklusive der Möglichkeit, bis zu einem bestimmten Punkt hinein- oder hinauszuzoomen. Es bleiben aber noch andere räumliche Verweisungen übrig, die nicht erfüllt werden können, denn man kann weder den Mond erreichen noch in den Erdmantel eindringen.

Wie müssen wir diese *unsichtbaren Wände* verstehen, die das Werk *Google Earth*, und genauso jede Karte, begrenzen, ohne selbst sichtbar zu sein? Könnte man hier von einem unsichtbaren Rahmen sprechen? Immerhin bildet die

Abbildung der Gesamtheit der Erdoberfläche eine gewisse Einheit, die in den meisten praktischen Kontexten unser Interesse vollkommen stillt; Landkarten sind ja in der Regel Hilfen zur Orientierung auf der Oberfläche. Andererseits ist doch die Art und Weise, in der eine Enttäuschung der Horizontverweisungen in der Höhe und der Tiefe der Karte erwartet wird, anders als die Antizipation des Rahmens: Zumindest bei der Landkarte liegt die Unmöglichkeit des endlosen Hinein- und Hinauszoomens in seiner eigenen Natur, eben als zweidimensionale Abstraktion; der Ausschluss einer hypothetischen Repräsentation des Erdkerns findet sich also in der Struktur des *Ergon* selbst, so ähnlich wie eine Statue keinen Rahmen benötigt, der sie von ihrem eigenen materiellen Kern abgrenzt. Bei *Google Earth* ist die Situation komplizierter: Es gibt keinen Grund, weshalb das Programm nicht eines Tages den Erdkern und den Mond, vielleicht gar die ganze Galaxie oder noch mehr repräsentieren sollte. Letztlich würde es sich sozusagen um die Fantasie handeln, die gesamte Welt in die Werkwelt zu zwingen. Deshalb ist es durchaus möglich, den Versuch zu unternehmen, bis zum Mond hinauszuzoomen, aber immer wieder an den unsichtbaren Wänden zu scheitern, bis genau diese Enttäuschung der Möglichkeit, den räumlichen Verweisungen zu folgen, selbst antizipiert wird. Hier handelt es sich also um eine willkürliche Unterbrechung des Horizontfeldes.

Aber kann man hier von Rahmen sprechen, wenn der Rahmen selbst doch nicht sichtbar ist? Das wäre wohl eine Frage der Definition. Uns sollen diese Beispiele aber vor allem dafür dienen, zu zeigen, dass das Horizontfeld allgemein nicht gleichmäßig ist: Vielmehr besitzt es, entsprechend dem Interesse am Werk, dem affektiven Relief und den verschiedenen möglichen Hindernissen, eine gewisse Plastizität. Infolgedessen handelt es sich um ein strukturiertes Feld, das nicht nur in bestimmte Richtungen verweist, sondern auch mal weniger, mal mehr Widerstand entgegensetzt. Rahmenstrukturen ließen sich demnach als eine bestimmte Art von Extremfällen verstehen, in denen das Horizontfeld besonders stark unterbrochen ist. Genauso wenig wie das Horizontfeld wären somit auch die Rahmenstrukturen nicht auf Situationen in der Wahrnehmung beschränkt; auch in der Erinnerung, in der Phantasie oder im Konzeptuellen kann es Rahmen geben.⁵²

Dementsprechend kann hier eine weitere Parallele zwischen Rahmenstruktur und *Parergon* gezogen werden. Denn Derrida spricht, mit Kant, auch von *Parerga* jenseits anschaulicher Gegenstände. Wie Derrida ausführt, verwendet Kant den Ausdruck *Parergon* in einer Fußnote am Ende jener Anmerkung, die selbst das Ende des Ersten Stückes der *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*

⁵² In der Tat verweist Husserl selbst auch darauf hin, dass seine im ersten Kapitel zitierten Analysen die Wahrnehmung nur als Beispiel nehmen, aber durchaus auf andere „Bereiche des Bewusstseins“ anwendbar sind: Husserl: *Erfahrung und Urteil*, op. cit., S. 73.

markiert.⁵³ In dieser Fußnote identifiziert Kant die fragliche Anmerkung, genauso wie drei andere entsprechende Anmerkungen am Ende der anderen Teile, selbst als *Parerga*:

Diese allgemeine Anmerkung ist die erste von den vieren, deren eine jedem Stücke dieser Schrift angehängt ist, und welche die Aufschrift führen könnten: 1) von Gnadenwirkungen, 2) Wundern, 3) Geheimnissen, 4) Gnadenmitteln. – Diese sind gleichsam *Parerga* der Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft; sie gehören nicht innerhalb derselben, aber stoßen doch an sie an. Die Vernunft im Bewußtsein ihres Unvermögens, ihrem moralischen Bedürfnis ein Genüge zu tun, dehnt sich bis zu überschwenglichen Ideen aus, die jenen Mangel ergänzen könnten, ohne sie doch als einen erweiterten Besitz sich zuzueignen.⁵⁴

Die in den vier fraglichen Anmerkungen beschriebenen spirituellen Interventionen sind also nicht Teil des eigentlichen *Ergon*, nämlich der Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft; aber sie „stoßen doch an sie an“, und vor allem ergänzen sie einen Mangel, der der vernünftigen Handhabung der Religion inhärent ist. Die *Parerga* gleichen diesen Mangel zwar aus, sind aber gleichzeitig dessen offensichtlichster Beweis. Wie Derrida bemerkt, gleichen aber auch Kants Anmerkungen selbst *Parerga* – sie gehören zwar nicht zum Hauptteil des Textes, begrenzen und ergänzen ihn aber.⁵⁵

Von der Idee ausgehend, dass es sich bei Fußnoten und Anmerkungen auch um eine Art *Parergon* handelt, insofern sie nicht direkt zum Text gehören, ihm aber dennoch Stabilität und Einheit gewähren, stellt Derrida eine zweite Kant'sche Fußnote vor, diesmal aus der *Kritik der Urteilskraft*. In dieser Fußnote, die zum Titel des allerersten Momentes des Werkes gehört, schreibt Kant in Hinsicht auf die grundsätzliche Struktur des Buches: „Die Momente, worauf diese Urteilskraft [des Geschmackses, JL] in ihrer Reflexion Acht hat, habe ich, nach Anleitung der logischen Funktionen zu urteilen, aufgesucht (denn im Geschmacksurteile ist immer noch eine Beziehung auf den Verstand enthalten).“⁵⁶ Wie Derrida kommentiert, handelt es sich also um eine Rechtfertigung dafür, den kategorialen Rahmen der *Kritik der reinen Vernunft* auch für die *Kritik der Urteilskraft* zu übernehmen;

⁵³ Derrida: *Die Wahrheit...*, op. cit., S. 75–76/p. 64–65.

⁵⁴ Kant: *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, Vorländer, Karl (Hrsg.), Felix Meiner Verlag, Leipzig 1922, S. 57.

⁵⁵ Derrida: *Die Wahrheit...*, op. cit., S. 75/p. 64.

⁵⁶ Kant: *Kritik der Urteilskraft*, op. cit., S. 3.

eine Rechtfertigung, die, wie Derrida urteilt, nicht vollkommen überzeugend ist.⁵⁷ Damit zeigt er einerseits performativ, dass diese Anmerkung ganz und gar nicht nachrangig ist, insofern sie die Struktur des Buches definiert und somit einen grundsätzlichen Mangel auszugleichen versucht; andererseits beweist er, dass eine Kritik des Werkes gerade an solchen sich der Aufmerksamkeit entziehenden Anmerkungen ansetzen kann und muss, um auf einen versteckten Mangel des Werkes selbst aufmerksam zu machen.

Doch damit nicht genug: Derrida weist außerdem darauf hin, dass der Rahmen, der von Kant in der *Kritik der Urteilskraft* als *Parergon* definiert wird, nur als solcher definiert werden kann, weil Kant den kategorialen Rahmen der *Kritik der reinen Vernunft* importiert hat:

Aber es stellt sich heraus, daß sie, diese Analytik des Urteils es ist, die, in ihrem Rahmen, erlaubt, das Formalitätssuchen, den Gegensatz des Formalen und Materiellen, des Reinen und Unreinen, des Eigentlichen und Uneigentlichen, des Innen und Außen zu bestimmen. Sie ist es, die den Rahmen als *Parergon bestimmt* [...].⁵⁸

Es handelt sich also um eine Bestimmung des Rahmens innerhalb eines gewissen Rahmens. Kants kategorischen Rahmen aufzuzeigen erlaubt somit auch, seine Definition des Rahmens als *Parergon*, als nur formelles und äußerliches infrage zu stellen.

Das heißt nicht, dass man den Rahmen nicht als *Parergon* verstehen sollte; vielmehr müssen Rahmen und *Parergon* eben beide anders verstanden werden; nämlich als sich selbst verdeckende Strukturen, die die innere Einheit des Werkes und seine Auswahl rechtfertigen und stabilisieren. Die Kant'sche Definition des Rahmens als etwas nur Formelles und Äußerliches ist dabei selbst Teil der Strategie des Rahmens, um sich selbst zu verdecken. Insofern arbeiten Derrida und Butler mit einer höherstufigen Definition des Rahmens, die gerade seine naive Selbstdefinition miteinschließt. Phänomenologisch lässt sich dieses höherstufige Verständnis der Rahmenstruktur eben als Schnitt durch das Horizontfeld fassen – ein Schnitt, der ja nur dann effektiv werden kann, wenn er selbst schon in der vorhergehenden Passivität verdeckt bleibt.

Entsprechend muss auch die Konzeption Kants und Simmels eines *schlechten Rahmens* als Teil des klassischen Verständnisses des Rahmens begriffen werden. Dieser schlechte Rahmen, der deshalb schlecht ist, weil er als Schmuck die

⁵⁷ Derrida: *Die Wahrheit...*, op. cit., S. 90–91/p. 80–81.

⁵⁸ *Ibid.*, S. 94/p. 85.

Aufmerksamkeit auf sich zieht, ist nach Derrida und Butler nicht problematisch – vielmehr problematisieren sie den *guten Rahmen*, der sich der Reflektion und Rechtfertigung entzieht, weil er seine eigene Rolle erfolgreich verdeckt. Dies führt sie allerdings nicht dazu, naiv von einer Welt ganz ohne Rahmen zu träumen⁵⁹, selbst die Produktion neuer Rahmen bleibt ungenügend.⁶⁰ Vielmehr ist es entscheidend, auf die bestehenden Rahmen zu reflektieren, ihre Position sichtbar zu machen und zu hinterfragen.

Hinsichtlich von Texten können sich Rahmenstrukturen also insbesondere, aber nicht ausschließlich, in den Fußnoten manifestieren. Fußnoten gehören nicht direkt dem Werk an, und sollen im Hintergrund bleiben; gleichzeitig vermitteln sie die Grenze zwischen dem Werk selbst und anderen, im Außen liegenden Tatsachen und Werken.⁶¹ Insofern sind sie aber eigentlich nicht zweitrangig, sondern entscheidend, um den Mangel des Werkes auszugleichen, dem es allein unmöglich gewachsen ist; zum Beispiel im Fall der bibliographischen Angaben, die sozusagen andere Werke in die Einheit des Werkes selbst importieren. Damit begrenzen sie das Werk nicht nur, mitunter de-finieren sie es sogar, wie es Derrida im Fall der *Kritik der Vernunft* aufzeigt. So bilden sie auch eine Angriffsfläche, über die das Werk selbst destabilisiert werden kann.

Ein interessantes Beispiel für ein bewusstes Verständnis von Anmerkungen als Rahmenstrukturen findet sich in einer Vorbemerkung von Neni Panourgias Buch *Dangerous Citizens*. Sie erklärt dort die Fußnoten, die sie *Parerga* nennt, so: „They are a metatext that seeks to unseat any certainties that might exist in the main text, any convictions that might have developed in the narrative about the Left.“⁶² Demnach ginge es in den Fußnoten also gerade darum, die scheinbare Stabilität des Narratives im Haupttext infrage zu stellen, und auf verschiedene nicht-thematisierte Komplexitäten zu verweisen, die notwendigerweise verbleiben. Dementsprechend würde die eigentliche Funktion des Rahmens also bewusst unterminiert werden, der Rahmen soll sozusagen gegen sich selbst gewendet werden:

⁵⁹ Derrida: *Die Wahrheit...*, *op. cit.*, S. 94/p. 85. Dementsprechend ist natürlich auch dieser Text selbst gerahmt, und es kann nach der Rolle und der Rechtfertigung dieses Rahmens gefragt werden.

⁶⁰ Butler: *Frames of War...*, *op. cit.*, S. 12; c.f. auch Derrida: *Die Wahrheit...*, *op. cit.*, S. 94/p. 85.

⁶¹ Diese Vermittlungsfunktion deutet gleichzeitig auf einen wichtigen Unterschied zum Bilderrahmen hin; anders als das Gemälde stehen insbesondere wissenschaftliche Texte nicht für sich. Vielmehr verweisen sie intertextuell auf einen bestehenden Wissenskörper, in den sie sich einordnen. Die Rahmenfunktion der Anmerkungen kanalisiert somit die Verweise, anstatt sie komplett zu unterbrechen.

⁶² Panourgia, Neni: „A Note on Parerga“, in *Dangerous Citizens: The Greek Left and the Terror of the State*, 2013, <https://dangerouscitizens.columbia.edu/note-parerga/1/index.html> (20.08.2022). Es handelt sich um die Online-Version ihres 2009 veröffentlichten Buches.

Hier soll er die Aufmerksamkeit auf sich selbst und damit auf die inneren Mängel des Werkes lenken.

Abschließend kann eine interessante Illustration der politischen Dimension von Rahmenstrukturen bei der Analyse der Nation aufgezeigt werden. Mit der Nation ist hier vorrangig nicht der Nationalstaat gemeint, sondern die Nationalgemeinschaft, auf die der Nationalismus verweist, um den Nationalstaat zu rechtfertigen.⁶³ Wie die Forschung in den letzten Jahrzehnten nachgewiesen hat, ist es nicht möglich, eine solche Nationalgemeinschaft objektiv zu definieren⁶⁴ – trotzdem erscheinen ihre Existenz und ihre Ausmaße als natürlich und selbstverständlich⁶⁵; das heißt, die Nation erscheint als innere, abgeschlossene Einheit.

Die hier vertretene These ist, dass auch die Einheit der Nation durch Rahmenstrukturen stabilisiert wird, die sich selbst als vermeintlich *natürlich* verdecken. Insbesondere die nationalen Grenzen eines Nationalstaates fungieren als Rahmenstruktur, und zwar zumindest auf zwei verschiedenen Ebenen: Einerseits ist die Wahrnehmung der Nation durch die Grenze strukturiert, andererseits manifestiert die Grenze als vollständiger Kreis die innere Einheit der Nation.

Zunächst ist die Grenze die klarste Art und Weise, um die Nation selbst festzumachen. Andere Symbole und Eigenschaften, etwa die Nationalfahne oder die gemeinsame Sprache, sind entweder variabel, etwa durch verschiedene Dialekte, oder haben eine offensichtlich willkürliche symbolische Funktion. Die Grenze steckt dagegen ein Territorium ab, das mit der Nation identifiziert werden kann; dieses Territorium konnte sogar, als eine Art Logo, zu einem einflussreichen Symbol der Nation werden, wie Anderson zeigt.⁶⁶

Alles innerhalb dieser Grenzen ist außerdem direkt relevant für die Nation und ihre Mitglieder. Das zeigt sich zum Beispiel in der medialen oder auch persönlichen Wahrnehmung, in der alle kulturellen, politischen und sozialen Vorkommnisse *innerhalb* dieser Grenze in der Regel als relevanter verstanden werden als vergleichbare Ereignisse im Ausland. Die Grenze leitet somit, wie der Bilderahmen, das Interesse nach innen. Das gilt auch für die Außenwahrnehmung, bei der Vorkommnisse oder Eigenschaften jeder Art zunächst im *nationalen* Kontext verstanden werden.

⁶³ Gellner, Ernest: *Nations and Nationalism*, Basil Blackwell, New Perspectives on the Past, Oxford 1983, S. 1.

⁶⁴ Hobsbawm, Eric J.: *Nationen und Nationalismus: Mythos und Realität seit 1780*, Rennert, Udo (Übers.), Campus Verlag, Frankfurt/New York 2005, S. 16.

⁶⁵ Gellner: *Nations and Nationalism*, *op. cit.*, S. 6.

⁶⁶ Anderson, Benedict: *Die Erfindung der Nation: Zur Karriere eines folgenreichen Konzeptes*, Burkard, Benedikt und Münz, Christoph (Übers.), Campus Verlag, Frankfurt/New York 2005, S. 176–177.

Aufbauend auf dieser wahrnehmungsmäßigen Rahmenfunktion der Grenze wird auch die innere Einheit der Nation begründet. Denn die Grenze scheidet ein Innen von einem Außen, und zwar auf umfassende und präzise Art und Weise. Insbesondere die Präzision ist dabei wichtig, um den Anspruch der Natürlichkeit der Grenze nicht preiszugeben, denn jeder Teil der Nation muss als ihr selbstverständlich zugehörig verstanden werden. Die Natürlichkeit der Nation selbst besteht letztendlich in dieser Selbstverständlichkeit der Zugehörigkeit aller Teile zur Nation. Jede Vagheit der Grenze verweist deshalb darauf, dass der Verlauf der Grenze selbst, und damit auch die Gestalt der Nation, nicht selbstverständlich, sondern historisch kontingent sind. Ähnlich wie beim Bilderrahmen darf also kein Zweifel an der abschließenden Funktion aufkommen, damit die Grenze selbst möglichst nicht thematisiert wird. Solange sie als offensichtlich vorausgesetzt wird, erscheint auch das Ausmaß und *a fortiori* die Existenz der Nation selbst als ebenso offensichtlich. So wird die Nation in ihrer Begründung nicht selbst thematisch, sondern erscheint als vorausgesetzter Hintergrund, vor dem Ereignisse geschehen.

Entscheidend ist dafür nicht, dass es allgemein bekannt ist, wo genau die Grenze verläuft oder dass sie direkt physisch sichtbar ist; vielmehr reicht es, dass sie als präzise bestimmt vorgestellt wird. Dies wird, wie Anderson am Beispiel des Staates Siam zeigt, erst durch die moderne Kartographie möglich, die eine Abstraktion des Territoriums darstellt, in der Gebiete kontinuierlich und vertikal durch Grenzlinien durchschnitten werden.⁶⁷ Ein weiteres lehrreiches Beispiel ist die chilenisch-argentinischen Grenze am *Campo de Hielo Patagónico Sur*, dem drittgrößten Gletscherfeld der Welt. Während die Grenze zwischen beiden Staaten in der Regel über die Gipfel der Anden verläuft, die gleichzeitig als Wasserscheide fungieren, ist es hier einfach nicht möglich, zu bestimmen, wo genau die Wasserscheide liegt. In einem Vertrag aus dem Jahr 1998 kamen beide Staaten deshalb überein, etwa 60 Kilometer der Grenze zunächst unbestimmt zu lassen – je nachdem, wohin das Wasser fließt, gehört es dann zu Chile oder Argentinien. Schon durch seinen Ausnahmecharakter zeigt dieses Beispiel, wie sehr von Grenzen ein präziser Verlauf erwartet wird. Darüber hinaus illustriert es außerdem, welches Gewicht auf eine präzise bestimmbare Grenze gelegt wird, selbst wenn es sich nur um eine hypothetische Präzision handelt.

⁶⁷ *Ibid.*, S. 173–174. Bis zur Einführung der Landkarte im modernen Sinne gab es nach Anderson in Siam nur horizontal gesetzte Grenzzeichen, etwa Grenzsteine, die nicht als Grenze, sondern als letzte Erweiterungspunkte der königlichen Macht gedacht waren.

Schluss

Diese Studie bleibt notwendigerweise unabgeschlossen. Zu viele mögliche Beispiele für Rahmenstrukturen können noch untersucht werden, um sie mit den vorigen zu vergleichen und den exakten Umfang des Begriffes zu schärfen. Selbst einige Beispiele der hier rezipierten Autoren warten noch auf einen Kommentar, etwa Kants drittes Beispiel der *Parerga* in der *Kritik der Urteilskraft*, die „Säulengänge um Prachtgebäude“⁶⁸, genauso Simmels Analogie, den Körper als Rahmen der Seele zu bezeichnen.⁶⁹ Ebenfalls wäre es interessant, leiblich-räumliche und semantische Rahmenstrukturen zu untersuchen, etwa anhand der Beispiele einer Straße, deren Markierung als Rahmen fungieren würde, oder anhand einer naturwissenschaftlichen Kategorie.

Nichtsdestotrotz können hier schon einige wichtige Schlussfolgerungen gezogen werden. Denn das Entscheidende ist nicht, was genau als Rahmenstruktur zählen kann und was nicht, sondern vielmehr aufzuweisen, worin die spezielle Leistung der Rahmenstruktur liegt. In diesem Sinne wird die Rahmenstruktur hier als eine künstliche und relativ starke Unterbrechung des natürlich vorgegebenen Horizontfeldes verstanden, die sich selbst – und damit ihre Willkürlichkeit – zu verdecken sucht. Wie erläutert, hat eine solche Unterbrechung einen beachtlichen Einfluss auf die Auffassung von inneren Einheiten, die sich aus dem Universalfeld der Welt herauslösen. Darüber hinaus gibt es hier häufig eine Wechselwirkung, da manche Rahmenstrukturen selbst wieder antizipiert werden, und deren Antizipation den erscheinenden Schnitt durch das Horizontfeld umso selbstverständlicher machen – eine Wirkung, die umso mächtiger ist, insofern die Unterbrechung selbst in der Regel nicht bewusst, sondern nur horizonthaft, also implizit antizipiert wird. Schließlich wurde gezeigt, dass diese Schnitte durch das Horizontfeld durchaus Konsequenzen inhaltlicher und politischer Art haben können, insofern der Rahmen das Werk strukturiert und seine innere Einheit stabilisiert; ob es sich nun um ein Narrativ oder eine Nation handelt.

Julian Lünser hat Master der Philosophie an der KU Leuven und im Erasmus-Mundus-Programm, in Prag und Toulouse, absolviert. Seine Forschung konzen-

⁶⁸ Kant: *Kritik der Urteilskraft*, *op. cit.*, S. 65.

⁶⁹ Simmel: „Der Bildrahmen...“, *art. cit.*, S. 4. Die Idee, den Körper als Rahmen der Seele zu bezeichnen, könnte insbesondere mit Husserls Theorie der Einfühlung vertieft werden, insofern der Körper selbst als Ausdrucksorgan dem Ausgedrückten gegenüber zweitrangig ist. (Vgl. Husserl: *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Strasser, Stephan (Hrsg.), Martinus Nijhoff, Husserliana 1, Den Haag 1973, S. 148–149).

triert sich vor allem auf Husserls Phänomenologie, insbesondere auf Fragen von Passivität und Genesis. Seine Monographie *Horizont und Alterität* ist 2023 in der Reihe Ad Fontes bei Traugott Bautz erschienen. Seit April 2024 promoviert er als Kollegiat der a.r.t.e.s. Graduate School for the Humanities der Universität zu Köln in Co-Tutelle mit der KU Leuven zur Genetischen Phänomenologie der Internalisierung. E-mail: julian.luenser@gmail.com

THE NOTION OF ENEMY ACCORDING TO DAVI KOPENAWA AND BRUCE ALBERT

CARLOS FERNANDO CARRER

Abstract

Taking as a starting point the words of Davi Kopenawa and Bruce Albert – both known as main references for the Yanomami studies; Kopenawa as a renowned shaman and political leader; and Albert as the ethnographer who lived for more than thirty years among them –, this article aims to understand how the Yanomami organise their intercultural relationship system, emphasising the role that the *napë thë pë* (usually translated as “enemies” or “outsiders”) play within this system. This will be done by distinguishing two different senses this expression acquires when applied to describe: 1) indigenous people; and 2) white people, corresponding to the two phases in which this article is divided: the enmity before and after contact. To conclude, a reflection on how the Yanomami understand the concept of violence will be conducted, seeking to bring the notion of “enemy” closer to the concept of “Other”, as we find it mainly in Gilles Deleuze’s reading of Michel Tournier.

Keywords: *napë thë* (enemy); other; Yanomami; Kopenawa; Albert

1. Initial Remarks

The expression *napë thë* (pl. *pë*), that Kopenawa uses to describe white people is part of a much broader morphological system, from which the Yanomami designate their relationships among themselves and with other groups. According to Albert’s division¹, this morphological system is composed of five major categories:

¹ Albert, Bruce: *Temps du sang, temps des cendres. Représentation de la maladie, système rituel et espace politique chez les Yanomami du sud-est (Amazonie brésilienne)*, PhD diss, Université de Paris X, Paris 1985, p. 193.

- 1) *yahi thëri pë*, which designates the cohabitants of the collective house, the relatives *par excellence*, the group that functions as an ideal model of conjugality;
- 2) *hwama thë pë*, which designates the “guests”, that is, the close, known and allied groups, with whom some kind of exchange (symbolic and/or material) is entertained;
- 3) *napë thë pë*, which designates the class of known, actual and relatively close enemies, nowadays represented by white people;
- 4) *napë thë pë hwätho*, which designates the people “who may be hostile”, that is, a set of relatively known or former enemies with whom hostility has already been experienced or is foreseen;
- 5) *tanomai thë pë*, which designates the set of distant and unknown enemies, people not known or seen (potential enemies).

Such categories mark both the relationships of alliance/hostility and the spatial position close/distant from a reference group (1) in relation to the others, as in the model below:

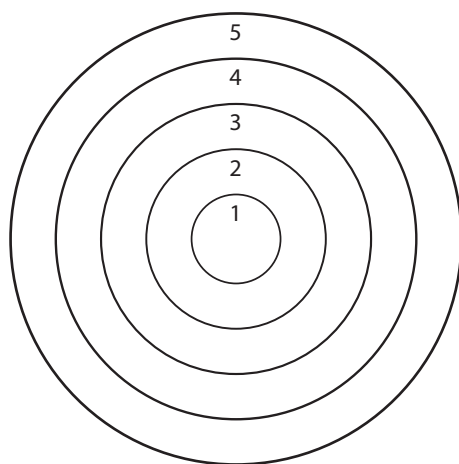


Figure 1: Classificatory system of the Yanomami according to Albert.²

² Albert: *Temps du sang...*, *op. cit.*, p. 194.

We follow two of Albert's³ remarks about this system. The first one states that we have a socio-centred classification system, that is, all its divisions rely on the local group – a group of cohabitants belonging to the class of *yahi thëri pë* (1), in the case of the Yanomami. The internal cohesion of the group is the point of departure for reaching the other levels of the classification, due to the fact that Yanomami society is organised in the same way Clastres defines primitive society: “a series of neo-monads”⁴ that relate to each other according to a higher or lower degree of friendship/hostility, but that would cease to exist if they ceased to configure each one as an “undivided We”, an internally cohesive and self-sufficient group in economic and material terms.

Albert's second remark is that this classification system is variable. This means that any group can be positioned by the reference group (1) within any of the other concentric spaces (2 to 5). Under certain circumstances – for example, demographic expansion or decrease, fissions, migrations etc. –, even the *hwama thë pë* (2), close and known allies, may come to occupy different positions (3, 4, or 5) in the system, just as groups that previously belonged to these classes may pass into *hwama thë pë* condition. Thus, the communities surrounding a local group may successively move from one circumscription to another. The only exception to this rule of mobility is the local group (1), which although it may move spatially or be at the origin of other groups – mainly through matrimonial exchanges – cannot represent itself as an enemy (3 to 5), and it is, at the same time, an irreducible cohesive group even in relation to its close allies (2). The local group corresponds to the universe of kinship-cognates and generalised reciprocity, where the matrimonial ties guarantee the absence of any kind of aggression (symbolic and/or material). The other groups correspond to the “others”, an uncertain universe where, as the domain of kinship is attenuated and distended, the rate of violence tends to increase⁵, for every form of aggression that afflicts a reference group (1) has its origin in an outside group (2 to 5).

To each of these groups is attributed the action of a pathogenic power that causes harm, death and disease among the reference group. Even the allies (2) are feared to be the source of a specific form of sorcery named by Albert as “common sorcery”.⁶ Its effects, however, can be treated with appropriate shamanic healing and rarely lead to death. Sorcery from allies is associated with illnesses of a marital

³ *Ibid.*

⁴ Clastres, Pierre: *Archeology of violence*, Semiotext(e), Los Angeles 2013, p. 262.

⁵ Albert: “La fumée du métal: histoire et représentations du contact chez les Yanomami (Brésil)”, in *L'Homme*, Vol. 28, Nr. 106/107 (1988), EHESS, p. 90.

⁶ *Ibid.*

nature (impotence, infertility, conflicts etc.) and/or somatic illnesses (asthenia, fever, sweating, muscular pains etc.) that are generally non-lethal. In some exceptional situations, close allies may be blamed for the death or serious illness of a relative, in which case the tendency is that these allies will soon be considered to be on the side of the enemies (3 to 5).

Regarding the group of the *napë thë pë* (3), the current enemies, sorcery has invariably lethal ends. This type of sorcery, termed by Albert as “warrior sorcery”⁷, consists of launching a raid by “brave men” *waithirimë thë pë* to surprise the enemy away from his weapons and his collective house. Upon finding him, the killer fires blowpipe arrows loaded with highly poisonous “sorcery substances” that will cause the opponent’s death. In other cases, raiding enemies consists of casting a substance on the fire of the targeted house, releasing a toxic smoke *xawara wakexi* that will strike one or more cohabitants.

The enemies of the group (4), whose hostility, although relatively distant, has already been experienced or is foreseen, are associated with deaths by what Albert calls “aggressive shamanism”, an activity that consists of an enemy shaman sending evil spirits *ne wari pë* to kill his victims. These spirits, although they have a human appearance, are considered by the Yanomami to be supernatural beings. They are therefore invisible to the eyes of the non-shaman. They attack the vital image *utupë* of a being with weapons and other pathogenic objects considered equally supernatural, with which they paralyse their victims before devouring them.

Finally, some deaths are attributed to very distant groups (5), enemies who kill by arrowing a person’s animal double *rishi*. The Yanomami believe that every human being has an *alter* animal that inhabits the most centrifugal limits of the social space. Their fate and the fate of their *alter* are inseparable: when the latter is shot, the human associated with it will also be wounded and eventually die.

There will be opportunity to return to these pathogenic powers later on. For now, it is important to point out that the Yanomami classification system has no intermediate zones between enemies and allies: when a group leaves a position, it necessarily falls straight into another. A group can cease to be an ally or an enemy, but it will never be treated as indifferent. One can say that this classification of intercommunal relations functions as “radar image”⁸ within *all* groups – even those that are unknown or very little known – are guaranteed to occupy a position. This position, as we have seen, expresses contextual relations of a mainly geographical order (position near/distant, demographic proportions etc.), but never reflects

⁷ *Ibid.*

⁸ Albert: *Temps du sang...*, *op. cit.*, p. 196.

a substantial and/or a permanent unity. It is an essentially mobile system, in which different groups may come to occupy different spaces.

The stories told to Kopenawa⁹ by his stepfather bear witness to this. Originally coming from a family that inhabited the Amazon highlands near the headwaters of the Orinoco River, the shaman's family, at the beginning of the 20th century, entertained a hostile relationship with the inhabitants of the headwaters of the Macujai River. The large number of hostile incursions led the family of the future shaman to settle in the upper Toototobi River, during which time the aggressions from one group to another ceased. It was during this interstice that Kopenawa's in-laws and grandparents became friends. However, after a period of peace in mid-century, hostilities resumed with groups from the upper Catrimani River. After another move to the lower Toototobi, several attacks began between members of his group and the inhabitants of the Parima River and the upper Demini, which were only a few dozen kilometres away from *Marakana*, the house on the lower Toototobi, where Kopenawa spent his childhood. According to Albert¹⁰, the Toototobi River groups stopped warring only in the late 1960s, as a result of the first contact with the New Tribes Mission¹¹ and, consequently, the successive epidemics they brought upon the Yanomami. It goes without saying that these first missions paved the way for the Yanomami's permanent contact with white people.

Contact with white people meant a radical change in the Yanomami's intercultural relations. The hostility that was once aimed exclusively at the few indigenous people of a relatively small portion of the Amazon territory has today acquired global proportions, reaching not only the white people who live nearby, in Brazilian territory, but inhabitants of distant continents, engaged in the same purpose of annihilation and disrespect for indigenous traditions. We take, for example, the Kopenawa's feeling of anger when he sees with his own eyes that Europeans expose without any shame, in their museums and glass cases, the spoils and mummified bodies obtained in Africa. "The white people do not have as much wisdom as they claim! They constantly tell us that it is wrong for us to arrow each other for

⁹ Albert, Bruce; Kopenawa, Davi: *The falling sky: word of a Yanomami shaman*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge/London 2013, pp. 360–370.

¹⁰ *Ibid.*, p. 557.

¹¹ New Tribes Mission is an American organisation of fundamentalist evangelicals that arrived at *Marakana* on the lower Toototobi for the first time in June 1958, together with an expedition of the *Serviço de Proteção ao Índio* (SPI, which would become what is currently FUNAI, an agency of the Brazilian federal executive branch that is intended to deal with the protection and demarcation of indigenous territory). It is estimated that Kopenawa was two years old at that time.

revenge.¹² Yet their ancestors were so bellicose they travelled great distances to plunder the land of people who had done them no harm!”¹³

The notion of enmity crossed oceans and the condition of enemy *napë thë pë* came to have as an ideal “prototypical referent”¹⁴ in ourselves, white people, no matter where we come from. But how was this possible? How and why did white people, non-indigenous populations, come to occupy this position? In order to understand this shift, it will be necessary to retrace some aspects of the Yanomami history and cosmology in order to distinguish the conditions under which an enemy effectively becomes what he is. Let us examine in more detail what Kopenawa tells us.

2. The Enmity Before Contact

According to the shaman¹⁵, the “bravery in war”, called *waithiri* by his people, does not exist by chance. It appeared in the forest, long before white people knew it, and is directly associated with the mythical character *Õeõeri*. The myth says that *Õeõeri*’s mother was killed by a shaman who sent evil spirits *në wari pë* to devour her soon after giving birth. Orphaned, *Õeõeri* was abandoned on an anthill. The stings and burns made him cry *Õe! Õe!* – the onomatopoeia that is the origin of his name – until he was transformed into an *alter*, a supernatural being who, in the Yanomami language, is designated by the expression *yai thë* (pl. *pë*). *Õeõe* then became *Õeõe + ri*, a superlative suffix that indicates membership in this class of supernatural beings. As may be supposed, the evil spirits *në wari pë* – responsible for *Õeõeri*’s mother’s death – also belong to this class.

Õeõeri grew up very fast and soon became a warrior. He then went to all the surrounding villages to find the killer of his mother. He asked angrily, “who was the killer of my mother? Who devoured her?” And then a *Xamathari* – name given by the eastern Yanomami (Kopenawa’s group) to the western inhabitants of the indigenous territory – claimed the deed: “It was me! It was I who killed and devoured your mother!” Furious, *Õeõeri* attacks the killer with several arrows dipped in poison. The men of the enemy group react and try to kill him, but in vain, for *Õeõeri*

¹² In Yanomami language, war activities are designated by the verb *niyayuu*, which can be translated as “war”, but has the literal meaning of “shooting each other with arrows”. See: Albert; Kopenawa: *The falling sky...*, op. cit., p. 553.

¹³ Albert; Kopenawa: *The falling sky...*, op. cit., p. 345.

¹⁴ Viveiros de Castro, Eduardo: “O recado da mata”, in Kopenawa, Davi (ed.): *A queda do céu*, Companhia das Letras, São Paulo 2015, p. 12.

¹⁵ Albert; Kopenawa: *The falling sky...*, op. cit., p. 358.

is a supernatural being. By killing his opponents, the character enters in what in Yanomami language is called *ōnokae*, his “state of homicide”. *Ōeōeri* continued to launch offensives. Long before the other warriors left towards new incursions, *Ōeōeri* had already advanced. He would arrow enemies without leaving his place. He would launch raids without the previous ones having ended. His qualities were truly supernatural.

When he was struck by an arrow, *Ōeōeri* retreated to a mountain and the attacks ceased for a while. Soon, however, they returned. And *Ōeōeri*, from the top of the mountain, continued killing, devouring and mocking his enemies. “Devour me! Try to devour me!” After much killing to avenge his mother’s death, *Ōeōeri* began to feel ill on account of his *ōnokae*. He had entered the *ōnokaemuu* rite, which all murderers must undergo.¹⁶ *Ōeōeri* started to vomit the blood of all the human prey he had killed and consumed. Finally, the shamanic spirits of the *Xamathari* took advantage of his weakness and came to avenge their own dead. They offered him the *yākoana* powder and made him inhale inordinate amounts of it.¹⁷ “Son-in-law! Bring your nose closer! Sniff it! This will cure your illnesses.” After much inhaling, *Ōeōeri* finally collapsed. The enemy spirits devoured him and *Ōeōeri* went to inhabit the back of the sky, from where he still descends in the form of a spirit to the shaman who knows how to call him.

The myth of *Ōeōeri* is interesting for several reasons. First, because it evokes a fundamental aspect of how the Yanomami understand warriorship: it invariably stems from a hunger for revenge. *Ōeōeri* goes in search of the person responsible for his mother’s death. It was necessary for her to die and, above all, to die by the hands of her enemies, for *Ōeōeri* to launch his campaign against them. Otherwise, his fury would be meaningless. We can also see that, at first, *Ōeōeri*’s intention is not to promote an indiscriminate killing: only after the killer has claimed his deed does the character take revenge on the enemy and his group. Revenge which, in return, is the motive for the revenge of the *Xamathari* and their own victims. *Ōeōeri* had no other destiny: although he was already ill from the unrestrained consumption of his prey, he ends up dying by the action of evil spirits who sought nothing but revenge for their own dead. From the Yanomami point of view, warriorship would be unthinkable without the reciprocity of revenge. The enemy, then, is the

¹⁶ In Yanomami language, the suffix *-muu* has the meaning of “acting as”, “under the condition of” (As in, Albert; Kopenawa: *The falling sky...*, *op. cit.*, p. 490). Therefore, *ōnokaemuu* literally means “acting in the condition of a homicide”.

¹⁷ *Yākoana* is the name given to a powder made from the resin of the *virola elongata* tree, which contains a powerful hallucinogenic alkaloid (As in Albert; Kopenawa: *The falling sky...*, *op. cit.*, p. 492). It is invariably used in Yanomami shamanic procedures.

one who, in a first moment, is defined as both ‘object’, target, and ‘subject’, actor, of the vengeful activity.

But vengeful reciprocity is inseparable from a second aspect: the consumption of the victims. In the myth of *Ōeōeri*, all victims are consumed: his mother, the people he killed and, in the end, himself. We see that the deaths of the mother and of *Ōeōeri* are directly associated with what Albert has named “aggressive shamanism”, *modus operandi* that exemplarily describes the enemies of the group (4). It was the evil spirits *ne wari pë*, coming from far at the behest of another shaman, who ended up killing mother and son. It is true that the mother’s death triggers a series of effective and reciprocal incursions between *Ōeōeri* and his enemies, in which, one might say, “warrior sorcery” – a form of violence associated with the *napë thë pë* (3) – prevails. However, especially when thinking from the point of view of *Ōeōeri*’s enemies, it is not difficult to imagine that he himself was seen as a *ne wari pë*, that is, a supernatural being sent by another shaman to eat human flesh. In a second moment, therefore, the enemy is one who is defined as both the ‘object’ and the ‘subject’ of cannibalistic reciprocity. Vengeful reciprocity and cannibalistic reciprocity constitute the two fundamental and inseparable aspects of Yanomami warriorship.

It would be necessary to add a third aspect. We saw in *Ōeōeri*’s myth that the cannibal killer, soon after his deed, enters what in Yanomami language is called *ōnokae*, a “state of homicide”. According to Albert¹⁸, this word is formed from the junction of *ōno*, which denotes the “trace” or the “mark” (visible or invisible) of an aggression, and *kae*, which means “with”, “accompanied by”. For, being in *ōnokae* means being “marked” by the death one has just committed. Moreover, a close variant of this word, *ōnokë*, alludes to everything that belonged to a dead person: everything one has touched or owned, his possessions, ornaments and even his footprints on the ground, natural or manufactured objects with which one came in contact. These are the “traces” of the dead person. Finally, the variant *ōnokë* can also designate the traces of blood that remain on the arrow after it has acquired an “impact mark”, that is, after striking the prey.

These semantic considerations on the Yanomami notion of “trace” (*ōno*) allow us to delimit more precisely the “valence” of the *ōnokae* concept. “*Ōnokae* thus denotes a state of ritual danger brought about by certain symbolic retroactive effects on the killer, associated with the contact with the blood of the victims and with the persistence of the memory of that spilled blood”.¹⁹ For the ‘normal’

¹⁸ Albert: *Temps du sang...*, *op. cit.*, p. 344.

¹⁹ *Ibid.*, p. 346.

Yanomami, non-supernatural beings, direct contact with the blood of victims consists in a deadly danger: it would lead to an incurable skin disease that would begin by covering the legs and would end up contaminating the entire body. Moreover, a terrible smell is attributed to the spilling of blood: “it [the blood] gives off an acidic smell... a disgusting and intense smell! One who has killed loses all his perceptions of taste”. It is not by chance that, to avenge aggressions, the Yanomami say it is necessary to “take back the value of one of our relatives’ blood”.²⁰

Thus, every vengeful/cannibalistic aggression leads the killer to experience a “state of homicide” *ōnokae*. And this state is nothing more than the killer’s exposure to a symbolic danger linked to the oozing of his victim’s blood. “Blood”, Albert states, “constitutes for the Yanomami the fundamental biological substance of human *animatio*, insofar as this is associated with the vital image *utupë* which, in turn, constitutes the metaphysical essence”.²¹ The presence or absence of blood is the main index to measure the quantity of life among the Yanomami: female sterility (menopause), old age, or even youth are considered periods when there is less life, when the bodies – and altogether, the vital image *utupë* – are drier, lacking the primordial element of both biological and metaphysical life. The presence of blood, by contrast, is indicative of fertility, virility etc., where there is a greater concentration of life. But, precisely for this reason, these are the periods when the organism, that is, the sum of the vital image *utupë* within the body, is considered to be more susceptible to disease, death and, especially, putrefaction.

If metaphysical death happens by the action of supernatural pathogenic powers – evil offensives led by spirits *ne wari pë*, symbolic predation of the animal double *rishi* –, putrefaction is the continuation of this death by biological means: it is the corruption of the carnal envelope, which consistency is entirely due to the presence of blood. The decomposition of the dead enemy’s body mixes up with the symbolic consumption of the blood that once irrigated it:

These results allow us to infer that the “homicidal state” (*ōnokae*) and the symbolic danger that instates it rest on a conception of homicide (effective or invisible) as cannibal hematophagy (devouring the vital image/blood) and, more precisely, as incorporation of the hematogenic process of corruption of the victim’s corpse. First of all, the cannibal aggression exposes the killer to the physio-symbolic danger that represents the incorporation of an exogenous vital fluid placed as a factor of an increased biological mutability.²²

²⁰ Albert; Kopenawa: *The falling sky...*, op. cit., p. 360.

²¹ Albert: *Temps du sang...*, op. cit., p. 348.

²² *Ibid.*, p. 351.

By consuming his victim's blood, the killer himself becomes an *alter*. After the raid's tension, the killer finds himself overcome by the smell of his victim's spilled blood. This olfactory impregnation constitutes the symbolic state that opens the observance of the *ōnokaemuu* rite. He returns to his group with a "mark" of blood, and is thus physically and symbolically changed. He is considered a supernatural being that comes from killing (*ōnokaerima thē*), as opposed to ordinary people: the "innocent" (*mohoti thē pē*) or those who are "dry" (*weherima thē pē*). The body and spirit of the killer become inhabited by the image of various beings that eat putrefying flesh – such as the vulture, the jaguar, and the *herama* hawk, as well as flies and worms, and even the *xaki na*, *ōi na*, and *wakopo* bees²³ –, who set out to symbolically devour the decomposing corpse of the enemy. When the entities that inhabit it are satiated, this reflects in the physiology of the killer: his mouth begins to exhale the fetid smell of blood and his forehead begins to sprout fat – hence his opposition to "dry" people – consumed from the enemy's body. The duration of the *ōnokaemuu* rite is parallel to the duration of the decomposition process of the victim's corpse.

During this entire period, while the cannibal spirits inhabiting the killer devour his prey, he must submit to a strict reclusion. According to Albert, the killer must first be completely isolated in his hammock. "Immobile, with arms folded, he refrains from uttering the slightest word and remains lying down by a permanently burning fire."²⁴ Contact with other people should be kept to a minimum, at the risk of provoking a skin disease on them. If he sits directly on the ground, the skin of his buttocks should wrinkle and become like parchment; if he walks through the forest, the spider webs touching his face may cause him to lose his sight. The fat that sprouts through his forehead, an effect of consuming the enemy's fat, must be prevented from reaching his eyes, in which case they would be immediately burned.

The *ōnokaemuu* rite also imposes several dietary restrictions. In general, the killer should eat as little as possible. He is allowed to eat only a few pieces of boiled banana, or small portions of some kinds of fish cooked in leaves. Fatty foods grilled directly over the fire are strictly forbidden. In addition, eating must be followed by a meticulous ritual: washing the forehead and hands, rinsing the mouth cavity and using a small wooden stick to bring the food into the mouth. Once nibbled, whatever food left must be thrown directly at the fire. The killer does not eat (or eats very little) because his body is already saturated with the symbolic digestion of the enemy. All these restrictions are intended to mitigate the biological danger

²³ Albert; Kopenawa: *The falling sky...*, *op. cit.*, p. 361.

²⁴ Albert: *Temps du sang...*, *op. cit.*, p. 365.

to which he submits himself when consuming the victim's blood. And, more profoundly, as Albert states, they are meant to mark or highlight a "culturally founding form of correlation and symbolic opposition between cannibalism and feeding".²⁵

Among the Yanomami, the act of killing triggers a "deculturalisation" of the killer: he remains isolated, without saying a word, turned into an *alter* – a human flesh eater. By symbolically digesting the body of his enemy and incorporating his blood, a kind of cooking ritual is established in him that, inversely to domestic cooking, "applies a 'naturalising' process of transformation on the predator rather than a 'culturalising' process on the food".²⁶ For any imputed killing, the "deculturalisation" of the predator prevails *over* the "culturalisation" of the prey, even if that prey is an animal. Just like all human beings, animals also possess a vital image *utupë* associated with their blood. This image is endowed with an aggressive potential that can be turned against the predator, from which it follows that a hunted animal cannot be eaten by the one who hunts it and must be extremely well cooked ("culturalised") before being consumed. Ingesting its blood, as with human prey, would be an aggression to its vital image *utupë*, which would provoke vomiting – and even death, in severe cases – in the predator.

The "naturalising" – or "deculturalising" – transformation of the killer means that to the extent that his stomach is filled with the victim's blood, he leaves what would be the normal universe of culture, becoming a human-eating spirit: a cannibal. But to this transformation another one is added, which functions, one would say, as the final turn in his "deculturalisation" screw: if we consider cannibalism as an intra-specific form of consumption, then it means that the killer's own flesh and vital image are now able to become a prey, that is, to be consumed by the same *alter* which he himself became. The killer cannot "deculturalise" the victim – which happens through the consumption of his blood and raw/putrefying flesh – without running the risk of going through the same processes himself, becoming at the same time a human-eating spirit and a prey to be devoured by them. Both the paths of killer and victim intersect: the process experienced by the former may end up leading him to the state of the latter. There is, then, in the Yanomami symbolic cannibalism, a kind of progression that makes the enemy leave extreme alterity and become part of a substantial identity: from the enemy's point of view, the killer and the human-eating spirits *ne wari pë* are the same thing; in return, human-eating spirits see the killer and the victim in the same way; finally, the way

²⁵ Albert: *Temps du sang...*, *op. cit.*, p. 370.

²⁶ *Ibid.*, p. 372.

the killer sees himself after the deed is no different from the way he first saw his enemy, that is, as prey to be devoured.

Now, if we can point out the existence of a nodal point of identification between killer and victim, this does not happen when we think about feeding and cannibalism. In almost homeopathic doses, the killer starts eating again precisely to stop being a cannibal. He gets into a process of “re-culturalisation”, of “re-humanisation” that consists of eschewing the cannibal that inhabits him through, among other things, the controlled ingestion of neutral foods that in no way resemble – and even oppose – the symbolic consumption of the victim’s blood and putrefying flesh. By any means, we are led to think that the cannibals are always the *others*. The killer becomes an *alter* and suffers deadly consequences due to the fact that he himself becomes able to be cannibalised by these others he is transformed into:

The logic of this symbolic transformation [between cannibalism and feeding] sheds a particularly interesting light on the Yanomami’s conception of their cannibalism. In fact, to systematically oppose the modes of cannibalism to those of the feeding is equivalent to associate to the former, by demarcating them, the obscure figure of the savage cannibalism of those “others” – the supernatural people hungry for human flesh – whose radical alterity excludes them even from the category of enemies (...). The Yanomami thus simply understand, by their figurative cannibalism, to meticulously distinguish themselves from cannibals.²⁷

The closing of the *ōnokaemuu* rite is the final proof of this distinction and repeats what happens to the mythical character *Ōeōeri*: after falling ill, the killer vomits the consumed flesh and blood, at the risk of seeing his own stomach inflate and cause pain that would lead to his death. The regurgitations are induced by the ingestion of emetic foods: small fish or crabs, but especially honeycombs taken from the top of the *buuashi na* bee’s nest, known for their acidity and extreme repugnance.²⁸ After much vomiting, for days or even weeks, the killer finishes the process by cleaning his forehead and bathing. He can then paint himself with the red paint of *urucum*. The use of the paint thus constitutes, along with the consumption of neutral food, another “re-culturalising” process: the face full of paint is opposed to the face full of fat. The rite will be definitively concluded after the killer rolls up and hangs the hammock in which he had been lying on a high branch, for it is assumed that the killer should age at the same rate of growth as the tree to which

²⁷ Albert: *Temps du sang...*, *op. cit.*, p. 374.

²⁸ *Ibid.*, p. 376.

his hammock is now tied²⁹, which would serve, finally, to reaffirm his “normal”, rehumanised biological periodicity.

But, although “normal” conditions are re-established, the killer knows that, sooner or later, the death inflicted on the enemy will lead to his own death. Or, if not, to one of his relatives. Whether through the supernatural action of evil spirits or through effective incursion, killing inevitably means being killed and consumed. Revenge and cannibalism elevated to the position of universal law: an idea that cannot be considered orthodoxly Kantian. On the other hand, the Yanomami “Groundwork of the Metaphysics of Morals” prescribes something that we, white people, are still a long way from understanding; or, perhaps, from truly taking seriously: it prescribes that absolutely no life can be taken in vain or in an indiscriminate way, without suffering an equally deadly consequence. This is what, from the Yanomami point of view, distinguishes true humans from true cannibals.

3. The Enmity After Contact

In a first moment, contact with white people occurred without any readjustment having to be made in the structure of the Yanomami intercultural classification system. According to Albert, the period from approximately 1730 to 1930 was marked by predominantly indirect contact between white people and the Yanomami.³⁰ During this period, white people served mainly as vectors for the acquisition of new metal tools and cultivation goods, something that probably favoured their demographic growth. Although the Yanomami were occasionally affected by epidemics of white origin, the difficulties imposed by the terrain and the periodic migrations of the Yanomami contributed to limit the scope of the contagions.

Also, according to Albert, even sporadic epidemics of white origin were attributed to “warrior sorcery” of exclusively indigenous origin, which is, in turn, typically associated with the action of the *napë thë pë* (3). What we have here, therefore, is “a simple extension of the ‘warrior sorcery’ theory to account for the new fact represented by the spread of the first epidemics by indirect contamination”.³¹ That is, because diseases of white origin reached the Yanomami indirectly, they ended up being attributed to the actions of neighbouring indigenous ethnic groups and not to the white people themselves. Not even the metal objects acquired in the exchange circuits were associated with the presence of white

²⁹ Albert: *Temps du sang...*, *op. cit.*, p. 377.

³⁰ Albert: “La fumée du métal...”, *art. cit.*, p. 94.

³¹ *Ibid.*

people, since they were part of the material universe known and dominated by the Yanomami since “the beginning of times”: although rare and of poor quality, metal was used by *Omama*, the demiurge of Yanomami culture, to help him work his fields and crops.³²

Arriving, therefore, through indirect sources, the epidemics and the metal objects were incorporated by the Yanomami without causing any change in their classificatory system. In concrete terms, nothing forced, yet, a revision of the “theories” used to explain death and diseases, and the existence of other (indigenous) humans and certain work tools. As Albert states, at that time, “the reflection concerns rather the origin and the existence of the surrounding ethnic groups whose difference is sanctioned by a mythological discourse centred on the degenerative character of the ethnic alterity”.³³ The other indigenous groups, as opposed to the true Yanomami (*yanomae thë pë* = “true humans”) were considered part of an inferior or degraded humanity (*yanomae thë napë* = “outsider humans”), whose origin goes back to the mythical character *Remori*, a drone spirit, demiurge of the outside languages that resemble, according to Kopenawa, the indistinct and inarticulate buzzing of bees. In the Yanomami’s relationship with other indigenous people, the human character of their enemies is considered under suspicion, as “they are not as human as we are”. Or, which would be the same, that “we are more human than they are”.

This begins to change in the first decades of the 20th century, with the arrival of the first groups of the SPI and the CBDL (Comissão Brasileira Demarcadora de Limites).³⁴ In the 1940s, following the explorations led by Marechal Rondon, several “pacification” posts were built in the vicinities of indigenous territories, from the Aripuanã river (on the border of the State of Mato Grosso and the State of Amazonas) to the upper Demini, where Kopenawa’s ancestors lived. According to the reports of the shaman’s stepfather³⁵ and to the reports of Carlos Eugênio Chauvin³⁶, chief inspector of the SPI expeditions in Amazonas at the time, the first contacts of the white people with the Yanomami imposed enormous difficulties.

The post of Ajuricaba, built in upper Demini, was opened under the pressure of a “serious event” that occurred between indigenous people and a small group of the CBDL.³⁷ According to the inspector, Commander Braz de Aguiar, head of the

³² Albert; Kopenawa: *The falling sky...*, *op. cit.*, p. 156.

³³ Albert: *Temps du sang...*, *op. cit.*, p. 96.

³⁴ A group of agencies created in the early 1920s, whose function is to demarcate the Brazilian territorial limits. It is currently attached to the Brazilian Ministry of Foreign Affairs.

³⁵ Albert; Kopenawa: *The falling sky...*, *op. cit.*, p. 187.

³⁶ Chauvin, Carlos: *Relatório de inspeção da Amazônia e do Acre*, 1941. Digital copy provided on request by Museu do Índio, Rio de Janeiro, SPI.

³⁷ *Ibid.*, p. 149.

CBDL party, refrained from giving SPI any further information about this “serious event”. On the 14th of January 1941, the Commander left hastily towards the site of the incident in a speedboat provided by the Amazonas Interventory, on the same date that the SPI, upon learning about the Commander’s hasty departure, sent its own expedition to the site. On the SPI’s party, a speedboat, a barge and a canoe left from Manaus, which, among a majority of unprepared workers recruited at the last minute, transported the SPI’s assistant, Sebastião Moacyr de Xerez.

After almost two weeks sailing in adverse conditions and having lost most of the vessels, the SPI entourage finally reached Commander Braz de Aguiar’s group. Xerez’s first impressions indicate that the “serious event” that first motivated the expedition was not as serious as imagined. This is what Inspector Chauvin writes based on his assistant’s account: “from the eight arrows received, only one seemed to be in a centre of vital importance. Even the one in the left flank had not interested the kidneys. The most serious was the one lodged near the copulation area.”³⁸ It was not possible to obtain any precise information about the group that attacked the CBDL agent. However, from some objects found in the recently abandoned village where the SPI group had spent one of the previous nights, the doctor accompanying SPI party was able to reach the following conclusion: “from the size of the bow, it can be concluded that these indigenous are not tall, but of average height; they do not have the warrior spirit, as they apply indistinctly the plumage of birds without selecting the bellicose species”.³⁹

As we are used to saying in our scientific circles, the doctor’s conclusions were partially correct. In fact, the Yanomami are of average height and have arms strong enough to stretch bows, climb trees, build their homes etc. On the other hand, however, as we have seen, the Yanomami have a warrior spirit since the beginning of time, which also functions as an imperative of their current culture. In any case, once the misadventures were over and the arrowed patient from the CBDL was treated, assistant Xerez finally gained access to the details of the attack that had occurred:

their residences are located far from the shore. They were hiking in search of turtle eggs when they came upon their camp, with those monsters, armed musketeers. They threw sticks that pushed them to move. Such monsters were agitated. They could do them harm. Were they *cannibals*? Such would be the question posed by childish imaginations that never saw such things in those parts.⁴⁰

³⁸ *Ibid.*, p. 157.

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ Chauvin: *Relatório de inspetoria...*, *op. cit.*, p. 157.

The position in which assistant Xerez places his own expedition companions is curious: placing himself in the point of view of the natives, he believes that the image they made of the white people, especially of those who carried weapons, referred to monstrous types, in short, to *cannibals*. Refusing the thesis that this was the result of mere “childish imaginations”, Xerez’s prognosis would turn out to be surprisingly correct. The Yanomami’s aggressive response when they encountered the white men’s camp contrasts radically with the climate established when the white men surprised the Yanomami in their own houses: “most of them, frightened, immediately fled to the fields or to the forest, and only a few men dared to face the invaders, making agitated speeches, overexcited with fear, before letting themselves be grabbed, trembling, by their ‘peacemakers’”.⁴¹

The memories Kopenawa shares with Albert bear witness to this, even though the shaman’s first contact with white people took place more than a decade and a half after the incident in Ajuricaba:

Today, our children no longer fear white people. But in the past, they really scared me a lot! They truly seemed to be others. I watched them from afar and told myself that they must be *ně wāri* evil beings! The mere sight of them horrified me. They were ugly and hairy. Some were alarmingly white. I wondered what their shoes, their watches and their glasses could possibly be. I listened hard to try and understand their words, but it was useless. They sounded like inarticulate sounds! They also feverishly handled all sorts of objects, which were as strange and frightening in appearance as they themselves. Even long after this first visit, I ran off crying whenever one of these white people approached me. Truly, they terrorised me! I feared the light that emanated from their flashlights. I was even more afraid of the rumble of their motors, the voices of their radios, as well as the explosions of their guns. The smell of gas disgusted me. The smoke from their cigarettes made me fear I would get sick. *I really thought they must be evil beings starved for human flesh!*⁴²

Assistant Xerez’s intuition was right: the white people were indeed seen as cannibal spirits, non-human entities, or rather entities whose human character is at least under suspicion. Not because they were animals, but because they were perhaps superhuman spirits.⁴³ Their strange features, their repulsive hairiness and, espe-

⁴¹ Albert: *Temps du sang...*, *op. cit.*, p. 96.

⁴² Albert; Kopenawa: *The falling sky...*, *op. cit.*, p. 176.

⁴³ Compare this passage to what is probably the best-known passage in the entire work of Lévi-Strauss: “[In Porto Rico, so Oviedo tells us], the Indians used to kill off any captured Europeans by drowning. Then they would mount guard for weeks around the dead men to see whether or not they were subject to putrefaction (...); and whereas the white men took the Indians for animals, the Indians

cially, their objects, led them to be recognized as human-eating spirits. As epidemics broke out systematically after the arrival of new shipments, the Yanomami understood that these objects must contain the same pathogenic power as the supernatural objects used by the *ne wari pë*. Unlike before, when death and illness, even of white origin, were attributed to the actions of neighbouring ethnic groups, the white people and their objects are now directly responsible for death and disease in Yanomami society. The thesis on warrior sorcery and cannibal consumption had to be revised and adapted to the new context of interaction, starting with the myth of origin of the outsiders.

The first version of the myth tells that the Yanomami ancestors inhabited *Hayowari*, a mountain situated between the headwaters of the Parima River and the upper Orinoco. On the last day of a funeral celebration *reahu*, guests and hosts began to inhale large quantities of *yākoana* and began a *yāimuu* dialogue, intended for the negotiation of goods and the resolution of matrimonial disagreements. During the dialogue, the men turned out to be too exalted and began to assault each other. A group of guests was formed to attack a host. Seeing the situation from the other side of the house, a woman shouted to her son-in-law, “come help, your brother-in-law is in trouble!” The boy, who was cooped up with his wife – she had just had her first period – ran to help him. As soon as he stepped outside, breaking the rite of reclusion⁴⁴, a river erupted from deep within the earth, causing a great flood and taking everyone with it. Nothing remained of the destruction except a blood red foam that flowed toward the sunset and which *Omama* reshaped to give rise to the indigenous outsiders. *Remori*, the drone spirit that lived always by *Omama*’s side, gave them the tangled tongue.⁴⁵

The second version of the myth, created to explain the origin of white people, is virtually identical. It differs only in secondary aspects: in this version, the torrent does not flow only toward the place where the other indigenous people now live, but reached the far-off lands of the white people. The white people, therefore, came to be created by *Omama* later, when the waters reached the land of their ancestors. Moreover, having travelled a long way, the blood that tinged the foam dissipated, giving rise to white-skinned human beings. More than a mythical transformation, what we have here is the raising of a series of hypotheses, of “exploratory variants

were content to suspect the white men were gods”. In: Lévi-Strauss, Claude: *Tristes tropiques*, Criterion Books, New York 1961, p. 80.

⁴⁴ As we can see, contact with blood from menstruation should be avoided as much as blood from homicide, as Albert discusses in Chapter XIII of the following work. Albert: *Temps du sang...*, *op. cit.*

⁴⁵ Albert; Kopenawa: *The falling sky...*, *op. cit.*, pp. 164–167.

that attempt to reconcile the recognition of a common humanity and the recognition of radical cultural and physical differences”.⁴⁶ There was an effort on the Yanomami side to “de-spiritualise” white people, which does not mean, as in white culture, relegating them to the status of an animal. On the contrary: this would be the Yanomami way of trying to make white people *human*, removing them from its position among the class of supernatural beings.

As we have seen, at first the Yanomami doubted that the white people were human: their appearance and the epidemics resulting from contact with their objects gave the impression that they were cannibal spirits. Nevertheless, the cosmological hypothesis created to explain the presence of these beings was nothing more – nor could it have been – than the application of the same hypothesis that the Yanomami use in order to distinguish themselves from the others indigenous humans: they must be as human as our enemies, that is, “metamorphosed” or degraded humans just as were the indigenous carried away by the flood. The process of humanising white people had to lead to a rearrangement of interethnic classifications: “the intruders were called *napë kraïwa*⁴⁷ *pë*, ‘white outsiders,’ as opposed to *yanomae thë pë napë*, ‘human (indigenous) outsiders’”.⁴⁸

However, this new division could not be carried through. Due to the successive epidemics brought by the white people, the neighbouring ethnic groups disappeared at a vertiginous speed. The almost 2,500 medical attendances provided in the region between 1971 and 1974 jumped to more than 12,000 between 1974 and 1977.⁴⁹ With the accelerated disappearance of their former enemies, the Yanomami no longer had anyone to whom to direct their enmity. The gap left by this process coupled with the lack of cogent explanations of this new class of enemies – the expression *napë kraïwa pë* is used very few times by Kopenawa – indicates that the division between “white outsiders” and “indigenous outsiders” did not go forward. On the contrary: the myth of origin of the outsiders progressively became the myth of origin of white people, while the category *napë thë pë*, once used to classify other Amerindians, came to designate exclusively non-indigenous populations.

⁴⁶ Albert: “La fumée du métal...”, *art. cit.*, p. 101.

⁴⁷ *Kraïwa* was probably borrowed from *karai'wa*, an Old Tupi word used to designate white people (Kopenawa; Albert: *The falling sky...*, *op. cit.*, p. 513). It is at the origin of the term *caraíba*, widely spread in Brazilian popular culture. (In: Viveiros de Castro: *A inconstância da alma selvagem*, Cosac Naify, São Paulo 2013, p. 201). It shows that the word *karaíba*, in the Tupinambá culture, designates demiurges, cultural heroes and high shamanic entities. Their association with the white men is due to the fact that the first missionaries were presented to the Tupinambá as very powerful beings, holders of the science that would lead them to eternal life.

⁴⁸ Albert: *Temps du sang...*, *op. cit.*, p. 101.

⁴⁹ *Ibid.*

In the late 1970s, with ongoing contact and the rampant spread of new epidemics, the Yanomami classification system undergoes a new transformation. White people and their objects, the cause of disease and death, were once again associated with non-human beings that eat human flesh. Attempts at humanisation had failed. This time, however, white people itself were displaced one degree down on the scale of symbolic identification: they are considered the doubles of a new class of spirits, the *napënapëri*, who become part of Yanomami mythology as ancestors of the white people. Created by *Remori*, the *napënapëri* roam the land of the white men just as the *ne wari pë* roam the land of the Yanomami. They always accompany the white people when they travel in their vehicles and can reach the most remote parts of the forest. Simultaneously with the effective annihilation of the neighbouring ethnic groups, the *napënapëri* were included in the list of supernatural beings that could be evoked in shamanic procedures:

We have not called down the spirits of these ancient outsiders *Watata si* in a long time.⁵⁰ Instead we now call the *napënapëri* spirits of the city white people's ancestors. We know them well and we often call them and make their images dance. They own airplanes and they are fierce warriors. They look like white people, but compared to them they are very beautiful. They are not human beings. These *napënapëri* spirits are very tall. They are also very different from the spirits of the forest and of the animal ancestors. They are wrapped in uniforms, like very long white shirts. Their eyes are hidden by shining metal skins. These are eyeglass-like mirrors that allow them to see the evil beings coming from a great distance. Their heads are also covered with burning iron hats that scare away the epidemic fumes. They have beards as bushy as saki tails and black hair like the hair of *Omama*, who sends them to us.⁵¹

Although one can point out differences between the *napënapëri* and the forest spirits – for example, the former are taller than the latter –, it is no less true that they possess several characteristics in common with other shamanic entities, such as the *ne wari pë*: they have human features and appear in the form of brilliant and beautiful images; they carry their weapons and supernatural objects with which they battle against other supernatural beings; they also possess the science of metal: they are the ones who have taught today's white people how to make their airplanes, tape recorders etc. And, in what is perhaps their main characteristic in

⁵⁰ *Watata si*: extinct indigenous group with which the early Yanomami were in contact until the first decades of the 20th century in the region of the upper Rio Parima and from whom they obtained metal tools. In: Albert; Kopenawa: *The falling sky...*, op. cit., p. 593.

⁵¹ Albert; Kopenawa: *The falling sky...*, op. cit. p. 161.

common with other spirits, they constantly oscillate between the roles of prey and predator. They are predators because they devour the image of several diseases. But the *napënapëri* cannot be considered less prey than predator, when we imagine them, for example, having to face the image of a disease or a kind of death that even white people are unaware of. Be that as it may, even Kopenawa recognises that the spirits of white people need to be evoked to combat certain diseases: “other *xapiri* spirits prove to be weak and clumsy when faced with its power. They no longer know how to heal sick people. It is so.”⁵²

By this, we do not mean at all that Kopenawa would be waiting for some white saviour spirit that could put an end to the increasingly accelerated degradation of the living conditions of the Yanomami, since shamanic procedures involve everyone, white and non-white spirits. On the other hand, the successive transformations in the classification system, the mythical adaptations, the incorporation of white entities in shamanic procedures: all this shows that, in one way or another, the Yanomami culture has never ceased to absorb what comes from the culture of others, from the outside. There is a kind of terrain that is prepared to receive the outsider, as if its arrival had always been expected. The idea of “outsider” seems to have a conceptual value among the Yanomami, insofar its presence expresses a necessary modification in their thought and, consequently, in their ways of acting.

4. The Outsider as a concept

The “Outsider” seems to be for the Yanomami what the “Other” is to Michel Tournier’s Robinson: a powerful *factor of distraction*. “Not only because it constantly breaks into our activities and interrupts our train of thoughts, but because the mere possibility of their doing so illuminates a world of matters situated at the edge of our consciousness but capable any moment of becoming its centre.”⁵³ This is an exemplary description of what happens in the Yanomami universe. From different modalities of contact, this figure of the “Other”, the “Outsider”, incarnated both in white and other indigenous people, has always forced Yanomami thinking beyond its stable ground, leading to a series of classificatory, political and mythological rearrangements. And through these rearrangements, “objects” that originally stood at the margins of thought can, at any given moment, come to occupy the centre of its attention.

⁵² Albert; Kopenawa: *The falling sky...*, *op. cit.*, p. 162.

⁵³ Tournier, Michel: *Friday or the other island*, Collins/St. James Place, London 1969, p. 33.

Thinking along with Deleuze, the part of the “objects” that the Yanomami *do not see* – a secret warrior incursion, a pathogenic power of a mysterious smoke or the sudden appearance of evil spirits – corresponds to the point where all the efforts of their sight converge. But this sight, “this knowledge or sentiment of the marginal existence”⁵⁴ of these “objects” would not be possible without the intermediation of the Other. For the invisible “objects”, those that are therefore behind the Yanomami, on their backs, only connect and come to form a world because they are perceived by the Other. It is only through the Other’s vision in front of us, through the way his sight reacts to the objects that are behind our backs, therefore out of the reach of our sight, that we can have an idea of the existence of these “objects” that, after all, are the ones that matter the most.

In Deleuzian terms, the Other is the one who gives *depth* to these “objects”. “From my point of view, the Other introduces the sign of the unseen in what I do see, making me grasp what I do not perceive as perceptible for an Other.”⁵⁵ In short, the Other is not simply the perceived: he is the condition of all perception. It is he who secures the margins and transitions in the world, as can be seen so clearly in the Yanomami’s stubborn need to attribute a meaning to everything that comes from the outside. “I’m only concerned with what is not mine.” The “law of Man, law of the cannibal” affirmed by Oswald de Andrade in the *Cannibalist Manifesto*⁵⁶, and often evoked to explain the “structure-Other” and its implications with Amerindian perspectivism⁵⁷, can now be rewritten as if in a third person infinitive: they are only concerned with what is not theirs, a concern that, as we have seen, is awaiting and preceding us.

It is precisely this “indispensability of others” that, according to Kopenawa, white people fail to assimilate. From the shaman point of view, enmity toward other indigenous groups differs from enmity toward white people in this fundamental aspect: white people are indeed the others, but they are the others *without others*. They deny the structure from which the “objects” behind themselves could be seen. “Raw and obscure world” [*Monde cru et noir*], as is indeed the favourite flesh of cannibals, “without potentialities or virtualities: the category of the possible has collapsed”.⁵⁸ In place of the depth that the perception of the Other establishes, what remains is only a rebellious and devouring groundless abyss, “where the

⁵⁴ Deleuze, Gilles: *The logic of sense*, The Athlone Press, London 1993, p. 301.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 301.

⁵⁶ Andrade, Oswald de: “Manifesto antropofágico”, in *A utopia antropofágica*, Globo, São Paulo 1990, pp. 47–52.

⁵⁷ Viveiros de Castro: *Métaphysiques cannibales*, PUF, Paris 2009.

⁵⁸ Deleuze: *The logic of sense*, *op. cit.*, p. 306.

known and the unknown, the perceived and unperceived confront one another absolutely in a combat without nuances”.⁵⁹ The absence of Other is a plunge into the universe of indifference.

Is not this exactly what Kopenawa recriminates in the way white people fight their wars? “We never killed each other without restraint the way they did. We do not have bombs that burn houses and all their inhabitants. When in old times our warriors wanted to arrow their enemies, it was a *truly different thing*.”⁶⁰ Clearly, what concerns Kopenawa is not an abstract idea of violence, which is why violence, within Yanomami thought, cannot be considered a necessarily ‘bad’ thing. It would be wrong to assume that the Yanomami are a ‘pacifist’ people, bearers of a truth that, if followed, could miraculously put an end to all the wars of our time. However, it would be equally mistaken to assume that the Yanomami are simply a ‘ferocious’ or ‘savage’ people, insofar as their very conception of violence, as can be so well seen in the variations of the notion of “enemy”, is sufficiently complex that one can differentiate between at least two forms of violence: the one practised by indigenous people and the one practised by white people.

What seems more instigating, however, is that this difference can only be given by the very different/indifferent character on the way the violence is practised: in the first case, regarding indigenous people, one has a differentiated type of violence, fully aware of the deadly consequences it brings, leading to a very painful series of “re-humanising” rituals; in the second, regarding white people, one has an undifferentiated type of violence, a type of violence that is content to slaughter humans as if they were animals, “game in the forest”, prefiguring a cycle in which “dehumanisation” is what always returns.

Acknowledgements

This article, revised and corrected, corresponds to a subchapter of a PhD dissertation (Philosophy) defended in December 2022. This research was thoroughly funded by CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior) and supervised by Prof. Dr. Sandro Kobol Fornazari, to whom the author is deeply thankful, as to the other members of the Research Group in Philosophy of Difference (Unifesp/CNPq) and also to Nicole Alvarenga Marcello who revised the English version for publication. The author would also like to thank

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ Albert; Kopenawa: *The falling sky...*, *op. cit.*, p. 357.

Prof. Jean-Christophe Goddard and Erasmus Mundus students for their warm welcome at the University of Toulouse during the internship period.

Carlos Fernando Carrer has a PhD in Philosophy, with a line of research that takes as its main reference the French intellectual production (Philosophy and Anthropology) of the second half of the 20th century. The author has conducted field research among the *quilombolas* [maroon societies] of the Vale do Ribeira as part of his master's degree and is currently researching on Amerindian thought, mainly within the Yanomami societies.

E-mail: carlos.cunha03@gmail.com / carlos.carrer@unifesp.br

**PENSER L'HISTOIRE EN TANT QU'ESPACE.
EN ÉVITANT LE PIÈGE DE LA THÉORIE
DE LA RECONNAISSANCE**

EKATERINA SHASHLOVA**Abstract****Thinking History as Space: Avoiding the Trap of the Theory of Recognition**

The article aims to demonstrate that the spatial turn and decolonial approach reveal the trap of recognition theory, rooted in defining the subject through an authoritative Other, highlighting a key problem of inequality. The spatial turn in the humanities illuminates hierarchies, power relations, and inequality where traditional concepts emphasized cultural differences, progress, and development. Methodologies from Foucault, Mignolo, Maesschalck, and Goddard demonstrate how philosophical tools can rethink the problematic field of the humanities. Social inequality and injustice are examined historically through decolonial spatial studies (Mignolo, Dussel, Maesschalck) and critical theory (Foucault), while also presenting contemporary recognition theory. Philosophical reflection on space provides a methodological tool for reconsidering subjectivity, not only through time and temporality but also through space. The spatial configuration of the subject reveals its relationships with the Other and itself through the Other. Concepts such as reflection in the Other, the symmetry and hierarchy of experience, and the positioning of agents describe subject inequality and the means to overcome it in ethics and politics. Recognition theory, however, reveals the trap of subject symmetry, where the recognition holder is authoritative but not equal.

Keywords: critical theory; decolonial theory; master-slave dialectic; philosophy of history; recognition

<https://doi.org/10.14712/24646504.2025.21>

Introduction¹

L'article établit un pont, d'une part, entre l'approche décoloniale et les études de l'espace, et, d'autre part, entre ces domaines et la théorie de la reconnaissance. Les approches méthodologiques de Foucault, Mignolo, Maesschalck, Goddard, entre autres, démontrent comment les moyens philosophiques permettent de repenser le champ problématique des sciences humaines. Les questions d'inégalité et d'injustice sociales sont abordées sous l'angle historique dans les études décoloniales des espaces (Mignolo, Dussel, Maesschalck) ainsi que dans la théorie critique (Foucault), tout en présentant distinctement la théorie contemporaine de la reconnaissance. L'accent mis sur l'espace vise à démontrer l'évolution des savoirs humanistes vers des arguments intégrant une analyse structurelle de l'espace. La réflexion philosophique sur l'espace crée également un outil méthodologique pour reconsidérer la subjectivité, non seulement à travers le temps et la temporalité, mais aussi à travers l'espace. La configuration spatiale du sujet révèle ses relations avec l'Autre, ainsi qu'avec lui-même par le biais de cet Autre. Par exemple, des expressions telles que le reflet dans l'Autre, la symétrisation et la hiérarchisation de l'expérience, les positions des agents, sont utilisées pour décrire l'inégalité des sujets et les moyens de surmonter cette inégalité en éthique et en politique. Dans ce contexte, la théorie de la reconnaissance s'avère être l'une des théories contemporaines utilisant également le vocabulaire spatial pour décrire la subjectivité. Le concept de reconnaissance repose sur la possibilité pour un sujet de se refléter dans un autre. Cependant, c'est précisément la théorie de la reconnaissance qui a révélé le piège de la symétrie des sujets : le porteur du droit à la reconnaissance est un sujet doté d'autorité, mais nullement un sujet égal aux autres. Les sujets opprimés ou subordonnés construisent leur propre subjectivité en fonction de la reconnaissance du sujet dominant. Le tournant spatial dans les sciences humaines permet de mettre en lumière les hiérarchies, les relations de pouvoir et la question de l'inégalité là où l'on utilisait traditionnellement les notions de différences culturelles objectives, de progrès et de développement : centre et périphérie, tiers monde.

L'objectif de cet article est de démontrer que le tournant spatial et l'approche décoloniale révèlent le piège de la théorie de la reconnaissance. Ce piège réside dans la définition du sujet à travers l'Autre autoritaire, ce qui, d'un point de vue

¹ This publication is the outcome of the project « Recognition and Misrecognition in Contemporary Philosophy: Search for a Tool for Social Theory » (« Uznání a zneuznání v současné filosofii : hledání nástroje pro sociální teorii ») №144724 realized at the Charles University, Faculty of Humanities.

éthique et politique, constitue l'un des problèmes de l'inégalité. Le tournant spatial dans les sciences humaines aide à mieux analyser le piège de la reconnaissance et à identifier les limites de la théorie contemporaine de la reconnaissance en tant que la métaphysique du colonialisme.

1. Le tournant spatial en philosophie et la géopolitique de la connaissance

Il y a eu un tournant spatial dans la recherche contemporaine en sciences sociales et humaines.² Cela est devenu possible grâce à la transformation des fondements méthodologiques de la connaissance au cours des deux derniers siècles. Au XIX^e siècle, l'histoire s'est formée comme une discipline scientifique, qui servait à la fois de modèle de recherche humaine et de méthode d'étude de tout autre objet scientifique (histoire de la philosophie, histoire des sciences). Par exemple, Foucault, dans son ouvrage *Les Mots et les Choses* (1966)³, a soutenu que l'histoire occupe une place dominante parmi les autres sciences humaines. En outre, l'a priori de la connaissance chez Foucault devient l'a priori historique. Foucault rappelle que dans l'histoire de la philosophie, l'espace a été compris comme le contraire de la temporalité : « espace, c'est ce qui était mort, figé, non dialectique. En revanche, le temps, c'était riche, fécond, vivant, dialectique ».⁴ Selon Foucault, le point de vue organiciste dominait la science historique et l'espace était à l'opposé de l'histoire. Cependant, au XX^e siècle, l'histoire devient un espace, une carte des lieux d'action humaine.⁵

Les origines du tournant spatial se trouvent dans l'analyse du langage philosophique de l'espace et du temps au début du XX^e siècle. Une philosophe peu connue, Lady Victoria Welby, indique dans son article de 1907 que le temps n'a pas ses propres concepts, mais emprunte le vocabulaire de l'espace (par exemple,

² Cosgrove, Denis : « Landscape and Landschaft », in *Bulletin of the GHI*, Vol. 35 (2004), pp. 57–71; Torre, Angelo : « Un 'tournant spatial' en histoire? Paysages, regards, ressources », in *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, Vol. 63, Nr. 5 (2008), pp. 1127–1144; Withers, Charles W. J.: « Place and the 'Spatial Turn' in Geography and in History », in *Journal of the History of Ideas*, Vol. 70, Nr. 4 (2009), pp. 637–58.

³ Foucault, Michel: *Les Mots et les Choses. Une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, 1966.

⁴ « Entretien avec Michel Foucault », in *Hérodote*, 1 mars 1976. <https://travauxpublics.eu/1976/03/02/entretien-avec-michel-foucault> (4.12.2023).

⁵ Ethington, Philip J.: « Placing the past: 'Groundwork' for a spatial theory of history », in *Rethinking History*, Vol. 11, Nr. 4 (2007), pp. 465–493.

« écoulement du temps », « flux temporel », etc.).⁶ La définition même du temps en tant que quelque chose d'« interne », en opposition à quelque chose d'« externe », est le résultat de l'utilisation de métaphores spatiales dans le langage philosophique du temps. Welby explore la notion de temps et les termes qui le définissent dans le contexte des problèmes terminologiques. Dans le langage courant, nous utilisons des métaphores de lieu, de changement, de mouvement et de durée pour exprimer les expériences, les réflexions et les sentiments que nous décrivons comme se succédant les uns aux autres, l'espace étant perçu comme le contenant de tout ('Room'), et le temps n'étant qu'une « traduction » des idées d'espace et de mouvement.⁷

En particulier, Welby donne plusieurs définitions du temps par Jean-Marie Guyau (*La genèse de l'idée de temps*, 1890): « le temps n'est pas une condition, mais un simple effet de la conscience ; il ne la constitue pas, il en provient. Ce n'est pas une forme *a priori* que nous imposerions aux phénomènes, c'est un ensemble de rapports que l'expérience établit entre eux »⁸; « L'idée du temps, selon nous, se ramène à un effet de perspective »⁹; « Le temps passé est un fragment de l'espace transporté en nous ; il se figure par l'espace ».¹⁰ Malgré l'argument selon lequel le concept de temps a évolué dans le langage courant de nombreuses nations, Welby ne considère pas seulement la possibilité d'une analyse étymologique, mais analyse davantage le contenu des métaphores, tandis que pour Guyau, il était important de montrer que la philologie révèle l'apparition du temps passé, présent et futur dans la grammaire en tant qu'évolution de la conscience. Welby considère cet argument comme relevant de la psychologie du langage.

Welby, reliant ses idées à la philosophie déjà reconnue de d'Henri Bergson, cite son livre *Essai sur les données immédiates de la conscience* :

Il y aurait donc lieu de se demander si le temps, conçu sous la forme d'un milieu homogène, ne serait pas un concept bâtard, dû à l'intrusion de l'idée d'espace dans le domaine de la conscience pure. De toute manière, on ne saurait admettre définitivement

⁶ Une étude de la notion du temps chez Welby a déjà été proposée dans l'article « Between Lalande's Terminology Movement and Bergson's Metaphysics: Welby's Analysis of Time » (en russe, voir : Shashlova, Ekaterina : « Mezhdru Terminologicheskim Dvizheniem Lalandy i Metafizikoi Bergsona: Analiz Ponyatiya Vremeni u Welby », in *Vestnik Moskovskogo Universiteta. Seriya 7: Filosofiya*, Nr. 1, (2022), pp. 40–49.

⁷ Welby, Victoria : « Time as derivative » (1907), in Petrilli, Susan (dir.), *Signifying and understanding : reading the works of Victoria Welby and the Signific movement*, Walter de Gruyter GmbH & Co, Berlin 2009, pp. 449–460. Ici, p. 449.

⁸ Guyau, Jean-Marie : *La Genèse de l'idée de temps*, Félix Alcan, Paris 1890, p. 117.

⁹ *Ibid.*, p. II.

¹⁰ *Ibid.*, p. 39.

deux formes de l'homogène, temps et espace, sans rechercher d'abord si l'une d'elles ne serait pas réductible à l'autre.¹¹

Welby ne cite pas la suite importante de cette citation :

Si donc l'une de ces deux prétendues formes de l'homogène, temps et espace, dérive de l'autre, on peut affirmer a priori que l'idée d'espace est la donnée fondamentale. Mais, abusés par la simplicité apparente de l'idée de temps, les philosophes qui ont essayé d'une réduction de ces deux idées ont cru pouvoir construire la représentation de l'espace avec celle de la durée. En montrant le vice de cette théorie, nous ferons voir comment le temps, conçu sous la forme d'un milieu indéfini et homogène, n'est que le fantôme de l'espace obsédant la conscience réfléchie.¹²

À la suite de Bergson Welby définit le temps comme une expérience de conscience, mais une expérience dérivée de l'espace. Cependant, l'historien contemporain Ethington critique Bergson pour avoir séparé le temps réel psychique du temps objectif illusoire, et pour avoir ignoré le caractère spatial du temps objectif.¹³ Par conséquent, la simple considération de la spatialité du temps, ou plus généralement la défense de la thèse selon laquelle le temps n'est qu'une métaphore de l'espace, ne permet pas de défendre le tournant spatial matérialiste de l'histoire.

Par exemple, le phénoménologue russe Victor Molchanov a généralisé les illustrations similaires de métaphores spatiales dans sa propre description phénoménologique du jugement comme position dans l'espace. S'appuyant sur Merleau-Ponty et Husserl, Molchanov a noté que « L'espace originaire est toujours terrestre, le jugement originaire est toujours corporel. La terre en tant qu'arché originelle, en tant que corps originaire, est le point de départ de toute expérience et, en premier lieu, l'expérience corporelle ». ¹⁴ Le temps est une fiction dont la perception est secondaire par rapport à l'expérience corporelle de l'espace et à la conscience de l'espace.¹⁵ Pourtant, le concept de Molchanov n'a rien à voir avec la critique

¹¹ Bergson, Henri : *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Félix Alcan, Paris 1908, Chapitre II – Wikisource, https://fr.wikisource.org/wiki/Essai_sur_les_donn%C3%A9es_imm%C3%A9diates_de_la_conscience/Chapitre_II (4.12.2023).

¹² *Ibid.*

¹³ Ethington : « Placing the past ... », *art. cit.*, pp. 473–474.

¹⁴ Molchanov, Victor: « L'a priori corporel : jugement et équilibre », in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, Vol. 139, Nr. 3 (2014), pp. 333–346. P. 339.

¹⁵ Molchanov: « Space and Its Temporal Shadow », in *Russian Studies in Philosophy*, Vol. 54, Nr. 1 (2016), pp. 8–19.

spatiale du monde occidental-centré et, au contraire, renvoie à la forme *a priori* de subjectivité universelle dont dispose le phénoménologue.

Par conséquent, en soulignant la critique spatiale du temps chez les philosophes du XX^e siècle, il est nécessaire d'identifier les approches critiques qui servent à développer un tournant spatial dans la théorie critique. Il est évident que la seule représentation du temps comme métaphore de l'espace ne suffit pas à justifier le tournant décolonial.

Il est pertinent de citer ici un passage de l'article de Welby, qui considérerait que notre notion de temps découle de l'idée d'espace : « nous aussi, pouvons-nous aventurer dans les 'nouveaux continents' du Temps et coloniser le 'futur' à notre gré ».¹⁶ Au début du vingtième siècle, la considération du temps comme espace n'était pas encore une critique du colonialisme, ni un moyen de démonter le mythe de la supériorité européenne. Par conséquent, pour analyser le tournant spatial dans les sciences humaines au milieu du XX^e siècle, et en particulier en histoire, il convient de prêter attention à la hiérarchie des connaissances, aux relations de pouvoir et à la remise en question de la neutralité de la position du sujet.

En histoire et en sciences historiques, le tournant spatial a été décrit par Ethington, qui défend la thèse selon laquelle « le passé est l'ensemble des lieux créés par l'action humaine. L'histoire est une carte de ces lieux. »¹⁷ Ethington souligne la nature métaphorique de l'espace et du temps et leur enchevêtrement.

Et si les travaux des philosophes contenaient déjà des conclusions sur la spatialité du temps, Ethington souligne la perspective de la vision spatiale pour l'histoire et les analyses du passé. Ethington définit le début du tournant spatial dans les années 1960 et 1970, en se référant aux travaux de Gaston Bachelard, Michel Foucault, Henri Lefebvre et d'autres. Il convient toutefois de noter que si Bachelard (*La poétique de l'espace*, 1958) a analysé l'espace de manière poétique, en tant qu'espace expérimenté des rêves humains, Foucault a été le premier théoricien du tournant spatial associé à la critique des relations de pouvoir. Ethington a attiré l'attention sur le texte de Foucault intitulé *Des espaces autres* (1967), qui n'a été connu que bien plus tard. Ce texte est essentiel pour comprendre la transformation des connaissances en sciences humaines. Foucault apparaît donc comme la source la plus importante dans ce tournant.

Ainsi, le tournant spatial de l'histoire tel que décrit par Ethington a pour objet les lieux matériels et les lieux de mémoire dans lesquels l'histoire est conservée, la cartographie du monde et la rationalité instrumentale conçue pour créer

¹⁶ Welby : « Time as derivative », *art. cit.*, p. 460.

¹⁷ Ethington : « Placing the past ... », *art. cit.*, p. 465.

une carte historique objective des coordonnées entre les mondes occidentaux et non-occidentaux. Ainsi, du point de vue d'Ethington, l'histoire devient une carte matérielle et il existe une critique de l'eurocentrisme et du perspectivisme dans les études historiques, car « les concepts de 'positions du sujet' et de 'positionnalité' ... ont été largement déployés dans la crise actuelle de la connaissance pour saper la possibilité d'une connaissance objective ou certaine ».¹⁸ Le tournant spatial a créé une base méthodologique pour le tournant décolonial dans les sciences humaines.

Le tournant décolonial croise et passe par le tournant spatial. Si les études décoloniales abordent directement l'histoire des conquêtes et les pratiques institutionnelles de colonisation de la connaissance et colonisation de l'être hors du monde européen, alors l'attention portée au concept d'espace et à ses diverses formes-métaphores (frontière, décentration, perspectivisme, etc.) permet de déceler dans le monde européen lui-même, processus de construction de la modernité et point de départ (la connaissance *a priori*) de l'objectivité et de la rationalité. En décrivant la transformation de l'économie et de la rationalité au tournant des XV^e et XVI^e siècles, Mignolo indique la source de la modernité fondée sur le Droit public européen (*Jus publicum Europaeum*) et le capitalisme colonial.¹⁹ L'approche décoloniale sur l'expansion européenne mondiale inclut l'idée selon laquelle la transformation de l'épistémologie européenne moderne est indissociable du racisme ontologique et épistémologique. À la suite de voyages à travers le monde, des classifications hiérarchiques des populations non-européennes ont été créées. La géographie et les « découvertes géographiques » ont créé l'histoire d'une civilisation occidentale universelle. C'est-à-dire que l'approche décoloniale de Mignolo repose sur une hypothèse de base : tout ce qui est considéré comme universel en raison de la connaissance objective du monde est une conséquence de la *géopolitique de la connaissance*, un concept introduit par Dussel.²⁰ On voit ainsi que les concepts spatiaux sont utilisés pour caractériser la colonialité. Le tournant spatial change non seulement la vision de la philosophie non européenne, mais remet également en question la philosophie européenne elle-même. L'article propose une position dans laquelle la réflexion sur l'espace, ainsi que l'utilisation de métaphores de l'espace, se réfèrent toujours à la hiérarchie de la

¹⁸ *Ibid.*, p. 486.

¹⁹ Mignolo, Walter : « L'option décoloniale », in Alain Loute et Marc Maeschalck (dir.), *Nouvelle critique sociale : Europe – Amérique Latine | Aller – Retour*, EuroPhilosophie Éditions, Toulouse 2019, pp. 234–256. <http://books.openedition.org/europhilosophie/864> (4.12.2023). Première publication en espagnol en 2008.

²⁰ Dussel, Enrique : « Geopolítica y Filosofía », in *Filosofía de la Liberación*, Edicol, Mexico 1977. Cit. par Mignolo, « L'option décoloniale », *art. cit.*

connaissance et de l'être. La hiérarchie de la connaissance et de l'être est toujours cachée derrière les métaphores de l'espace. Les groupes méconnus constituent l'opposition nécessaire à la construction du Sujet (l'esclave hégélien méconnu, le fou cartésien, la femme sans droits). Et si, comme le dit Mignolo, « la 'colonialité' désigne le côté obscur de la 'modernité' »²¹, cela signifie qu'au sein même de la philosophie moderne, le Sujet et sa connaissance du monde représentent des relations de pouvoir. C'est la théorie foucaldienne qui permet de révéler les principes de ce mécanisme.

Selon Mignolo, Enrique Dussel introduit en 1977 le concept de *la géopolitique de la connaissance* pour analyser « les relations de pouvoir épistémiques entrelacées aux relations économiques »²² dans le contexte de la colonisation. Cependant, le concept du *pouvoir-savoir* proposé par Foucault en 1975 n'est pas moins important.²³ Le *pouvoir-savoir* dépasse la géopolitique. D'un point de vue foucaldien, les relations de pouvoir sous-tendent tout système hiérarchique, qu'il s'agisse de l'éducation, du travail ou de la politique. L'utilisation du concept du *pouvoir-savoir* de Foucault permet de décrire non pas les perspectives du mouvement vers la reconnaissance du sujet (dans lequel on tombe inévitablement dans le piège des sujets réfléchissants), mais les perspectives d'un mouvement vers la relativisation des positions au sein de la hiérarchie.²⁴

2. Les métaphores spatiales et géographiques dans la philosophie de Foucault

Foucault, en plus de formuler la généalogie critique et l'archéologie en tant que nouvelle méthode historique, s'est tourné vers l'analyse des espaces. Foucault a identifié dans le concept de *la hétérotopie* – des espaces particuliers fonctionnant selon les règles de la culture – un moment de relation particulière avec le temps (absence de temps, conservation, préservation de l'état originel). Par exemple, « une nouvelle hétérotopie chronique, ce sont les villages de vacances ; ces villages polynésiens qui offrent trois petites semaines d'une nudité primitive et éternelle aux habitants des villes »²⁵ – la construction de l'image colonisée d'un espace

²¹ Mignolo, « L'option décoloniale », *art. cit.*

²² *Ibid.*

²³ Foucault : *Surveiller et punir : naissance de la prison*, Gallimard, Paris 1975.

²⁴ Maldonado-Torres, Nelson: « The topology of being and the geopolitics of knowledge: Modernity, empire, coloniality », in *City*, Vol. 8, Nr. 1 (2004), pp. 29–56.

²⁵ Foucault : « Des espaces autres », in *Empan*, Vol. 54, Nr. 2 (2004), pp. 12–19, pp. 17–18.

particulier en dehors du temps. L'histoire n'existe que dans le monde occidental. Le monde non-européen n'a pas d'histoire, il est figé.

Foucault travaille avec les représentations de ces hétérotopies. Par exemple, il décrit les colonies jésuites afin de montrer comment la pratique de la vie quotidienne et le pouvoir religieux peuvent s'exprimer dans l'espace même du village. Les colonies jésuites du Paraguay avaient une forme architecturale stricte de la croix, dans laquelle « la chrétienté marquait ainsi de son signe fondamental l'espace et la géographie du monde américain ».²⁶ Mais tout comme dans *Histoire de la folie*, Foucault décrit l'image du « navire de la folie », il montre que dans les images des colonies et du navire se cache la clé de la compréhension de l'histoire européenne. En plus de l'image même de l'histoire européenne, nous voyons le mécanisme de formation du langage spatial et la mise en place du contrôle de l'espace :

Maisons closes et colonies, ce sont deux types extrêmes de l'hétérotopie, et si l'on songe, après tout, que le bateau, c'est un morceau flottant d'espace, un lieu sans lieu, qui vit par lui-même, qui est fermé sur soi et qui est livré en même temps à l'infini de la mer et qui, de port en port, de bordée en bordée, de maison close en maison close, va jusqu'aux colonies chercher ce qu'elles recèlent de plus précieux en leurs jardins, vous comprenez pourquoi le bateau a été pour notre civilisation, depuis le XVI^{ème} siècle jusqu'à nos jours, à la fois non seulement, bien sûr, le plus grand instrument de développement économique (ce n'est pas de cela que je parle aujourd'hui), mais la plus grande réserve d'imagination.²⁷

Foucault, lors d'une interview en 1976, en répondant à la question pourquoi il utilise des métaphores géographiques, a répondu que les notions (position, déplacement, lieu, champ, territoire, domaine, sol, horizon, archipel, géopolitique, région, paysage) ne sont pas seulement géographiques, mais aussi économiques et juridiques. Foucault a également posé sa propre question : « Mais êtes-vous bien sûr que j'emprunte ces notions à la géographie et pas à ce à quoi la géographie précisément les a empruntées ? »²⁸ Une telle question foucauldienne nous permet d'envisager le problème. D'un côté, la connaissance géographique serait une configuration ultérieure du savoir par rapport aux pratiques économiques et juridiques qui précèdent cette connaissance de la Terre. Mais, d'un autre côté, la géographie ne serait-elle pas une forme de savoir dans laquelle trouvent leur place les dispositions économiques et politiques ? La géographie, en tant que prétention

²⁶ *Ibid.*, p. 19.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ « Entretien avec Michel Foucault », *art. cit.*

à la connaissance avec la perspective appropriée, ne serait-elle pas une forme de domination ? D'un point de vue épistémologique, la géographie de l'ère moderne ne constituerait-elle pas le fondement de la domination économique et politique du monde occidental d'une part, et de la philosophie de l'histoire européenne de l'ère moderne d'autre part, voire plus précisément, le fondement de la domination de la philosophie européenne de l'histoire ?

Si les découvertes géographiques ne sont qu'un nom permettant de justifier la colonisation, alors la réponse de Foucault devient claire et précise. Ce ne serait pas la géographie qui serait à la base de l'histoire, mais les pratiques juridiques et économiques du pouvoir (sous la forme de la colonisation) acquerraient une apparence de savoir scientifique sous la forme de découvertes géographiques. Ainsi, à la base de l'histoire en tant que système de savoir, ce ne serait pas la géographie, mais les pratiques de colonisation déguisées en savoir sur la Terre.

L'entretien de Foucault mentionne que « géographie s'est développée à l'ombre de l'armée ».²⁹ Cela permet certainement de constater que les concepts de la géographie sont empruntés au discours stratégique : « la région des géographes n'est autre que la région militaire (de *regere*, commander), et province n'est autre que le territoire vaincu (de *vincere*) ».³⁰

Foucault montre ainsi que l'archéologie du savoir privilégie le vocabulaire spatial par rapport au vocabulaire temporel :

Métaphoriser les transformations du discours par le biais d'un vocabulaire temporel conduit nécessairement à l'utilisation du modèle de la conscience individuelle, avec sa temporalité propre. Essayer de le déchiffrer, au contraire, à travers des métaphores spatiales, stratégiques, permet de le saisir précisément les points par lesquels les discours se transforment à travers et à partir des rapports de pouvoir.³¹

À travers cette déclaration, nous pouvons observer l'attitude de Foucault à l'égard de la méthode phénoménologique, du langage de Hegel et de Heidegger. En effet, la temporalité décrite par Heidegger, bien qu'elle revête une forme universelle en tant que Dasein, décrit toujours une existence concrète. L'approche de Foucault vise à décoder la conscience individuelle à l'aide de métaphores spatiales et stratégiques qui sont interconnectées. Autrement dit, ce qui est spatial est aussi stratégique : le « discours géographique qui justifie les frontières, c'est le discours du

²⁹ *Ibid.*

³⁰ *Ibid.*

³¹ *Ibid.*

nationalisme ».³² Foucault décrit ainsi sa propre tâche, à laquelle s'inscrit notre question sur les sources du discours spatial de l'histoire (ou du discours d'observation dans un espace limité) : montrer que « les sciences de l'homme sont nées à partir du moment où ont été mises au point les procédures de surveillance et d'enregistrement des individus ».³³ Du point de vue de Foucault, ce que nous pouvons appeler le texte naïf décrivant des lieux exotiques, des plantes et des animaux dans les documents des voyageurs des XIV^e–XVIII^e siècles, est en réalité un document codé sur l'état militaire du pays, ses ressources économiques et les possibilités de relations. Pour Foucault, la géographie était un point d'appui, une condition préalable pour analyser l'histoire à travers le discours des stratégies et des tactiques. Foucault utilisait des concepts spatiaux pour démontrer le lien entre pouvoir et savoir, afin de légitimer sa conception du pouvoir-savoir. Nous voyons que le discours spatial, dans le cas de Foucault, permet de révéler le processus de production du savoir.

Foucault n'explique pas seulement pourquoi notre connaissance de la Terre, de la géographie et des autres cultures est basée sur le pouvoir et le contrôle. Mais Foucault soutient également que la forme et la structure mêmes de la connaissance humaine sont une conséquence du fonctionnement d'espaces particuliers de confinement et d'exclusion. Foucault souligne la forme même de l'espace local de la prison comme source des sciences humaines modernes :

Le réseau carcéral constitue une des armatures de ce pouvoir-savoir qui a rendu historiquement possibles les sciences humaines. L'homme connaissable (âme, individualité, conscience, conduite, peu importe ici) est l'effet-objet de cet investissement analytique, de cette domination-observation.³⁴

C'est pourquoi les sciences humaines – étant une conséquence de l'organisation spatiale des relations de pouvoir entre sujets, c'est-à-dire résultat de ces relations de pouvoir – ces sciences humaines modernes doivent être analysées, en révélant leur structure spatiale. Ainsi, le concept foucauldien de la dimension spatiale du pouvoir au sein des sciences humaines nous permet de souligner le caractère inévitable et nécessaire de l'analyse spatiale dans les disciplines universitaires, ce qui se reflète dans le concept décolonial de *désobéissance épistémique*.

³² *Ibid.*

³³ *Ibid.*

³⁴ Foucault : *Surveiller et punir...*, *op. cit.*, p. 312.

3. La désobéissance épistémique dans la philosophie universitaire. De la philosophie de l'histoire à l'analyse critique de la modernité

La place de la pensée décoloniale au sein de l'académie est remise en question. Comme le souligne Mignolo, puisque le moment principal est « le 'projet inachevé' de la modernité », « l'option décoloniale est *indisciplinée* ». ³⁵ Aujourd'hui, la décolonialité interroge l'ordre dans lequel fonctionnent les disciplines sociales, à savoir un certain nombre de concepts tels que « la rhétorique de l'objectivité, de la science, de la neutralité, de l'efficacité, de l'excellence ». ³⁶ À la suite d'Aníbal Quijano, Mignolo désigne la modernité comme la principale opposition à l'option décoloniale. La décolonisation épistémique des savoirs, incarnée dans la *désobéissance épistémique* des nouvelles sciences humaines (*Feminist Studies*, *Gender Studies*, etc.), devient le principal champ de bataille contre l'idée de totalité et le paradigme européen de la rationalité.

La *désobéissance épistémique* se réalise principalement dans les sciences historiques. L'histoire de la philosophie en tant qu'histoire d'une discipline universitaire se concentre sur la révélation des conditions historiques de la possibilité de la philosophie elle-même. L'historisation de la connaissance est devenue une forme disciplinaire de la philosophie, au même titre que la division disciplinaire de la philosophie dans l'université allemande. ³⁷ À partir du XIX^e siècle, la philosophie perd son autorité à l'université face à la psychologie expérimentale, aux mathématiques et aux sciences naturelles. ³⁸ La faculté de philosophie cesse progressivement d'être le législateur du savoir universitaire, comme le décrivait Kant dans le *Conflit des Facultés*. Les professeurs de philosophie sont confrontés à la nécessité de se justifier, de justifier leur place à l'université. L'historisation de la philosophie et l'émergence de l'histoire de la philosophie en tant que discipline sont devenues une forme de cette auto-justification. ³⁹

Le tournant décolonial dans les sciences humaines a conduit à une critique dévastatrice du monopole de la philosophie occidentale, mais cela ne s'est produit

³⁵ Mignolo, « L'option décoloniale », *art. cit.*

³⁶ *Ibid.*

³⁷ Schneider, Ulrich Johannes : « The Teaching of Philosophy at German Universities in the Nineteenth Century », in *History of Universities*, Oxford University Press, Oxford 1994, pp. 197–338.

³⁸ Kusch, Martin : *Psychologism: a case study in the sociology of philosophical knowledge*, Routledge, London 1995; Kusch, Martin (dir.): *The Sociology of Philosophical Knowledge*, Springer Netherlands, Dordrecht 2000.

³⁹ Je dois à Roman Gromov l'idée exposée dans ce texte concernant l'auto-justification de la faculté de philosophie à l'université, ainsi que la méthodologie de son analyse.

qu'à la fin du XX^e siècle. Les historiens de la philosophie introduisent le concept de « territoire de la philosophie » et démontrent les conditions historiques de la formation du mythe de l'origine grecque du monde moderne, ainsi que la construction de l'idée du monde occidental comme territoire privilégié de philosophie.⁴⁰ König-Pralong utilise l'analyse des catégories spatiales dans l'histoire de la philosophie et démontre que l'approche historique elle-même est actuellement en train de changer par rapport à celle formée au XIX^e siècle. La notion d'espace joue de plus en plus le rôle d'un outil critique.

Décrivant les possibilités académiques de cette *désobéissance épistémique*, Lina Álvarez Villarreal et Marc Maesschalck résument le travail collectif du projet de master Erasmus Mundus Europhilosophie et du séminaire *Penser les décolonisations*. Refusant la hiérarchisation des lieux, les organisateurs du projet ont choisi *la logique inter-lieux*. Cette approche utilise activement des métaphores spatiales pour décrire de nouvelles possibilités de rencontre culturelle des sujets. La logique inter-lieux refuse l'alternative binaire :

Une telle logique sort de l'alternative binaire entre dominant et dominé, en se focalisant sur l'entre-deux qui n'est à personne, mais qui devient, par son défaut de filiation, un lieu à part entière par lequel passer pour rencontrer d'autres expériences dans leur continues divergences. Cette manière de se relier par des lieux, tout profitant des écarts qui les dissocient et permet de les combiner, c'est la relation archipelique à laquelle invite Glissant...⁴¹

Ce projet académique de *la désobéissance épistémique* révèle l'usage du tournant spatial pour transformer la philosophie universitaire. C'est cette approche qui fonde l'analyse de la théorie de la reconnaissance du point de vue de la critique spatiale de l'histoire dans cet article.

Un exemple de la désobéissance épistémique en philosophie universitaire est la réflexion sur les origines du savoir historique. En particulier dans le cours universitaire *Genèse de la philosophie de l'histoire* de Maesschalck souligne le rôle de la potentialisation de l'histoire dans le dépassement de *la géopolitique*

⁴⁰ König-Pralong, Catherine : *La colonie philosophique : écrire l'histoire de la philosophie aux XVIII^e et XIX^e siècles*, Éditions EHESS, Paris 2019; König-Pralong, Catherine, Mario Meliaddò, et Zornitsa Radeva: *The territories of philosophy in modern historiography*, Brepols, Turnhout 2019.

⁴¹ Álvarez Villarreal, Lina ; Maesschalck, Marc : « Itinéraire académique d'un projet décolonial » in Álvarez Villarreal, Lina ; Maesschalck, Marc (dir.) : *Pluraliser les lieux*. EuroPhilosophie Éditions, 2023. <http://books.openedition.org/europhilosophie/1601> (1.08.2024).

de la connaissance.⁴² Ce cours est structuré comme une réflexion sur la manière dont la philosophie de l'histoire s'est formée dans l'idéalisme allemand. Et à partir de l'exemple de fragments différents des textes d'idéalisme allemand, on peut voir la construction de l'histoire, indissociablement liée à la réflexion sur l'espace. Autrement dit, Maesschalck utilise des métaphores spatiales, utilise le paradigme du tournant spatial pour expliquer les transformations de la philosophie du XIX^e siècle.

La philosophie de l'histoire du XIX^e siècle à ses origines représente le processus historique comme *l'éducation du genre humain*, ce qui signifie qu'elle relie l'histoire et le mouvement objectif de l'esprit humain. On retrouve des métaphores de l'espace en relation avec l'histoire au tout début de la formation de la philosophie de l'histoire. Maesschalck utilise les expressions hégéliennes : « la spécificité dialectique du déplacement (l'élargissement du soi vers l'autre) »⁴³, l'histoire originelle « concerne le lieu d'où on vient »⁴⁴, l'histoire réfléchissante est « un premier déplacement » et « l'étape de la mise en miroir de l'autre face à soi ».⁴⁵ L'histoire philosophique permet de retracer dans une civilisation ou dans une culture ce qui relève de l'auto-éducation de la raison.⁴⁶

Ces métaphores spatiales utilisées par Hegel dans la description de l'histoire nous permettent de comprendre que l'histoire telle que décrite par Hegel ne représente pas une analyse du temps historique, mais plutôt une problématisation des relations avec d'autres cultures : « La pensée philosophique tente donc de comprendre comment un soi se déplace pour rencontrer l'autre, brise le miroir du temps pour rencontrer l'advenir avec autrui. »⁴⁷ Ces réflexions dans le miroir, les rencontres et les déplacements nécessitent des métaphores spatiales, contrairement, par exemple, à la description organiciste du développement de la culture.

En soulignant l'utilisation par Schelling de la vision organique de l'histoire à travers le concept de temps, Maesschalck renvoie à sa propre critique à travers le tournant spatial. Si pour Schelling le temps joue un rôle organique et téléologique : « l'histoire ; c'est un organisme, c'est *un système de temps* dans lequel s'insère, selon nous, l'Histoire de notre espèce »⁴⁸, alors l'analyse historique de Maes-

⁴² Maesschalck : *Genèse de la philosophie de l'histoire*. Note de synthèse à l'usage des étudiants, Philosophie de l'histoire FILO 2290, Année académique 2008–2009, p. 37 <https://perso.uclouvain.be/marc.maesschalck/etudiants/CoursFILO2290syllabusjuin2009.pdf> (3.12.2023).

⁴³ *Ibid.*, p. 8.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 9.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 9.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 10.

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ Schelling, cité dans : *Ibid.*, p. 16.

schalck devient critique et tente de discréditer les fondements de la connaissance, de mettre en évidence les *a priori*, les épistémès, les paradigmes, tout ce qui précède la formation de la pensée historique. Et si « le geste qui consiste à donner à l'histoire un esprit est l'ethnocentrisme, la culture »⁴⁹, la théorie critique cherche à déconstruire cet Esprit.

La critique de l'ethnocentrisme philosophique se retrouve également chez Goddard. Dans un esprit de désobéissance épistémique, Goddard entreprend une analyse critique de l'histoire de la philosophie moderne, la présentant comme *la métaphysique du colonialisme*. Cette métaphysique du colonialisme a pour conséquence l'anthropologie moderne et la théorie du sujet. Chez Goddard, nous observons la description du piège dans lequel tombent les adhérents de la théorie de la reconnaissance. Il souligne que l'image de l'Autre et la création d'une métaphysique alternative ne sont que des inventions de « l'Intéressant », une « invention du sujet blanc ».⁵⁰ La « négation de soi » devient le « paradigme universel de subjectivation ».⁵¹ Ainsi, la reconnaissance de l'Autre dans la théorie de la reconnaissance se traduit par la construction de cette image à travers la négation de soi et la création de l'Intéressant, significatif pour soi-même, et « le philosophe n'est qu'un ethnocentré ordinaire qui a su rendre son ethnocentrisme intéressant ».⁵²

Les images de non-Européens dans la philosophie, du point de vue de Goddard, sont la façon dont l'Homme blanc construit une relation avec lui-même : « C'est pourquoi il revient d'abord à la philosophie de former sur le visage des autres une image du Blanc dans laquelle ... il cesserait de se reconnaître ».⁵³ Et ainsi : « le visage indien cette méconnaissable et épatante image de soi en laquelle un Blanc peut supporter de se voir sans honte – c'est-à-dire sans se reconnaître ».⁵⁴ En conséquence, dans la philosophie comme dans la métaphysique du colonialisme, se révèle un espace de relations avec l'Autre, dans lequel « paradigme universel de subjectivation – c'est-à-dire, pour un Noir, un Amérindien, un Hindou, un Chinois, un Japonais : de négation de soi ».⁵⁵ La négation ou l'acceptation de soi ne devient possible qu'en relation avec le sujet blanc, défini dans la métaphysique occidentale comme source de reconnaissance. La reconnaissance du sujet, idéal

⁴⁹ *Ibid.*, p. 40.

⁵⁰ Goddard, Jean-Christophe : « Le philosophe et ses indigènes », in Álvarez Villarreal, Lina ; Maesschalck, Marc (dir.) : *Pluraliser les lieux*. EuroPhilosophie Éditions, Toulouse 2023. <https://books.openedition.org/europhilosophie/1693> (1.08.2024).

⁵¹ *Ibid.*

⁵² *Ibid.*

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ *Ibid.*

de la subjectivation hégélienne, n'apparaît que comme une soumission mécanique à un sujet fort et puissant.

Ainsi, la désobéissance épistémique dans l'histoire de la philosophie occidentale moderne indique que le tournant spatial a permis de considérer la philosophie et son histoire dans le contexte de la conquête des territoires et de l'assujettissement de l'espace. Cette considération permet d'identifier et d'enregistrer la construction de la mythologie de la supériorité du monde occidental depuis le début de la colonisation européenne. Mais la désobéissance épistémique ne s'étend pas seulement à l'histoire de la philosophie, mais aussi à son contenu même, y compris le processus de constitution de la subjectivité. Les théories de la libération du sujet se retrouvent piégées dans le mythe construit des Lumières, de l'authenticité et de la reconnaissance.

Puisque la théorie de la reconnaissance représente l'une des formes modernes de libération du sujet, notamment en raison du tournant spatial dans l'analyse des processus multiculturels, il est nécessaire de se poser la question de savoir si la théorie de la reconnaissance répond réellement à la désobéissance épistémique et si cela nous permet de justifier l'éthique et la possibilité d'une attitude éthique envers l'Autre.

La conséquence de cette approche décoloniale de l'histoire de la philosophie, que nous retrouvons chez Maesschalck et Goddard, n'est pas seulement une critique de la métaphysique du colonialisme, mais aussi repenser l'éthique. L'histoire de la philosophie et l'éthique de l'Autre deviennent des éléments interconnectés du savoir philosophique, dans lesquels la libération du sujet apparaît comme son contraire. Ainsi, la théorie de la reconnaissance, qui s'inscrit d'une part dans le tournant décolonial des études multiculturelles (Charles Taylor), révèle d'autre part ses racines dans la métaphysique du colonialisme.

4. La théorie de la reconnaissance comme métaphysique du colonialisme. De la reconnaissance à l'asymétrie et au relativisme réciproque

La théorie de la reconnaissance (Kojève, Honneth, Ricoeur, Fischbach, etc.) s'appuie sur une dialectique hégélienne et une subjectivité dédoublée. La lutte pour la reconnaissance en tant que point central de la philosophie sociale et politique est décrite comme un modèle de transition de l'inégalité à l'égalité et à la justice.⁵⁶

⁵⁶ Renault, Emmanuel : *L'expérience de l'injustice. Reconnaissance et clinique de l'injustice*, La Découverte, Paris 2004.

Cependant, déjà dans les années 1950 une critique de la reconnaissance hégélienne a été formulée à travers le prisme de la libération du colonialisme, par exemple chez Fanon.⁵⁷ Bien entendu, la dialectique de la conscience elle-même, présentée chez Hegel sous la forme d'une lutte à mort entre Esclave et Maître, cette dialectique renvoie à toutes sortes d'inégalités des sujets.

Susan Buck-Morss propose une interprétation de la dialectique maître-esclave de Hegel basée sur son analyse probable de la révolte réussie des esclaves en Haïti telle que reflétée dans la presse allemande. Cette vision nous permet de considérer Hegel non seulement comme un critique d'Aristote, ce qui est le cas dans la plupart des ouvrages sur Hegel, mais comme un philosophe qui propose un concept de liberté basé sur ses polémiques contemporaines sur l'esclavage. Pour Buck-Morss, l'importance de Napoléon et de la Révolution française passe également au second plan par rapport aux écrits économiques d'Adam Smith, au commerce mondial et au colonialisme. Hegel est le premier philosophe à décrire le marché mondial déterritorialisé du système colonial européen⁵⁸, et son concept de reconnaissance mutuelle n'est rien de moins que la reconnaissance par l'échange (*Anerkanntsein im Tausch*).⁵⁹ Cette lecture politique et économique de la dialectique du Maître et de l'Esclave permet, à la suite de Buck-Morss, de considérer la théorie hégélienne de la reconnaissance comme la source de la construction de l'eurocentrisme.⁶⁰

La théorie contemporaine de la reconnaissance remplit une double fonction : elle libère le sujet, y compris du colonialisme, tout en piégeant le sujet libéré. Ce piège réside dans le fait que le sujet libéré cherche à être reconnu par le sujet au pouvoir. Si le processus de reconnaissance consiste simplement à accorder au sujet le statut d'être reconnu, alors la libération en tant que pratique d'activité politique libre est hors de question. Ainsi, la philosophie de Hegel est utilisée aujourd'hui à la fois par les critiques du colonialisme et par les adhérents de l'universalisme (par exemple, Robert Brandom).⁶¹ De plus, les adhérents de l'universalisme ne considèrent pas la modernité comme synonyme de colonialité. Du point de vue de l'universalisme normatif, la modernité est une étape historique du monde

⁵⁷ Tangorra, Manuel : « Dialectique et modernité euro-centrée », in Álvarez Villarreal, Lina ; Maeschalck, Marc (dir.) : *Pluraliser les lieux*. EuroPhilosophie Éditions, Toulouse 2023. <https://books.openedition.org/europhilosophie/1705> (1.08.2024).

⁵⁸ Buck-Morss, Susan : *Hegel, Haiti and Universal history*. University of Pittsburgh Press, Pittsburgh 2009, p. 8.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 11.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 13.

⁶¹ Brandom, Robert : « The Structure of Desire and Recognition: Self-Consciousness and Self-Constitution », in *Philosophy & Social Criticism*, Vol. 33, Nr. 1 (2007), pp. 127–150; Brandom : *A Spirit of Trust: A Reading of Hegel's Phenomenology*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 2019.

occidental au cours de laquelle les valeurs juridiques et morales contemporaines, permettant des relations éthiques avec l'Autre, ont été formulées.

Nous examinerons le concept hégélien de l'Autre dans le cadre de la triade comprenant la modernité, la colonialité et la philosophie de la reconnaissance. Le concept de reconnaissance est révélé à travers les catégories de l'Autre, de la conscience et du désir.

Dans la *Phénoménologie de l'Esprit*, Hegel se concentre sur le concept de l'Autre au chapitre IV *La Vérité de la Certitude de soi-même* (*Die Wahrheit der Gewißheit seiner selbst*), dédié à la conscience de soi.⁶² Le paragraphe A *Autonomie et dépendance de la conscience de soi : Maîtrise et Servitude* (*Selbstständigkeit und Unselbstständigkeit des Selbstbewußtseins; Herrschaft und Knechtschaft*)⁶³ a été pris par Kojève comme clé pour comprendre le concept d'Esprit chez Hegel. Dans ce paragraphe, le concept de Reconnaissance (*Anerkennung*) apparaît immédiatement, car la conscience de soi est reconnue comme un objet pour autrui. Autrement dit, pour la conscience de soi, qui n'obtient satisfaction que dans une autre conscience de soi, la base de la satisfaction est la reconnaissance de la conscience de soi en tant que telle. Hegel décrit la structure de la conscience avec ses éléments, ses opposés – le Maître et l'Esclave. Hegel montre que la structure de la subjectivité inclut l'Autre comme élément nécessaire. Cet Autre, comme le montre Hegel, est toujours celui qu'il faut vaincre, détruire dans la lutte. C'est une lutte pour l'indépendance de sa conscience. La conscience de soi chez Hegel est à l'opposé de la certitude dans laquelle elle se pose. Hegel parle du « jeu des forces » (« *Spiel der Kräfte* ») dans la conscience, où deux opposés sont des extrêmes de la conscience, et se transforment en opposés : « Ce concept pur de la reconnaissance, c'est-à-dire du redoublement de la Conscience-de-soi à l'intérieur de son unité. »⁶⁴

Toutes ces caractéristiques données au début du *paragraphe A* caractérisent l'unité de la conscience de soi et le processus de reconnaissance au sein de cette unité. Puisque dans la conscience de soi, le Moi est toujours donné à lui-même directement, une autre conscience de soi apparaît comme un objet non-essentielle,

⁶² Hegel, Georg Wilhelm Friedrich : *La phénoménologie de l'esprit*. Traduit par Jean Hyppolite, Aubier, Paris 1939.

⁶³ Les concepts clés de Hegel ont été traduits en français par les chercheurs de plusieurs manières. Par exemple, le titre du *paragraphe A* présente plusieurs variantes : « Autonomie et inautonomie de l'autoconscience. Maîtrise et servitude » (Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière) ; « Indépendance et Dépendance de la Conscience de soi ; Domination et Servitude » (Jean Hyppolite) ; « Subsistance-par-soi et non-subsistance-par-soi de la conscience de soi ; maîtrise et servitude » (Bernard Bourgeois).

⁶⁴ Kojève, Alexandre : « Autonomie et dépendance de la Conscience-de-soi : Maîtrise et Servitude », in *Introduction à la lecture de Hegel: leçons sur la Phénoménologie de l'esprit professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études*. Gallimard, Paris 2014, pp. 9–34, p. 16.

indirectement et par négation : « Chacun de ces deux individus-humains est, certes, subjectivement-certain de soi-même ; mais il ne l'est pas de l'autre. Et c'est pourquoi sa propre certitude-subjective de soi n'a pas encore de vérité. »⁶⁵ Le rapport de conscience de soi est lié à la négation de l'Autre de telle sorte que l'expression extrême de la médiation et de la négation est la mort : « chacun des deux hommes poursuit la mort de l'autre ». ⁶⁶

Une telle structure de la conscience nous montre pourquoi le Soi se définit toujours par rapport à l'Autre. Sans l'Autre, il ne peut y avoir de moi. Je suis toujours défini par l'Autre. L'inégalité persiste dans notre relation à l'Autre, c'est toujours une asymétrie. Premièrement, la reconnaissance se fonde sur l'inégalité. Deuxièmement, la demande de reconnaissance renvoie également aux positions inégales de celui qui a le pouvoir et de celui qui est subordonné. C'est un point important dans l'analyse contemporaine de l'altérité, dans l'analyse des autres cultures, nations, religions, etc.

La théorie contemporaine de la reconnaissance (de Honneth et Ricœur) a créé un piège grâce auquel la connaissance de l'Autre a commencé à être pensée comme une connaissance par réflexion (représentation symétrique du sujet). Autrement dit, la définition de l'Autre à travers soi-même, ou de soi-même à travers l'Autre, s'enracine dans la reconnaissance. Une telle situation épistémologique a conduit au fait que l'Autre soit toujours privé de sa propre autonomie et de son propre cadre de référence. Dans une situation de distribution hiérarchique des savoirs, ou de colonisation des savoirs, l'Autre, même étant un sujet reconnu, sera placé dans une position subordonnée par rapport à celui qui réalise le processus de reconnaissance (institutions faisant autorité, collectifs et communautés). Être reconnu par celui qui subordonne, une telle procédure de reconnaissance a cessé d'être idéalisée depuis les années 2010, lorsque la pratique de reconnaissance mutuelle proclamée par Ricœur⁶⁷ a été critiquée par les théoriciens de la méconnaissance.⁶⁸ L'exigence de reconnaissance des matières a créé le piège de refléter un sujet non européen dans un sujet européen privilégié. La reconnaissance incarne la relation symétrique entre sujets non européens et européens. Cependant, la critique de ce principe de symétrie comme réflexion (Maesschalck) permet d'esquisser un ensemble de nouvelles possibilités pour comprendre l'histoire.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 17.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 18.

⁶⁷ Ricœur, Paul : *Parcours de la reconnaissance : trois études*, Stock, Paris 2004.

⁶⁸ Par exemple: Bader, Veit: « Misrecognition, power, and democracy » in van den Brink, Bert; Owen, David (dir.). *Recognition and Power: Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory*, Cambridge University Press, Cambridge 2007, pp. 238–269.

Dans le tournant spatial il est révélé à la fois une critique de la modernité/colonialité et une tâche visant à analyser la subjectivité. Cette tâche découle de l'approche décoloniale et de son objectif : déconstruire la colonialité de l'être et de la connaissance. Les relations entre sujets et la reconnaissance de la subjectivité politique sont devenues une question juridique (Dussel, 1998).⁶⁹ Mais la théorie de la reconnaissance (Honneth, Ricœur) n'est pas la seule à apparaître dans la philosophie politique, qui visait à trouver une solution éthique à une situation de conflit et de lutte entre sujets. Des critiques de la théorie de la reconnaissance ont également émergé dans les études décoloniales. La reconnaissance en tant que mécanisme s'avère être une forme d'injustice épistémique.

Recognition model, critiqué par les scientifiques non occidentaux, est le modèle hiérarchique de Hegel, qui reflète et enregistre l'oppression des sujets, malgré le dialogisme initial de cette théorie : « le modèle de reconnaissance exige que les opprimés recherchent la reconnaissance de leurs oppresseurs, ceux-là mêmes qui leur ont refusé la reconnaissance en premier lieu ».⁷⁰

L'*asymétrie* devient l'image des relations entre sujets. Cependant, nous trouvons non seulement une critique de la configuration asymétrique de la connaissance (Tlostanova souligne le dépassement du modèle de reconnaissance)⁷¹, mais aussi une postulation de l'asymétrie comme reconnaissance de la diversité (Maldonado-Torres, Maesschalck). Selon Maesschalck l'asymétrisation de l'expérience culturelle apparaît comme une approche éthique alternative avec un déplacement des positions du sujet. À la suite de Fanon et Maldonado-Torres, Maesschalck refuse le terme *reconnaître* au profit de *disloquer le cogito*. Cette dislocation du *cogito* implique une réunion avec un autre vocabulaire, langage, poétique : « Une éthique décoloniale du pouvoir doit donc s'appuyer sur un processus d'échange qui maintient l'asymétrie dans la 'construction d'un relativisme réciproque'. »⁷² Si la symétrie est créée par le *miroir* comme reflet miroir du sujet, alors il est

⁶⁹ Dussel, Enrique : « Les droits de l'homme et l'éthique de la libération. La prétention politique à la justice et la lutte pour la reconnaissance des nouveaux droits », in Loute, Alain ; Maesschalck, Marc (dir.). *Nouvelle critique sociale : Europe – Amérique Latine | Aller – Retour*, EuroPhilosophie Éditions, Toulouse 2022, pp. 281–296. <http://books.openedition.org/europhilosophie/883> (4.12.2023).

⁷⁰ Oliver, Kelly : « Gaslighting: Pathologies of Recognition and the Colonisation of Psychic Space », in *Epistemic Injustice and the Philosophy of Recognition*, Routledge, New York 2022, p. 130.

⁷¹ Tlostanova, Madina : « Can the post-Soviet think? On coloniality of knowledge, external imperial and double colonial difference », in *Intersections*, Vol. 1, Nr. 2 (2015) <http://intersections.tk.mta.hu/index.php/intersections/article/view/38> (5.12.2023).

⁷² Maesschalck, Marc : « Contre le postulat de symétrie. Éthique décoloniale et subjectivation », in Cicotti, Claudio ; Cuoghi, Sibilla (dir.), *La rencontre avec l'autre*, Peter Lang, Bruxelles 2016, pp. 45–73. <https://www.peterlang.com/view/product/62069> (5.12.2023), p. 53.

nécessaire de se libérer de la symétrie. Celle-ci est servie par la contre-poétique de Glissant et de Fanon, qui remet en cause la position indépendante d'observateur.

Maldonado-Torres, s'appuyant sur l'idée de Fanon sur la nécessité de reconnaître la diversité, postule une critique radicale de la recherche de racines : « La diversité [*diversality*] radicale impliquerait le divorce effectif et la critique des racines qui entravent le dialogue et la formulation d'une géopolitique de la connaissance décoloniale et non raciste. »⁷³ Mignolo utilise le concept de *diversality* comme un nouveau projet alternatif d'universalité (*universality*) par opposition à la mondialisation comme universalité abstraite (y compris les mouvements politiques de gauche).⁷⁴ Autrement dit, l'approche décoloniale résout un problème éthique. Et le problème de la reconnaissance se heurte au paradoxe de *la Fin de l'Histoire* : les conflits s'épuiseront lorsque les affrontements et les différences disparaîtront et que le monde deviendra homogène (Kojève). Mais cette voie de la reconnaissance est abandonnée, et la reconnaissance comme victoire de l'opprimé sur l'opprimeur devient une reconnaissance de la différence. La théorie de la reconnaissance était le même piège, comme la modernité/colonialité. Si, comme le dit Mignolo, la modernité elle-même contient l'énergie de la décolonialité, alors la reconnaissance contient aussi le renoncement à la lutte à mort en faveur de l'asymétrie de l'expérience culturelle.

En résumé, en considérant la théorie de la reconnaissance comme métaphysique du colonialisme, nous découvrons la dualité de son application dans l'éthique et la pensée politique modernes. Le tournant spatial de l'histoire permet de révéler l'asymétrie de l'éthique de la reconnaissance, qui s'avère construite à travers la négation de soi par le sujet blanc. La dialectique hégélienne de l'autonégation reste une image pertinente du rapport du sujet à lui-même à travers son rapport à l'Autre. En conséquence, le contenu éthique des théories philosophiques modernes ne peut être conçu en dehors des métaphores spatiales, et le tournant spatial sert de paradigme pour révéler l'argumentation de la théorie de la reconnaissance.

Conclusion

En conclusion, le tournant spatial dans l'histoire et la philosophie a profondément transformé le sujet de la philosophie ainsi que les méthodes de sa recherche. Ce déplacement paradigmatique, s'inscrivant dans une perspective décoloniale, re-

⁷³ Maldonado-Torres : « The topology of being... », *art. cit.*, p. 51.

⁷⁴ Mignolo, Walter : « The Geopolitics of Knowledge and the Colonial Difference », in *South Atlantic Quarterly*, Vol. 101, Nr. 1 (2002), pp. 57–96, p. 90.

met en question l'idée fondatrice de la modernité en tant qu'idéal en recourant à des outils d'analyse basés sur des métaphores spatiales telles que la frontière, la périphérie, le centre, la symétrie et l'asymétrie, ou encore le territoire. La critique des relations hiérarchiques et de la colonialité, révélées à travers ce prisme spatial, permet de reconsidérer la modernité non comme une évolution temporelle, mais comme une construction spatiale et coloniale. En identifiant les liens entre colonialité et modernité, cette approche a ouvert la voie à de nouvelles théories critiques, redéfinissant la philosophie elle-même comme une métaphysique du colonialisme. Cette réévaluation radicale offre des outils précieux pour analyser les dynamiques de pouvoir et repenser les conditions d'inégalité, en éclairant la subjectivité à travers le prisme des relations de pouvoir et des configurations spatiales.

Pour une analyse future plus approfondie du concept d'espace, il est essentiel de se référer à la théorie de l'espace social de Pierre Bourdieu. Cette théorie, avec ses outils sociologiques, offre une perspective permettant non seulement de dépasser les limites de la métaphysique, mais aussi de remettre en question les connaissances sociales communément acceptées. En s'appuyant sur la théorie de Bourdieu, il sera possible d'approfondir le problème de la reconnaissance dans le contexte des luttes sociales et d'identifier des points potentiels de résistance et d'évolution au sein de la critique sociale contemporaine.

Ekaterina Shashlova. Doctorante au département de philosophie de la Faculté des sciences humaines de l'Université Charles (Prague, République tchèque). Elle a obtenu un master dans le cadre du programme Erasmus Mundus EuroPhilosophie (Université Charles, République tchèque ; Université de Coimbra, Portugal ; et Université catholique de Louvain-la-Neuve, Belgique). Auparavant, elle a étudié et travaillé à l'Université fédérale du Sud à Rostov-sur-le-Don, Russie. Ses domaines d'intérêt incluent la philosophie française contemporaine, la philosophie de l'émigration russe, le transfert culturel, la méthodologie de la sociologie de la philosophie et l'approche foucaldienne.

Adresse électronique : ekaterina.shashlova@gmail.com

“IT IS AS IF THEY WERE KILLING THE LAND”: COMMUNITY RESISTANCE IN DOÑA JUANA AND THEIR STRUGGLE AGAINST ENVIRONMENTAL INJUSTICE

LAURA TRUJILLO

Abstract

This text is a critical essay that presents a constant comparison between the postulates of an academic theory (environmental justice) and a real-life case of a community in Bogotá facing the struggles of living next to the city's only waste disposal landfill (*Doña Juana*). The objective of the text is to demonstrate that environmental justice theory is not comprised solely of abstract concepts, but that its ideas can be clearly proven in a daily and situated case, such as the one of the low-income agricultural communities living next to the landfill in Bogotá. To develop the argument, an extensive literature review, both in environmental justice theory and the *Doña Juana* tragedy, was conducted. The conclusions include that the *Doña Juana* situation is definitely an environmental injustice case, as the inhabitants close to the landfill have had to suffer disproportionate environmental damages due to their belonging to certain social categories.

Keywords: environmental justice; Doña Juana Landfill; community resistance; environmental injustice; political ecology

Under a capitalist system, bodies are differentiated according to their value. The dynamics of that system make access to basic goods depend on purchasing power, ethnicity, gender, or the form of production of individuals. This is evident in different aspects of social life, but one in particular that will be dealt with in this text is the environment. Environmental damages, thought by conservative and

<https://doi.org/10.14712/24646504.2025.22>

ultraliberal ecologists as “universally shared by virtue of the global effects generated by the failure to conserve natural resources”¹ are actually disproportionately distributed depending on the degree of vulnerability of certain social groups. It is in this discussion that the case of the *Doña Juana* Landfill (RSDJ) in Bogotá, Colombia, is introduced. The landfill, located on the southwestern side of the city, is the place where nearly 100% of the conventional waste generated by the entire Capital District and seven surrounding municipalities arrive. Due to this, it has been the scene of several environmental tragedies that translate into physical damage for the vulnerable communities that surround it, which, over the years, have organized together to confront the landfill that is destroying their crops. Therefore, this text wishes to demonstrate that the location of the *Doña Juana* Landfill is a case of environmental injustice and a crime against life and land, so much so that it has awakened forms of community resistance against a modern, capitalist, and industrial state.

The methodology used is qualitative, and both primary and secondary sources were consulted. For the secondary sources, a literature review was conducted. The review included chapters of books, journal articles, and theses that portrayed the main ideas of environmental justice theory. Authors such as Rob White, Diane Sicotte, and Robert Bullard, all of whom are highly relevant to the environmental justice theory, were included in the literature review. Additionally, authors such as Professor Molano and María Estrada, who have made a historical reconstruction of the trajectory of the landfill, were included too. For the primary sources, the *Doña Juana newspaper*, written by the inhabitants of the area, was consulted, along with magazines and interviews with people living close to the landfill. Subsequently, the texts were analyzed using speech analysis and hermeneutics methods.

The text will be divided as follows: first, there will be an explanation of what is Environmental Justice, then there will be a contextualization of the case of *Doña Juana*. After, it will be argued why it is considered a case of environmental injustice and a crime against life, to end with the forms of resistance and organization that are taking place in the communities neighboring the landfill.

¹ Guimarães, Virginia; Oliveira, Thula: *Injusticia ambiental, racismo ambiental y el marco para la estratificación socio-racial en zonas de sacrificio: el caso del barrio de Santa Cruz en Rio de Janeiro*, n.d, https://law.yale.edu/sites/default/files/area/center/kamel/sela16_pires_cv_sp.pdf (10.06.2020).

1. What is Environmental Justice?

Environmental justice, defined as:

The mechanism which critically addresses how unequal societies, from an economic or social point of view, allocate most of the environmental damages –derived from development– to low-income groups, social groups that suffer discrimination, traditional ethnic communities, working class neighborhoods, marginalized and vulnerable populations.²

is a movement that emerged in 1980 as a result of the activism of African American communities in the United States. Nowadays, it is used to describe a global network of social movements critical of the disparities that were caused by the expansion of a neocolonial logic related to modern industrial development.³

The environmental justice movement challenged the thesis that environmental risks and damages are suffered equally by all human beings regardless of social class, race, or gender, so that we are all affected by environmental degradation.⁴ On the contrary, it showed that the universality of harm is not verified in practice, and, for example, a series of studies reported a certain pattern: incinerators and polluting industries are located in minority and low-income neighborhoods.⁵ Robert Bullard, one of the founders of this movement, called attention to how the social costs produced by unequal development in the capitalist system have disproportionally affected different social groups. Therefore, it can be said that all people and communities are not created equal.⁶

The environmental justice movement emerged as a new approach that challenged the environmental movement in the United States, which had focused on wildlife preservation and population control. This early environmental movement was composed primarily of the upper and middle classes, with high levels of education and great access to economic resources. Even though a wide variety of documentation showed that African Americans, low-income groups, and the working class were subject to a disproportionate amount of pollution and other

² *Ibid.*

³ White, Rob: “Environmental Justice and Harm to Humans”, in *Environmental Harm: An Eco-Justice Perspective*, Bristol University Press, United Kingdom 2013, pp. 43–74.

⁴ Guimarães; Oliveira: *Injusticia ambiental, ..., art. cit.*

⁵ Higgins, Robert: “Race & Environmental Equity: An Overview of the Environmental Justice Issue in the Policy Process”, in *Polity*, Vol. 26, No. 2 (1993), The University of Chicago Press, pp. 281–300.

⁶ Bullard, Robert: “Environmental Justice in the 21st Century: Race Still Matters”, in *Phylon* (1960–), Vol. 49, No. 3/4, (2001), Clark Atlanta University, pp. 72–94.

environmental damage in their neighborhoods and workplaces, these groups had been marginalized from the national environmental movement.⁷ That classical environmentalism has an emphasis on preservation and outdoor recreation; it is what Alier has called *the cult of wilderness*.⁸ There, it is intended to make a separation between the natural and the human presence, and the environment is understood as a luxury – not as a daily necessity. There is another type of environmentalism apart from the environmental justice, Alier calls it *the gospel of eco-efficiency*.⁹ It involves regulations and sustainable development, it considers that the increase in income leads in the first place to an increase in pollution, but, in the end, it leads to its reduction (however, who are those affected by that first increase?). *Eco-justice* or *environmentalism of the poor* is the name given by Alier to the environmental justice movement but focused on the Global South, which consists of a critical third world response to previous environmentalisms and draws attention to the geographical displacement of waste sinks.

As a result, in recent years it has been mentioned that environmental justice does not only encompass African Americans and other ethnic communities, but also the impoverished and marginalized communities. In this text, I also want to add another category almost not addressed by the theorists of this movement: peasants, who play a major role in the case of *Doña Juana*.

2. The case of *Doña Juana* Landfill

Considering the definitions presented above, I will now provide a description of the case to be discussed. The *Doña Juana* Landfill occupies 596 hectares in the south of Bogotá (the city has been constructed in such way that, in general, the south – as opposed to the north – holds high levels of poverty), located between the localities of *Ciudad Bolívar*, *Usme* and *Tunjuelito*. It is also located in a rural area of the city: in the vicinity of the *Mochuelo Alto* and *Mochuelo Bajo* hamlet, and in the *Tunjuelo* river basin – which is the largest watershed in Bogotá, making it an essential element within the ecological structure of the city.¹⁰ It was inaugurated on November 1, 1988, when the waste of all citizens began to arrive at this

⁷ Bullard: “Excerpts from ‘Environmentalism and Social Justice’”, in *Environment and Society: A Reader*, NYU Press, 2017, pp. 87–96.

⁸ Alier, Joan: *El ecologismo de los pobres: conflictos ambientales y lenguajes de valoración*, Icaria, Barcelona 2009.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ Molano, Frank: “El Relleno Sanitario Doña Juana En Bogotá: La producción política de un paisaje tóxico, 1988–2019”, in *Historia Crítica*, Vol. 1, No. 74 (2019), Universidad de los Andes, pp. 127–49.

point. Landfills like this one followed a transnational historical process, emerged in the 1930s as one of the options for waste disposal, along with the discourse of environmentally sustainable cities, “today questioned by the polluting effects and socio-environmental damage they have generated”.¹¹

Before this, since 1922, the first garbage dump in Bogotá was also located in a southern neighborhood: *El Quiroga*. There, waste was burned with oil. Later, in 1980, there were two garbage dumps, also located in low-income neighborhoods: *el Cortijo* and *Gibraltar*.¹² In 1984, a study contracted by the *Corporación Autónoma Regional de Cundinamarca* (CAR) chose the new location, and it was planned that the landfill would operate until 2000 (today, 24 years later, it is still active). When the *Doña Juana* Landfill began to be adapted, complaints from neighbors about poor management began. Since 2000, two foreign and private operators have managed it. However, there was a controversy on September 2009 when it was being decided who would be the new operator, as a journalist from *El Espectador* witnessed a conversation, in a restaurant in the north of Bogotá, in which they were planning how to put *Proactiva* out of business.¹³ Apart from the private interests that are evidently hidden in what they call the *garbage business*, this is also an example of how decisions about what happens in the south are made from the comfort of the north.

In the early morning of September 27, 1997, there was an explosion of accumulated gases resulting from the poor management of waste from the landfill, this explosion exposed more than one million tons of solid waste that quickly spread over an area of fifteen hectares, damming the *Tunjuelo* riverbed. “It is one of the greatest environmental tragedies that Bogotá has experienced.”¹⁴ This environmental catastrophe affected about 61,000 inhabitants of the localities of *Ciudad Bolívar*, *Usme*, *Rafael Uribe*, *Kennedy*, *Tunjuelito* and *San Cristobal*; 902 neighborhoods of those localities, all located south of the city. In the days following the tragedy and due to the environmental conditions present in the areas surrounding the landfill, the population could not make effective and calm use of the outdoor space, since, as there were multiple contaminating factors, health risks might originate.¹⁵ Additionally, the waste dammed and infected the waters of the *Tunjuelo* River, and,

¹¹ *Ibid.*, p. 130.

¹² Estrada, María; Marín, Mayda: “Seguimiento a la aplicación de los estándares de reparación integral en la acción de grupo del relleno sanitario Doña Juana”, in *Ratio Juris*, Vol. 14, No. 29 (2019), Universidad Autónoma Latinoamericana, pp. 109–128.

¹³ Molano: “El Relleno Sanitario Doña Juana En Bogotá...”, *art. cit.*, p. 130.

¹⁴ Garnica, Juan; Pérez, César: *Doña Juana Un Vecino Incómodo*, 2017, <https://repository.urosario.edu.co/sitios/14212> (25.05.2020).

¹⁵ Estrada; Marín: “Seguimiento a la aplicación de los estándares...”, *art. cit.*, pp. 109–128.

at that time, nauseating gases spread through the air in the south of the city. In the following weeks, citizens suffered from respiratory infections, vomiting, diarrhea, and allergies. Several studies conclude that this was a catastrophe foretold, known in advance by the district, which had no plans to protect the population around the landfill.¹⁶

The inhabitants of the area filed a lawsuit, the process of which lasted more than a decade and culminated in a condemnation of the district and its obligation to pay a certain amount of money to about 1,300 people (out of a total of 60,000 affected). The amount of money has decreased over the years and, even so, until 2019, not even half of the affected people had been paid.¹⁷ They have had to go through long processes, queues, and spend on transportation, but more than 20 years later they still had not received their compensation. On the contrary, with the passing of the years, the mayors continue to expand the landfill. All this increased the nonconformism and social mobilization of the inhabitants near the landfill and, as Professor Molano states, “the landfill, thought as a technical solution to the problem of urban garbage, ended up aggravating the conditions of social and environmental inequality of the poor periphery of Bogotá”.¹⁸

3. Environmental injustice and crime against life

The third part will be to justify why what happened in the *Doña Juana* Landfill undoubtedly constitutes a case of environmental injustice. A feature of cost-benefit processes is that they compare the costs of locating certain potentially risky elements in poor or minority neighborhoods with the potential benefits. These costs include the idea that certain lands that are worth less are less likely to be resisted.¹⁹ Thus, because those communities have neither political nor economic capital, they cannot resist the environmental damage being imposed on them. This has been called, from the environmental justice movement, *the path of least resistance*: in which certain communities are chosen to put unwanted elements because they do not have social capital, political power, or legal studies/knowledge to fight against it.²⁰ This is the case of the peasants or people of scarce resources who have *Doña*

¹⁶ Molano: “El Relleno Sanitario Doña Juana En Bogotá...”, *art. cit.*, pp. 127–49.

¹⁷ Estrada; Marín: “Seguimiento a la aplicación de los estándares...”, *art. cit.*, pp. 109–128.

¹⁸ Molano: “El Relleno Sanitario Doña Juana En Bogotá...”, *art. cit.*, p. 127.

¹⁹ Higgins: “Race & Environmental Equity...”, *art. cit.*, pp. 281–300.

²⁰ Sicotte, Diane: *From Workshop to Waste Magnet: Environmental Inequality in the Philadelphia Region*, Rutgers University Press, Nature, Society and Culture, New Jersey 2016.

Juana as their neighbor, who fought when the district gave the approval to build the landfill there without consulting them. The decision to locate the landfill there also obeyed certain interests and the cost-benefit model. In September 1984, it was proposed that Bogotá should have four landfills: *El Codito*, in the north; *Protecho*, in the west; *Alicachín*, in the southwest; and *Tunjuelito*, in the southeast. There was no technical reason why in 1984 *El Codito* was excluded and, therefore, it was assumed that it was related to the idea that the garbage could inconvenience the upper classes, since in the locality where it is located (*Usaquén*) there were neighborhoods occupied by high-income people, while the lower classes would not have major inconveniences with its proximity.²¹ This was confirmed a few months later when it was said that the main reason to desist from that initiative was the fear of the district administration that the upper classes would oppose having a landfill near their residences. Finally, it was decided that the landfill would be located in *Doña Juana* due to its socio-spatial advantage, as it was close to marginalized neighborhoods in the south of the city, which was an additional advantageous factor.²²

To further elaborate on the above, one can think about the differences made by the capitalist and industrial system in cities: depending on land profits, some areas deserve improvements, while others are seen as repositories of waste.²³ People placed in this second type fit into the category of *socially replaceable victims*, meaning that no one cares what happens to these individuals as they are already seen as devalued by the community at large. If the victims are perceived as degraded in some sense, it does not seem unfair if something bad happens to them.²⁴ Therefore, the moment a universal and environmental problem is perceived as a socially significant issue, the solution is to make it a particular problem for specific groups. This has been called, from the environmental justice theory, the *Not-in-my-backyard phenomenon*, which refers to how the inevitable effects of a capitalist and industrial society must end up in someone's *backyard*, "but whose backyard? Usually that of poor and African American communities".²⁵

The case of *Doña Juana* demonstrates how some people are more concerned about what may happen to citizens if this landfill disappears than about the consequences that the inhabitants of the area are already experiencing – even the same inhabitants are the ones who reproduce that concern because they are already

²¹ Molano: "El Relleno Sanitario Doña Juana En Bogotá...", *art. cit.*, pp. 127–49.

²² *Ibid.*

²³ Sicotte: *From Workshop to Waste Magnet...*, *op. cit.*

²⁴ White: "Environmental Justice and Harm to Humans", *op. cit.*

²⁵ Bullard: "Excerpts from 'Environmentalism and Social Justice'", *art. cit.*, p. 87.

used to their position being inferior and irrelevant, the only way for people to help them is to show that it could also be a problem for the rest of the citizenship. In an interview with the director of one of the schools in *Mochuelo Alto*, he said that the children “not only suffer from respiratory and digestive diseases, but also from psychological trauma. In the imaginary of the children and their families is that because they are poor and live in the south they must put up with the landfill.”²⁶

Stratified capitalist economies were organized in such a way that the risks, disadvantages, and damage derived from an economic system based on dispossession fell on certain bodies. With respect to such unequal distribution, within the environmental justice movement, there is the term *sacrifice zones*: places reserved for city waste and polluting activities.²⁷ These are seen as places that can be sacrificed in terms of population and health.²⁸ In that sense, when certain lands are seen as exploitable, the people who live there are also seen as such. That is the case of *Doña Juana*, where I will now expose some of the costs that the inhabitants of the area have had to experience by living in a place of sacrifice.

Katherine Marentes, who has lived for 26 years near *Doña Juana*, says that the area has become a hell: flies invaded them, they appear even in the food (“if you sit down with a piece of potato, the first thing you eat is the flies”), and the nauseating smell of waste is getting stronger every day.²⁹ Among others, they have sanitary problems, a rarefied environment due to continuous fumes, invasion of their habitat by flies and rodents, noises from compactors, uncovered waste areas, not to mention the landscape of mountains of garbage and trucks dumping waste – very different from other sectors of the city. The director of the rural school attests that respiratory illnesses and allergies are the common denominator among the children: “The serious thing is that people are getting sick because of the concentration of gases. Neither work nor study, who studies with that smell?”³⁰ The University of Valle evaluated the impacts of the landfill on the health of its neighbors after the 1997 emergency: they found that children presented lower than average weight and height indexes, and that they were more prone to eye and respiratory tract

²⁶ Garnica; Pérez: *Doña Juana Un Vecino Incómodo*, art. cit.

²⁷ Guimarães; Oliveira: *Injusticia ambiental*, ..., art. cit.

²⁸ Bullard: “Addressing Environmental Racism”, in *Journal of International Affairs*, Vol. 73, No. 1 (2019), pp. 237–242.

²⁹ El Espectador: *Las moscas que colmaron la paciencia de los vecinos del relleno Doña Juana*, 2017, <https://www.elespectador.com/bogota/las-moscas-que-colmaron-la-paciencia-de-los-vecinos-del-relleno-dona-juana-article-708061> (25.05.2020).

³⁰ Garnica; Pérez: *Doña Juana Un Vecino Incómodo*, art. cit.

irritation. In adults, they identified severe and chronic lung diseases, as well as a deterioration of their physical functions.³¹

It is important to keep in mind that what happened with the *Doña Juana* Landfill also constitutes a crime against life and the earth. Within the environmental justice movement, it is included a view of ecology as an interdependence between human and non-human nature, mutual support, and co-evolution.³² Thus, the good of the community cannot be thought of outside of its interdependence with the physical and biological environment, the non-human world, and the ecosystem in which they produce. This vision, in the case of *Doña Juana*, is personified by the peasants of *Mochuelo Alto* and *Bajo*, who make a living growing food that ends up in the central supply centers of Bogotá. The area is surrounded by fertile mountains with different types of crops. One farmer commented “before *Doña Juana* this was beautiful, one could grow good potatoes. Now that is very difficult, it is as if they had killed the land.”³³ This makes the crime against the population twofold: they affect their health and their fertile lands.

Ninety-eight percent of the inhabitants of the village of *Mochuelo Alto* indicate that the presence of the landfill has affected them not only environmentally, but also in their customs, economy, and loss of identity with their territory.³⁴ The mayor of *Ciudad Bolívar*, Cristian Robayo, is even more forceful and maintains that what is happening in this locality is very serious, because the decisions made regarding the landfill are against life and territory. Despite their economic interests arising from their agricultural activities and their modes of survival, a very interesting characteristic of the relationship of these inhabitants with their territory is that it gives them a certain identity, especially in the recognition of their rurality that they are so proud of, “because this element differentiated them from a big city full of conflicts, as is Bogotá, where relations of solidarity and community are increasingly disappearing.”³⁵ The inhabitants of *Mochuelo Alto*

³¹ Méndez, Fabián: *Evaluación del impacto del Relleno Sanitario Doña Juana en la salud de grupos poblacionales en su área de influencia*, 2006, <https://manuelarmiento.com/wp-content/uploads/2017/08/evaluacionImpactoRSDJ.pdf> (30.05.2024).

³² Prindeville, Diane-Michele: “The Role of Gender, Race/Ethnicity, and Class in Activists’ Perceptions of Environmental Justice”, in *New Perspectives on Environmental Justice: Gender, Sexuality, and Activism*, Rutgers University Press, New Jersey 2004, pp. 93–108.

³³ Dulce, Laura: *La lucha campesina por acabar con el relleno Doña Juana*, 2017, <https://www.elespectador.com/bogota/la-lucha-campesina-por-acabar-con-el-relleno-dona-juana-article-708263> (29.05.2020).

³⁴ Ardila: *El padre de Doña Juana*, 2010, <https://www.elespectador.com/impreso/bogota/articuloimpresso-208088-el-padre-de-dona-juana> (29.05.2020).

³⁵ Caicedo, Leidy: *Hablando de medio ambiente y nos mandaron el basurero encima: las resistencias en Mochuelo Alto frente al relleno sanitario Doña Juana*, 2016, <http://repository.udistrital.edu.co>

have found in their space a reason to vindicate the social identification that was reinforced with the struggle of this sector against a common problem: the landfill. In this way, the community has generated a greater attachment to the land, since it is not valued only because productive maintenance activities are developed there, but because it is an icon of struggle, persistence, and opposition to the burdens of state entities.

In the same logic of the environmental justice movement, it is said that it is the vulnerable who are most likely to suffer from an expropriation of their lands or a radical transformation of them. This often occurs because certain regimes or companies use violence against those who dare to threaten their political or economic interests.³⁶ To begin this discussion in the case of *Doña Juana*, it is pertinent to contrast that the firm that justified the location of the landfill affirmed that a favorable condition of that location was the absence of population; however, the testimonies of the community reject it, as they affirm that the first settlers of the *Vereda* appeared at the end of the 1940s, as a consequence of the fertility of that territory.³⁷ Subsequently, the lady who owned the *hacienda* sold the land, for which the peasants still reproach her today.

4. Forms of resistance and organization

Finally, I will argue how all of the above influenced the creation or acceleration of community processes occurring in the neighborhoods or hamlets in the vicinity of the landfill. According to the environmental justice movement, it is important to broaden the participation of the affected social groups in the democratic processes of defining policies that imply an alteration in their territories or territorialities.³⁸ Thus, they can stimulate the creation of alternative development models that guarantee democratic access and sustainable use of environmental resources. Consequently, this movement is based on citizens who organize themselves in community to confront what has affected their lives.³⁹

The aggression against social protest is something that the neighboring inhabitants of *Doña Juana* have experienced. Tired of being a territory destined to be

/bitstream/11349/3074/1/CaicedoCardenasLeidyMarcela2016.pdf (29.05.2020).

³⁶ White: "Environmental Justice and Harm to Humans", *op. cit.*

³⁷ Quintero, Diana: "El Papel De La gestión Territorial En La ubicación De Rellenos Sanitarios. Caso De Estudio: Relleno Sanitario Doña Juana, Bogotá, Colombia", in *Perspectiva Geográfica*, Vol. 21, No. 2, pp. 251–276.

³⁸ Guimarães; Oliveira: *Injusticia ambiental*, *art. cit.*

³⁹ Higgins: "Race & Environmental Equity...", *art. cit.*, pp. 281–300.

the exclusive container for the garbage generated by the entire city, popular protest was encouraged; one that wanted, among other things, to defend a territory that had been turned into a toxic landscape⁴⁰, to refuse to accept that the only form of waste treatment in the capital was the sanitary landfill and to claim another model of sanitation that included the closure of the landfill.

One of the biggest strikes was the southern strike in September 2017, fomented by the *Asamblea del Sur*. This was formed 30 years ago by leaders from the localities of *Ciudad Bolívar*, *Usme* and *Tunjuelito*. The peasants participating in the strike say they are tired of being treated as ignorant and naive, “but we will not move from the entrance of the landfill until they give us the solution we have been demanding for 20 years”.⁴¹ During the strike, they shouted to the authorities that they could no longer stand living next to the landfill, which is to blame for their illnesses, for the fact that their crops have decreased and that their animals are dying. They also marched because the community perceives that the state and private actors have not listened to their proposals and needs, and that there are particular interests in the actors who manage and decide to maintain the same model.⁴²

Considering everything written so far, one of the most important elements in this case is to notice that in these community resistance processes there is a strong anti-capitalist component; the protagonists do not call it so explicitly, but they do propose new models more friendly to life and land. In this regard, it has been written by environmental justice that such problems open the possibility of proposing post-capitalist policies where there is compatibility between production, the community, and the good state of the ecosystem. On the other hand, there is literature that problematizes garbage as a material that is the result of cultural logics and practices of specific societies; in that sense, “for Western civilization garbage is the representation of evil, disorder and filth”.⁴³

Inhabitants of *Ciudad Bolívar* say it is not possible to continue with a model that has put an end to rurality and that only favors the operators, who do not care about waste classification but about accumulation. Contrary to this, farmers of

⁴⁰ Molano: “El Relleno Sanitario Doña Juana En Bogotá...”, *art. cit.*, pp. 127–149.

⁴¹ Dulce: *La lucha campesina...*, *art. cit.*

⁴² Buitrago, Jonathan: *La participación comunitaria como agente en la disminución de los impactos ambientales y en la salud, generados por el Relleno Sanitario Doña Juana. Análisis desde el Modelo Analítico de Desarrollo Institucional (IAD) en los habitantes de la vereda Mochuelo Alto, localidad de Ciudad Bolívar*, 2019, <https://repository.javeriana.edu.co/bitstream/handle/10554/44098/Camilo%20ultima%20edicion%2003%20de%20Junio%20%281%29.pdf?sequence=2&isAllowed=y> (29.05.2020).

⁴³ Ortiz, Erika: *Relatos de violencia ambiental: el caso de Doña Juana*, 2016, <https://repository.urosario.edu.co/server/api/core/bitstreams/c877391d-3552-471e-943d-e18d404cc51e/content> (30.05.2020).

the area have proposed different alternatives: when asked how the farmer of this region should be and what he has to do today, Robin Corredor, an inhabitant, said the following:

He should be a farmer of the 21st century, that is, not a *gringo* farmer full of machinery and state-of-the-art technology with satellite monitoring, no. But a farmer who knows how to take advantage of what he has, that is, the soil resources: to have productive forests and different crops.⁴⁴

They also state: “if the landfill did not exist, I think this would be a very rich area to enjoy, there would be another production model that would be more agricultural and with better living conditions for the entire population”.⁴⁵

Finally, three community initiatives have emerged in the area: one called *Don't take the stone out of the mountain*, created by a movement of young people from different neighborhoods in the south of Bogotá to wage environmental struggles; another called *The Wheel of Memory*, an initiative of teacher Diana Castañeda from a school in the neighborhood that consists of creating, from art, a corporal and environmental awareness in relation to each other so that it is presented as a dialectical correspondence and a form of solution to both structural and subjective problems that are presented especially to young people and children in this context⁴⁶, and another that questions how to implement a project to recycle organics and generate compost that both recyclers and peasants can use to make vegetable gardens and soothe hunger.⁴⁷

This is how to understand the magnitude of the importance of the resistances that are forming within the communities adjacent to the *Doña Juana* Landfill. Through their different forms of action, they are opposing a clear situation of environmental injustice, while caring for and claiming their territories. Making these community resistances visible and supporting them is a good first step to question the normalized past where some communities have been left behind and have had to suffer disproportionate environmental damages because of their belonging to certain social categories. Moreover, it is fair to ask how they will be compensated for their prolonged suffering. Support is essential because the community remains

⁴⁴ Ortiz, Rolfé; Robin: “Un gran líder visionario de Mochuelo Bajo”, in *Periódico Doña Juana*, Vol. 20, (2018), UAESP, p. 15.

⁴⁵ Buitrago, Jonathan: *La participación comunitaria...*, art. cit.

⁴⁶ Garnica; Pérez: *Doña Juana Un Vecino Incómodo*, art. cit.

⁴⁷ Semana: *Así es vivir al lado del relleno sanitario Doña Juana*, 2018, <https://www.semana.com/web/articulo/mochuelo-alto-la-vereda-vecina-al-relleno-de-dona-juana/319> (29.05.2020).

at permanent risk: even when the engineers consider that the mountain, with all the waste it has, is becoming a breeding ground for a fire to break out, and even when in 2015 another landslide occurred and gases again contaminated the south of the city, the former mayor Peñalosa said that they would take advantage of the years of life the landfill had left.⁴⁸ Until the last edition of this article in 2024, the *Doña Juana* Landfill was still working normally. The view from the houses in *Mochuelo Alto* shows a contrast between the mountains of garbage and the green countryside. This contrast can be understood as an opposition between a capitalist, modern and industrial system that reproduces social and environmental differences and marginalizes some bodies, and a form of production that is friendly to the regeneration of the land and the reproduction of life. In the end, without peasants and food, society does not survive, while without capitalism and inequality the most vulnerable finally get a chance to live.

Laura Trujillo is a Colombian political scientist of Los Andes University in Bogotá and a MSc candidate in Social Research Methods at LSE. Her research interests are political ecology and gender studies. The *Doña Juana* Landfill situation is close to her heart, since all her family used to live in a nearby neighbourhood while the tragedy occurred. Her grandmother has endured long queues and stacks of paperwork in a bid to receive the financial aid promised to victims by the government, but to date this aid has not been received. E-mail: lauratrujillo817@gmail.com

⁴⁸ Garnica; Pérez: *Doña Juana Un Vecino Incómodo*, art. cit.

**CHATUÉ, JACQUES : LES STRATÉGIES
DU COGITAMUS. ESSAI SUR LE CONCEPT
DE RÉTICULARITÉ, PATRIMOINE, YAOUNDÉ
2021**

JACOB CLÉOPHAS DEFO NZIKOU
(Université de Dschang, Cameroun)

Parmi les mérites de ce dernier ouvrage de Jacques Chatué, professeur de philosophie et Chef de Département de Philosophie, Psychologie, Sociologie à la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de l'Université de Dschang (Cameroun) et auteur d'importantes monographies, on ne peut manquer de signaler l'effort – qui demeure évident à partir de l'implication réciproque des deux mots, « Stratégies » et « Cogitamus », en instituant le titre – de découvrir la tâche stratégique de la philosophie comme un *penser-ensemble* qu'il invite thématiquement dans cet *opus magnum* par « La territorialité de l'exercice philosophique » (pp. 58–77) à penser avec les autres le territoire : « le philosophe sait penser le territoire » (p. 60), « le philosophe sait penser le territoire d'une part sous l'angle précis de l'imbrication fait-valeur, mais aussi sous celui, plus frontal, de la guerre et, partant, de la stratégie » (p. 72).

En poursuivant dans la partie médiane de son texte (« L'inscription stratégique du *Cogitamus* »), après avoir établi les analogies épistémologiques du *Cogitamus* et établi la nation comme cadre de référence de cette stratégie, l'auteur essaye de repenser la notion de territoire de telle sorte qu'elle soit davantage significative pour la nation que pour l'État. Cette orientation qui se veut stratégique l'est en ce sens qu'elle permet de penser le patriotisme comme amour de sa terre et de son territoire. « Car le patriotisme, loyauté civique, affective et stratégique, est

avant tout, densification normative de la référence et de la préférence territoriales de la nation » (p. 72). C'est en ceci que, pour l'auteur, le philosophe sait penser le territoire. *Ce savoir penser le territoire* ne renvoie pas qu'à une possibilité, mais aussi à un *penser-autrement* que d'autres.

Pour l'auteur, la conception de la notion de territoire dépend de la manière dont les peuples se l'approprient comme valeur existentielle : idéale, imaginaire, matérielle et stratégique. Mais pour lui, une chose est essentielle : c'est que le territoire, marque essentielle de l'État, doit aussi l'être de la nation.

Aussi, peut-il, dans son argumentation, insister sur le fait que la codification territoriale des États limite la saisie de la notion de territoire. Tout dépendrait du type de loyauté à laquelle on fait allégeance. Elle peut être objective, strictement liée à l'espace comme donné géographique ; ou subjective, strictement liée à l'espace comme lieu affectif et civilisationnel. Pour l'auteur, c'est ce dernier qui sert de tremplin pour le philosophe qui, dans son entreprise holiste, sursume le particulier et l'universel de telle sorte que le territoire apparaisse à la fois comme un *mien collectif* et un *nôtre individuel*, constitutif d'un *Soi collectif*. De ce point de vue la notion de *frontière* « comme objet géographique » est frappée de vacuité, si elle n'a de sens que pour une finalité géopolitique. L'auteur pense qu'assimiler le territoire à la frontière, c'est le penser absolument « du point de vue objectiviste, en tant que *fait* – dont le sens se trouve limité parce que, n'étant que de l'ordre du construit et du symbolique (limites, murs dressés, etc.). C'est pourquoi, il recommande de s'en dissuader et de se « résoudre de le penser du point de vue stratégique d'où il apparaît, pour chaque nation, comme une *valeur*, et même une *valeur-refuge* » (p. 61). Toutefois, l'auteur précise qu'il ne s'agit pas pour lui d'être partisan du sans-frontiérisme ou du néo-frontiérisme dans un contexte où le procès de la balkanisation et l'idée d'ouverture (« Afrique-monde ») sont monnaie courante. Mais, comme un esprit libre – atout d'une méditation philosophique sur le territoire qui permet la contemplation de « la *liberté d'être libre*, la liberté de la liberté » – il est question de se soucier de sa condition première, celle de la souveraineté territoriale qui intime de tenir compte des enjeux de la souveraineté infra- et méta- juridiques.

En effet, explique l'auteur, dans un contexte (celui de l'Afrique) où le territoire n'est pensé, de l'extérieur, que selon les intérêts géopolitiques et mercantiles, on devrait sortir de l'état de léthargie qui consiste à ne point assumer le fait d'être dans un *territoire d'acquisition*, parce qu'indifférent de toutes limites frontalières, pour assumer notre liberté souveraine et concrète, celle d'être dans un territoire qui est le nôtre. « C'est pourquoi le territoire est bien une valeur et, en tant qu'elle engage l'effectivité de notre liberté, une valeur avant tout existentielle, qui vaut

qu'on se batte pour elle, ainsi que l'expriment bien des hymnes nationaux aux paroles parfois étonnamment et vertueusement agressives » (p. 63).

Ainsi, loin d'un universalisme *cosmopolitique* qui sonne le glas des territoires et d'un universalisme *cosmologique* qui sonne celui des frontières, nourris par « les idéologies du transfrontiérisme », l'auteur milite pour une symbolisation du territoire en tant que commun enjeu d'individuation collective. Même si pour l'auteur le symbole n'est pas *tout*, il pense aussi qu'il n'est pas *rien*. Car en faisant du territoire le premier symbole d'une nation, l'on cesse de le situer uniquement dans l'ordre des faits pour le vivre aussi comme une valeur : « valeur émotionnelle, dès lors qu'il suscite souvenirs et émois dans les cœurs de ceux qui y vivent ou y ont vécu, valeur morale aussi, en tant que motif de redevance, valeur patriotique, puisqu'il se perçoit comme un legs ou un don, voire une providence (mythologique, divine, ancestrale...), et, finalement, comme un enjeu de guerre, notamment dans un contexte internationaliste où l'on voudrait changer le *droit au territoire* en *droit sur un territoire*, qui le rendrait disponible pour une surenchère économique internationale » (p. 66).

L'auteur précise que cette conception du territoire, selon l'ordre de la valeur, suppose que l'on tourne le dos, à la fois, à l'épistémologie objectiviste et à la métaphysique subjectiviste qui voudrait rigoureusement séparer les faits des valeurs. Il s'agit, pour autant, d'une renonciation stratégique, car, pour l'auteur, ce n'est qu'ainsi que l'on pourrait, en se référant à ce qui fait sens pour nous (le territoire), mieux penser le patriotisme. L'auteur explique, en effet, que le territoire se perçoit sous le prisme du patriotisme comme origine – perception qui suscite chez le patriote une *conscience de retour*.

Le retour pour cet auteur qui pense que le territoire devrait davantage être rattaché à la nation qu'à l'État n'est pas qu'un *retour géographique*, c'est aussi un *retour géologique*. Il s'agit aussi d'un retour à la terre, au sol, mieux au *sous-sol*. En effet, l'auteur fait comprendre que *terre et territoire* tiennent davantage leur valeur au fait qu'au-delà d'un *habiter-ensemble* on parvient à un *exploiter-ensemble* territorialisé. Le modèle géologique, du moins la cartographie géologique, confère à la notion de territoire, non seulement un lieu de valeur, mais aussi un lieu de « mise en valeur ». C'est pourquoi l'auteur recommande que « la représentation du territoire tienne un peu plus de la Géologie et un peu moins de la Géographie. Sur le plan conceptuel, cela permettrait de « verticaliser » le concept d'espace, là où l'on voudrait pousser à ses plus ultimes réductions le travail de leur lissage horizontal, par lequel il devient l'ardoise de toutes les imageries subjectives, et non un enjeu vital et stratégique » (pp. 70–71).

Il y a donc, chez l'auteur, une remise en cause de la spatialité géographique de la notion de territoire qu'il trouve essentiellement réductionniste et limitative quant à la saisie de son sens. Pour lui la vocation du philosophe dans cette entreprise qui consiste à penser le territoire est de le penser en profondeur, c'est-à-dire de tenir compte « de l'intrication du territoire en tant que *fait*, et du territoire en tant que *valeur* » (p. 72). Cette contribution philosophique participe de ce qu'il nomme stratégiquement le *Cogitamus*, le penser-ensemble. Car, pense-t-il, le territoire ne devrait pas être une affaire de spécialistes, en tant qu'objet, ou de stratèges, en tant qu'enjeu ; c'est l'affaire de tous ceux qui l'habitent. Il milite décidément pour une approche endogène du territoire, puisque stratégique, pour une conception de la nation comme objet de désir, comme « notre *même maison* », sous-tendue par un patriotisme raisonnable.

En conclusion, au-delà de l'acceptation ou non de la manière dont Jacques Chatué combine le territoire plus à la nation qu'à l'État, l'indication essentielle qui reste au fond de cette articulation dans ce livre est celle d'un parcours obligé pour ceux qui désirent encore aujourd'hui – à l'heure de la reconnaissance d'une corrélation indépassable entre sans-frontiérisme et néo-frontiérisme, entre universalismes *cosmopolitique* et *cosmologique* – poser et répondre à la question sur la signification contemporaine de la notion de territoire. Ce parcours doit passer nécessairement par l'écoute vigilante ou la mise en place d'un entretien avec la voie philosophique qui, se dissociant du rapport seulement instrumental qui mène à l'aliénation marchande, se propose de penser le territoire sous l'angle de l'imbriication *fait-valeur*, d'une part, et sur l'angle de la stratégie, d'autre part.

**McNAMARA, RAFAEL: LA ONTOLOGÍA
 DEL ESPACIO DE GILLES DELEUZE ('GILLES
 DELEUZE'S ONTOLOGY OF SPACE'), RAGIF
 EDICIONES, DELEUZE Y LAS FUENTES DE SU
 FILOSOFÍA VII, BUENOS AIRES 2022**

DAVID BASTIDAS-BOLAÑOS
 (Université Bordeaux-Montaigne)

Philosophy is the practice of creating concepts, invisible and speculative creatures that are never to lose sight of the concrete. In 1987, stating the possibility of a new philosophical conception of space, Deleuze warns us that such a notion "... would be nothing if it did not give us a new perception of space".¹ This warning is important since Deleuze conceives of concepts as inseparable from *affects* and *percepts*.² The project of a new concept of space would thus face some serious and striking questions: what kind of powerful effects on our lives and what kind of new ways of seeing could be discovered through such a notion? What type of sensation and pathos could be unfolded in this manner? Rafael McNamara's book *La ontología del espacio de Gilles Deleuze* (Gilles Deleuze's ontology of space) engages in such a challenge. This work is the seventh major contribution of the Argentinian research group 'La Deleuziana: Deleuze and the sources of his philosophy'³ and of-

¹ Deleuze, Gilles: *Two Regimes of Madness: Texts and Interviews 1975–1995*, transl. Hodges, Ames and Taormina, Mike, Semiotext(e), New York 2007, p. 325

² *Ibid.*, p. 238.

³ This series of books, the production of which continues to this day, is available free of charge at: <https://deleuziana.com.ar/deleuze-y-las-fuentes-de-su-filosofia>. For an English presentation of the main contributors of this group see Ferreyra, Julian; Olkowski, Dorothea (eds.): *Deleuze at the End of the World. Latin American Perspectives*, Rowman & Littlefield, New York/London 2020.

fers a systematic, rigorous and detailed reconstruction of Deleuze's notion of space. In this review we would like to offer a summary of the main points of interest that are developed in McNamara's book.

First of all, McNamara proposes to think space as *intensity*, that is, as dissymmetry, depth and distance. In this sense, taking the fifth chapter of *Difference and Repetition* as a starting point, McNamara locates the central element of Deleuze's notion of space in the synthetic unfolding of the notion of intensive quantity. Indeed, following a suggestion stated by Deleuze in the same chapter, a new conception of space implies three syntheses that correspond to the more well-known passive syntheses of time.⁴ Thus, Deleuze's notion of space is developed by McNamara through the exploration of a threefold synthetic path: 1) the *explication* of dissymmetry, 2) the *implication* of depth, 3) the *complication* of distance. The main goal of McNamara's work is to map in detail each of these three syntheses as the unfolding of a *genetical* and *differential* element of spatiality.

The first part of McNamara's work begins with a simple question: If the world seems to be constituted by an irreducible diversity, change, proliferation and movement being essential to life on our planet, what could be the reason of this plurality? What could animate and generate such a varied differentiation of the world? For McNamara, the Deleuzian answer to this question lies in the account of intensity as the condition of all phenomena. According to this condition, the emergence of something in the world is the product of an energetic disequilibrium. This condition, in the field of thermodynamics, is known as the "causal principle of dissymmetry". According to the French epistemologist Louis Rougier, this principle postulates that any change in the world is produced by a structural dissymmetry that animates the extensive space in which the phenomenon appears.⁵ Reading Deleuze through Rougier, McNamara defines the first spatial synthesis as an "explication of intensity in extension", rendering intensity, transposed from physics to philosophy, as the sufficient reason for any process of differentiation. This development of *Difference and Repetition* is in turn read as the theoretical basis for the third plateau of *A Thousand Plateaus*: "10,000 years BC: The Geology of Morals". As McNamara emphasizes in this regard: "The causal principle of dissymmetry (...) is the engine that acts on matter and engenders the territorial diversity

⁴ Cf. Deleuze: *Difference and Repetition*, Patton, Paul (transl.), Columbia University Press, New York 1994, p. 230: "We should not be surprised that the pure spatial syntheses here repeat the temporal syntheses previously specified: the explication of extensity rests upon the first synthesis, that of habit or the present; but the implication of depth rests upon the second synthesis, that of Memory and the past. Furthermore, in depth the proximity and simmering of the third synthesis make themselves felt, announcing the universal 'ungrounding'."

⁵ Rougier, Louis: *En marge de Curie, de Carnot et d'Einstein*, Editions Chiron, Paris 1922.

which colors the planet.”⁶ Reading Deleuze and Guattari’s baroque typology of strata through sources such as Jakob Von Uexküll, Jacques Monod, and above all Pia Laviosa-Zambrotti⁷, McNamara shows the variety of effects (material and expressive), and the great movement of stratification (extensive and qualitative), that the causal principle of dissymmetry produces as the resolution of intensity in the empirical space.

However, this first synthesis involves also two other processes, namely, entropy and territorialization. In this sense, although the causal principle of dissymmetry allows Deleuze to articulate the theory of a differential genesis of phenomena, this perspective seems to lead irremediably to death, i.e., to the complete degradation of energy. If every energetic process follows a similar path, how can we avoid thinking that everything is heading towards death, including the universe itself? Against the thesis of a heat death of the universe, McNamara develops another key source in Deleuze’s dialogue with physics, namely Leon Selme.⁸ Indeed, as Deleuze pointed out, “[Selme] made a profound discovery. In opposing Carnot and Clausius, he wanted to show that the increase of entropy was illusory.”⁹ This discovery lies in the fact that the empirical degradation of energy is always accompanied by a neg-entropic trait, that is “a regeneration of usable energy.”¹⁰ As McNamara explains: “While differences in intensity follow a degrading slope, they are themselves conserved and return to the world as potential energy.”¹¹ Hence McNamara’s interest in delving into the notion of “centers of envelopment”. For the Argentinian, these centers allow to complexify the taxonomy of Earth’s strata by providing an energetic understanding of the notion of assemblage. This is how the first synthesis of space leads to the notion of territory. Delving into the dynamics of the eleventh plateau of *A Thousand Plateaus*, ‘Of the Refrain’, McNamara shows how a territory emerges as a stratum transformed through a rhythm: through a movement that transcodes the extensive space into an ‘expressive quality’, the territorial assemblage embodies a center that channels energy into a new differentiation of the Earth. In this sense, there is a reorganization of functions and a regrouping of forces in the territory that could well be synonymous with an energetic *cosmogonesis* that resists entropy.

⁶ McNamara: *La ontología...*, *op. cit.*, p. 135.

⁷ See von Uexküll, Jakob: *Mondes animaux et monde humain*, Gonthier, Paris 1965; Monod, Jacques: *Le hasard et la nécessité*, Éditions du Seuil, Paris 1970; Laviosa-Zambotti, Pia: *Origini e diffusione della civiltà*, C. Marzorati, Milan 1947.

⁸ Selme, Leon: *Principe de Carnot contre formule empirique de Clausius*, Dunot et Pinad, Paris 1917.

⁹ Deleuze: *Difference and Repetition*, *op. cit.*, p. 228

¹⁰ Selme quoted in McNamara: *La ontología...*, *op. cit.*, p. 108.

¹¹ *Ibid.*, p. 109.

The second spatial synthesis studies the ontological ground of dissymmetry, i.e., its transcendental *depth*. By engaging this time in a dialogue with some of the sources of the concept of depth present in the fifth chapter of *Difference and Repetition*, namely Jaques Paliard, Raymond Ruyer and Gilbert Simondon, McNamara examines two central features of depth: its self-implicating character and its positivity. Both with Paliard and Ruyer, depth is shown to be a dimension implicit in fields as diverse as perception or affection: it provides unity to perception, remaining as a “latent noetic” present in the very structure of vision, or it can function as an axiological relief, a dynamic dimension of the “grave” proper to life itself.¹² Following Simondon’s critique of Kurt Lewin’s “hodological” space, the positivity of depth does not concern a discrete and directional milieu of forces that oppose barriers, influences and obstacles to the action of the subject. Action is not the product of an opposition, it is rather the resolution of an “interweaving of disparate perspectives” that converge in the positive depth of a pre-individual problematic.¹³ Thus, Deleuze’s depth, according to McNamara, not only preserves itself implicated in the very unfolding of extension, but also constitutes a dynamic and purely positive dimension of space as such.

Furthermore, relying on Deleuze’s cinema studies, McNamara characterizes the third synthesis of space as an infinite plane of co-implication of distance. The Argentinian sees the most rigorous conceptualization of this third synthesis in the dynamics of the *spatium* developed in *Difference and Repetition*. Reading Deleuze through Martial Gueroult’s interpretation of Leibniz¹⁴, McNamara develops the *spatium* as a complicated order of coexistence of purely ideal distances that do not divide without also changing in kind. If this definition explicitly evokes the actualization of the Idea in *Difference and Repetition*, McNamara delves also into the controversy concerning the determination of such a process. If, on the one hand, the actualization of Ideas is carried out by intensity (through a process that Deleuze calls “dramatization”), on the other hand, it is not clear to which domain intensity belongs: is it virtual or actual? Or, on the contrary, does it constitute a third domain? For McNamara, there is no doubt: “intensity is actual”.¹⁵ “The pure distances that run through the intensive *spatium* are given in the actual, in

¹² See Paliard, Jacques: *Pensée implicite et perception visuelle. Ébauche d’une optique psychologique*, P.U.F, Paris 1949 and Ruyer, Raymond: “Le relief axiologique et le sentiment de la profondeur”, in *Revue de métaphysique et de morale*, Vol. 61, Nr. 3/4 (1956), pp. 242–258.

¹³ See Simondon, Gilbert: *Individuation in Light of Notions of Form and Information*, Adkins, Taylor (transl.), University of Minnesota Press, Minneapolis, 2020, pp. 231–236

¹⁴ See Gueroult, Martial: “L’espace, le point et le vide chez Leibniz”, in *Revue Philosophique de la France et de l’Étranger*, Vol. 136, Nr. 10/12 (1946), pp. 429–452.

¹⁵ McNamara: *La ontologia...*, *op. cit.*, p. 286.

the implicated and complicated that can only be sensed and that, as such, can only be included as the unthought in the heart of thought.”¹⁶ An intensive *spatium*, therefore, is part of experience since it refers to an *experimentation* of spatiality as such, that is of space’s genetical conditions. The relation between Idea and intensity seems to have, in this way, a double determination: on the one hand, an experimentation supposes the encounter with an Idea and, on the other hand, this Idea can only be solved through the dynamisms proper to the third synthesis of space. We are thus forced to *live* and *solve* problems that infinitely exceed us. There is consequently, according to McNamara, a sort of multidirectional and pluricausal interweaving between the different ontological planes of Deleuze’s philosophy. The relation between such fields can be thought as a sort of Möbius strip where, far from any linear relation, the two planes (ideal-intensive) appear as perpetually continuing each other, redirecting one to the other until they become indiscernible in their own difference.

The conclusion of McNamara’s work proposes the following questions for a new concept of space:

How can we think the effectiveness of the different ontological planes in the world we inhabit, in which are at stake our actions and passions, our miseries and our joys? How can we recover all the layers and movements of the intensive, with its expression of the virtual, its production of individuations and remounts of entropy, for us?¹⁷

If the development of the three spatial syntheses can give new insights into the resolution of these questions, it is precisely because they are articulated in the horizon of the Other (*Autrui*). According to McNamara, the Other introduces into the present space an environment of possible worlds. In *Difference and Repetition*, Deleuze says that the Other is the expression of a possible world that does not exist outside that which expresses it. McNamara adds: “the Other is not only the expression of a possible world, but, more profoundly, our own possibles are the Others, insofar as they integrate a structure that shapes our perception and constitute a tingling of possibilities around reality”.¹⁸ All novelty, as much in the psychic field of the subject as in the ontological field of becoming and, ultimately, in the earth and the territory, is then conditioned by the spatial expression of the Other. In this sense, the Other’s expression of a possible world grounds for McNamara “the space of every possible community, not only between living beings, but also

¹⁶ *Ibid.*, p. 289.

¹⁷ *Ibid.*, p. 343

¹⁸ *Ibid.*, p. 344.

between the spaces they inhabit and construct, between which it is always possible to affirm some distance that both relates and differentiates them”.¹⁹ Deleuze’s ontology ultimately reveals itself to be practical and political by articulating itself around those local spaces that resist entropy, that is, those spaces where the Other expresses beyond all energetic death. If every actual space contains at least a small and weak center of envelopment, the ethical task is, according to the Argentinian, “to make room for it, to amplify it, to take care of it as well”.²⁰ Consequently, the great question of *A Thousand Plateaus*, “How do you make yourself a body without organs?”, may well be reformulated as follows: how to develop new spaces, new territories, and new ways of experiencing the Other’s possible worlds? How to think, after all, the space of a ‘cosmogenesis of the Other’?

¹⁹ *Ibid.*, p. 355.

²⁰ *Ibid.*, p. 355.

**PACHILLA, PABLO (ED.): POSNATURALISMOS,
RAGIF EDICIONES, INVESTIGACIONES
POSNATURALES, BUENOS AIRES 2023**

ULISES GOROSITO
(Universidad de Buenos Aires)

Posnaturalismos is a compilation of essays in Spanish product of a collective investigation encouraged and financed by the Ministry of Science, Technology and Innovation of Argentina. They all reflect, as the book's title suggests, on how to rethink nature beyond the modern conceptions. "Postnaturalism" is not employed as a concept, as if adding "pos" to a scholastic term would immediately delineate a Promised Land or a new domain of application. Postnaturalism is an "index of certain directions", "a diversity of perspectives"¹ which aims to question the classic antinomies between 'nature and culture', 'nature and technic', 'nature and humanity', 'nature and history', 'nature and politics'. In the next paragraphs I will present the main ideas of each one of the essays compiled in *Posnaturalismos*.

In the Introduction, Pablo Pachilla presents the current philosophical scene. If in other times mathematics, theology or linguistics were crucial disciplines that had an essential relation with philosophy, it is now anthropology and biology what calls the philosophical reflection. On one hand, the "ontological turn" in anthropology disrupts the classical and western assumption that the world is *one* and the one that is *ours*. Concepts such as "perspectivism" and "cosmopolitics" show the potentiality of different epistemologies to say how worlds *really* are. On the other hand, the material condition of existence and the new biotechnologies described

¹ Pachilla, Pablo (ed.): *Posnaturalismos*, RAGIF Ediciones, Investigaciones posnaturales, Ciudad Autónoma de Buenos Aires 2023, p. 7.

by the sciences of life has interested many current authors. As it is shown by feminist and queer theories, Pachilla remarks, such as the work of Donna Haraway, Paul B. Preciado, Helen Hester, that reality is biologically embodied does not mean that the body hides a fundamental and immutable truth in genes, sexual organs. Quite the contrary, as Catherine Malabou, Scott Gilbert, Jan Snapp, Alfred Tauber and Lynn Margulis argue, biologically speaking, we have never been individuals, but always holobionts produced by symbiotic bonds.

Pachilla suggests that there is no reason to believe that biology and anthropology circumscribe two clearly defined and detached fields. Ethology, vitalism and biosemiotics expand anthropology beyond the human. First, in von Uexküll's phenomenological *ethology*, animals and mites are no human subjects without whom there could be neither time nor space (although this biology, Pachilla notes, having surpassed anthropocentrism, can easily fall into zoocentrism and the ignorance of plants, minerals and molecules). Biocentrism, on the contrary, considers non-humans' experience and conceives life as immanent, singular, impersonal and pre-individual leading to a *materialistic vitalism* (such as the theorized by Freya Mathews, Rosi Braidotti, Jane Bennett and others). In third place, Eduardo Kohn goes from anthropology to biology by *biosemiotics* for which life is a kind of semiotic process. Thus, he managed to cross the boundaries of anthropology, biology and ontology.

Pachilla shows then that both anthropology and biology do not describe worlds without perspective or without subjectivity. The death of the modern Subject is just the death of the human and western perspective as being the only one that could apprehend what reality is. Our current task is "to reinvent subjectivity"² in times of the Anthropocene.

The crucial question that Pachilla believes needs to be considered is whether this attention to non-humans, as highlighted by both biology and anthropology, can lead us to or motivate some kind of politics. Bennett sustains that there is no immediate relation between a theory of life and politics, but all the same she argues that whereas the image of matter as something dead and inert animate our aggressive consumption, a materiality experienced as a lively force with agentic capacity, on the contrary, could motivate the emerge of a more ecologically sustainable society. Kohn, assuming the modern empirical distinction between facts and values, thinks that there is no transition from nature to politics. Nonetheless, he considers himself to be a kind of representant of the entities that would be the true author of the thoughts he transmits. Pachilla suggests in his Introduction that

² *Ibid.*, p. 16.

this distinction resembles the Hobbesian distinction between author and actor. The problem here would be in taking oneself as the speaker in the name of Nature as a whole, the delegate of a transcendent non-human entity that would allow to exert influence on human affairs.

Agustina Marín revisits in the first essay the notion of Anthropocene, advanced by Paul Crutzen in 2000, and shows its limits and problems. Comparing Jason Moore's "Capitalocene" and Enrique Dussel's "Transmodernity", Marín criticizes the idea of a homogeneous humanity that would be the unique responsible for the current climate change. The notion of a common *anthropos* erases the existent asymmetries between different populations and prevents to ask who is precisely the alluded *anthropos* in the term "Anthropocene". Whereas Moore insists that the origin of capitalism draws back to the 15th century and does not lie in the Industrial Revolution of the 18th and 19th centuries, Dussel sets the beginning of modernity in the invasion of America begun in 1492. If modernity constitutes an excluded *other* within a naïve multiculturalism that oppresses and marginalizes, transmodernity characterizes the new moment of history in which there is a self-appraisal of the peripheral cultures. Transmodernity, in Dussel's terms, is a project that seeks to affirm a different tradition from modernity, that of the American indigenous people, because these cultures live with a different nature, a more ecological and respectful one.

Tadeo González Warcalde compares the notion of *world* in Heidegger and Latour. Not only do both authors seek to go beyond the modern dualism between subject and object, but also develop a relational ontology that conceives world as "significance". First, Bruno Latour is known for locating in Modernity the invention of the binomial Nature-Culture, which resulted in the radical demarcation between an objective field, studied by sciences, and a subjective field, dealt in politics. Thus, multiple non-human agencies were deanimated and inscribed in an inert material nature. Heidegger, for his part, also criticizes the cartesian dualism that opposes an isolated subject that observes an objectified reality. Heideggerian *Dasein* does not stand in front of the world but is *being-in-the-world*. The world is constituted in a network of things defined by the significance they have for the *Dasein* that employs them. For Latour, the world is also, in terms of González Warcalde, an existential space open to the future, in opposition to the modern rigid fixation of entities. But whereas *Dasein*, according to Heidegger, is the only entity that articulates the world's significance, significance is for Latour a propriety of every agency. This is why González Warcalde concludes that even though Heidegger remains in a sense modern, the Latourian concept of world may be seen as an inheritance from Heidegger's phenomenology since both notions of world

describe an always open space that can be reconfigured, expanded or destroyed. The New Climatic Regime, by showing the agency of multiple non-human entities, clearly revokes the ontological privilege granted to *Dasein*.

Esteban Cobasky analyses the different kinds of thoughts portrayed in Eduardo Kohn's *How Forests Think* in relation with the idea of *emergence* as it is conceived by Terrence Deacon. The identification of life and semiosis, based on the premise that all beings think, and all thought is alive, leads in Kohn to the concept of a *living thought*, which is for Cobasky the central idea in *How Forests Think*. This is where Kohn's life ontology nourishes from the dynamic emergence described by Deacon. Indeed, if there is a disjunction between the properties of the substrate and those of the emergent process, for Kohn there is also a material and energetical continuity of substrate and process. The spontaneous emergence of new properties does not imply an unexplained discontinuity; on the contrary, for Deacon the dynamics of emergence involves a continuous process of transformation. There is also in Kohn, Cobasky notes, a *problematizing thought* that arises from a commotion, intervention or problem, that in times of the Anthropocene expresses itself in the question "how to survive". Lastly, if human thought faces an impossibility to think the non-human and to go beyond symbolic thought, there is, Cobasky concludes, the possibility to rethink icons and to learn to think with images thus facing the problem of our current time by creating the conditions for new kinds of thought. Kohn sets apart from the Western modern tradition that upholds the dualism between nature and culture, social human constructions and objective stuff. The problem is not, writes Cobasky, that human thought remains symbolic and differentiates signs from the world itself, but that thought is reduced to human thought: non symbolic and non-human thought is denied by the modern tradition.

German Di Iorio compares the animal gaze in the anthropologies of Philippe Descola and Eduardo Viveiros de Castro. The Amerindian perspectivism described by Viveiros de Castro considers that many non-human beings have an interior human subjectivity seen in their embodiment by other species as non-human. There is then a shared humanity between many animals that lies in the subjective perspective from which the world is seen. This does not imply, Di Iorio warns us, a multiculturalism that would sustain a common and unique nature represented in different cultural views. On the contrary, for the Amerindian cosmology studied by Viveiros de Castro, it is culture what is constant and nature what is multiple: it is not that the same thing is seen as different, but that different things are seen in the same way. This is why the Amerindian ontology described by Viveiros de Castro holds both a metaphysical continuity that results in an animism (that is,

a real equivalency between the relations that human and non-human have with themselves) and a physical discontinuity, that results in perspectivism. For Di Iorio this shows that animism is anthropomorphic, but perspectivism is theriomorphic. In his early works, Descola had described animism as a cultural human projection upon nature, thus presupposing a radical metaphysical discontinuity between human and non-humans. But, as Di Iorio suggests, even after having reconceptualized animism based on the objections raised by Viveiros de Castro, the anthropological project of Descola still is incompatible with the Amerindian perspectivism of Viveiros de Castro. Against the perspectivism of Viveiros de Castro where non-humans see us as predators or prey, for Descola the animal sees us as human, that is, with the same corporeality with which it sees itself. Descola considers that perspectivism is just a type of a general animism, but for Viveiros de Castro, as Di Iorio remarks, this classification obsession only manages to remove the political disruptive potential of perspectivism. Indeed, if everyone is potentially human for themselves, then humanity cannot be peacefully shared with the other. Quite the contrary, a cosmopolitical conflict appears. Descola ends up presupposing, Di Iorio sustains, that there is a humanity-in-itself and an animality-in-itself where I and not-I, human and non-human are clearly distinguishable. But for Viveiros de Castro everyone is at the same time human and non-human. Di Iorio concludes that Descola's animism cannot contemplate the theriomorphism inherent to perspectivism.

Georgina Bertazzo takes up the philosophy of Gilles Deleuze and Félix Guattari and analyses assisted reproductive technologies. First, Bertazzo shows that the difference between what is alive, and machines lies not in the nature of the elements, but in the relations that are assembled. Each body, according to Deleuze and Guattari, is defined by the assemblages, attachments and twists that it may establish with other bodies. Thus, the organ-machine is not a mechanic and stable functioning; on the contrary, it ignores fixed structures by configuring everything according to the flux of connections. Bertazzo then asks if it is certain that technologies only oppress the body. There are indeed other ways to think the reappropriation of biotechnological developments. Bertazzo suggests that with the Argentinian laws of Equal Marriage and of Medically Assisted Reproduction, different technologies were placed at the service of marginalized bodies, especially of those belonging to the LGTBIQ+ community, whose parenting wishes were until now ignored. Bertazzo shows that with assisted reproductive technologies it is evident that the differences between machine and human are no longer clear at all. The author concludes that the potency of a biotechnological reappropriation lies in the possibility of creating a more affirmative life and new ways of assembling bonds.

Gonzalo Santaya and Randy Haymal both provide contributions to rethink capitalism with the theories of Gilles Deleuze, Félix Guattari and Jason Moore. Gonzalo Santaya focusses on the Deleuzian-Guattarian notion of capitalist surplus value and on Moore's distinction between exploitation and appropriation. Santaya aims to rethink the theory of value beyond human relations of production and to consider the non-quantifiable dimensions that constitute the core of the capitalist system. The author shows how the relation between wealth and wage labor is a necessary but insufficient condition to explain capitalism. Santaya starts then by presenting the "essence" of capitalism as a differential relation between fluxes: surplus value is not then a certain quantity that could be counted and assigned to a determined magnitude, but a surplus value *of flux*. The capitalist valorization is, Santaya suggests, eminently *relational*. However, the theory of value must not only consider the exploitation and the socially necessary labor time, but also the appropriation that renders nature available and disposable with the minimum of cost (such as care work performed historically by women, slave work, and animal work). Those are capital flow-producing forces historically foreign to the wage sphere, being nonetheless crucial for the sustaining of production and exchange.

Randy Haymal Arnes aims to develop the ontological proposals of Moore, Deleuze and Guattari, and to show their confluence. Haymal suggests that whereas ecological issues are absent in *Anti-Oedipus*, Moore doesn't relate subjectivation and desire with capitalism. Nonetheless, Moore and Deleuze-Guattari assume an ontological monism of nature by which the dualism between passive matter and form, object and subject, nature and economical process of production are all left behind. Haymal compares Moore's *oikeios* with Deleuze and Guattari's *body without organs*, both concepts describing all there is as a multi-layered relation of webs within webs of relations or as an interconnected space of multiple dimensions. Then, Haymal deals with Moore's characterization of labor power and the familiar reproduction described in *Anti-Oedipus* and compares the dialectics of capitalization and appropriation described by Moore and the capitalist movements of deterritorialization and reterritorialization in Deleuze and Guattari. Haymal concludes that if capitalism expels family outside of the social field and makes it private, it also reterritorializes it in such a way that it enables productive care labor to be appropriated.

Inspired by Argentinian singer-songwriter Luis Alberto Spinetta, Juan Manuel Spinelli thinks how "*toda la vida tiene música*" (the whole life has music). Commenting on Borghi's reading of the Deleuzian-Guattarian *ritornello*, Spinelli shows that art in general and music specifically, not only belong to all beings, but also to

the whole production of reality. Thus, the convergence of aesthetics and ontology leads in Spinelli's essay to a philosophy of nature. The *Umwelt* developed by von Uexküll and the territory of Lorenz help Deleuze and Guattari to think a non-anthropocentric nature full of perceptive and agent cell-subjects. What is important to Spinelli is that each cell seems to develop with a kind of melody or little *ritornello*. Life, then, is a musical ensemble produced in and by each cell-subject conforming thus an organic melody. Commenting on Uexküll, Spinelli shows that whereas animal life can be conceived in terms of a *melody* that contains a whole spectrum of molecular sonorities, the interactions between living beings (in which the action of one being expresses as the point or counterpoint in another one) develop a perfect *harmony*. If for Uexküll Nature has then an immanent genetic music sheet, for Deleuze and Guattari, Spinelli notes, it is the chaotical plane of composition that produces what would be a regular repetition in nature's music sheet. Spinelli concludes by taking up Lorenz's theory of territoriality and aggression and shows that it is the expressivity of a domain what attests its belonging to a particular animal. Earth itself becomes expressive. With this aesthetical philosophy of nature, we then pass from the house-territory to the cosmos (which Spinelli expresses in the title of his essay alluding to Charly García's *yendo de la cama al living*).

To conclude, *Posnaturalismos* compiles different essays all rethinking and eroding modern nature, as opposed to humanity and society, aiming to show its fragility in our contemporary and anthropocenic times. It is a book long needed that offers both a panorama of current debates and strongly defended theses regarding the immanent multiplicity of nature. The complexity of the subjects dealt by *Posnaturalismos* is expressed in clear and precise phrases that make it a book of great importance to bear in mind when dealing with the current philosophical interest in anthropology and biology.

RÖßNER, CHRISTIAN: DER „GRENZGOTT DER MORAL“, KARL ALBER, PHÄNOMENOLOGIE: TEXTE UND KONTEXTE, FREIBURG/MÜNCHEN 2018

HELMUT MAGEL

Das umfangreiche Buch beginnt mit *Statt einer Einleitung: Der letzte Kantianer* und stellt eine der „fast schon skurrilsten Schriften Emmanuel Levinas“¹ vor, die von Bobby handelt, einem in einem Waldarbeiterkommando jüdischer Kriegsgefangener in Nazi-Deutschland herumstreunenden Hund. Bobby lag vielen Gefangenen deshalb am Herzen, weil er ihnen zumeist mit einem lauten und freudigen Bellen und Umherspringen begegnete. „Die Heterotopie des Lagers, in dem die Gefangenen wie Tiere hinter Gittern gehalten werden, beraubt die Insassen nicht nur ihrer Freiheit, sondern auch der Sprache.“² Im Gegensatz zum Schweigen der Aufseher erhält Bobby ein Mindestmaß an Adressierung. Für den Hund, so Levinas, „waren wir – unbestreitbar – Menschen“, als Lagerinsassen „nur noch Quasi-Menschen“.³ „Wären die Menschen nicht so hundsgemein und keine Zyniker, gölte der arme Hund auch nicht als letzter Humanist.“⁴

Bobby fehlte das zur Diskriminierung nötige Unterscheidungsvermögen und er „bringt allen ausnahmslos ein Gefühl jener Achtung entgegen, welche die Menschheit einer jeden Person niemals bloß als Mittel braucht, wie es aber

¹ Rößner, Christian: *Der »Grenzgott der Moral«: Eine phänomenologische Relektüre von Immanuel Kants praktischer Metaphysik im Ausgang von Emmanuel Levinas*, Karl Alber, Freiburg/München 2018, S. 16.

² *Ibid.*, S. 17–18.

³ *Ibid.*, S. 15.

⁴ *Ibid.*, S. 24.

die anderen Menschen tun, die ihre Gefangenen als Arbeitstiere halten“.⁵ Mit der gegenüber den Internierten praktizierten diskriminierenden Indifferenz geht „der Verlust der ethischen Essenz von Kants Kritik einher, wenn diese braven Bürger sich auf Befehlsnotstand berufen und ihr pervertiertes Pflichtverständnis als kantische Gesetzestreue auszugeben suchen. Eine heteronom-hündische Hörigkeit, die sich dem Anspruch der Vernunft gegenüber taub stellt und borniert genug bleibt, um jedem imperativischen Kommando so unbedingt Gefolgschaft zu leisten, als ob dieses immer schon ein kategorischer Imperativ wäre, läuft dem Geist des kantischen Gesetzesgehorsams diametral zuwider.“⁶ „Daß ein Hund Kantianer ist, ist Teil der verkehrten Welt, die Stalag XI B 1492 repräsentiert.“⁷

Selbst Adolf Eichmann habe, so Rößner in Anlehnung an Hannah Arendt, beteuert, sein Leben lang den Moralvorschriften Kants gefolgt zu sein, und im Sinne des kantischen Pflichtbegriffs gehandelt zu haben.⁸ Dass Eichmann so dachte, lag in seiner eigenen Verantwortung, doch dass die NS-Bürokraten so denken konnten, so Werner Stegmaier, „berührt die europäische Tradition des Denkens im ganzen“.⁹ „Indem Bobby als ‚letzter Kantianer‘ auf diesen neuen kategorischen Imperativ sich zu besinnen zwingt, läßt Levinas in Analogie zu Adorno deutlich werden, daß die Einschränkung der Möglichkeit, an Kant anzuknüpfen, nicht zur Erledigung des Kantischen Gedankens führt“.¹⁰

Rößner beabsichtigt mit seiner Arbeit, das von „Levinas ungeschriebene Kantbuch“¹¹ zu rekonstruieren und zu systematisieren. Kenntnisreich bezieht er sich dabei auf Levinas sporadische, zwischen Affirmation und Ablehnung schwankende Stellungnahmen zur kantischen Philosophie in ihrer spezifischen Ambivalenz. Zugleich wird das Buch – so die Verlagsankündigung – auf der Schwelle zwischen Rekonstruktion und Dekonstruktion zum Versuch, mit Kant gegen Kant und über Kant hinaus zu denken: Kant anders und „besser zu verstehen, als er sich selbst verstand“.

Der Verfasser ordnet die Arbeit in drei Kapitel:

Statt einer Einleitung: Der letzte Kantianer

A. Hermeneutische Prolegomena: Levinas als Leser

B. Responsive Relektüre: Autonomie als Antwort

C. Hyperbolische Epilegomena: Religion für Erwachsene.

⁵ *Ibid.*, S. 23–24.

⁶ *Ibid.*, S. 28.

⁷ *Ibid.*, S. 23.

⁸ Vgl. *Ibid.*, S. 29.

⁹ *Ibid.*, S. 35.

¹⁰ *Ibid.*, S. 38.

¹¹ *Ibid.*, S. 554.

Beschluß: Der Tor der Tugend, der Grenzgott der Moral und das Ende aller Dinge

Im ersten Teil geht es um Levinas als Leser Kants. Rößner illustriert die in Kants theoretischer Philosophie vorgenommene Grenzziehung zwischen einer Inselwelt und dem unendlichen Meer¹²: „Eine aus der kritischen Grenzziehung resultierende dichotomische Struktur von abgezirkeltem Inselkreis hier, uferloser Wasserwelt dort, Immanenz des Selben hier, Transzendenz des Anderen dort“, so Rößner, „mögen Kant und Levinas [...] teilen, doch dies eben unter einer konträren Akzent- und Schwerpunktsetzung auf der Endlichkeit hier (Kant) und der Unendlichkeit dort (Levinas)“.¹³ „Das Endliche“ begreife sich gemäß Levinas, „nicht mehr vom Unendlichen her. Ganz im Gegenteil, das Unendliche setzt das Endliche voraus, das es ins Unendliche verlängert.“¹⁴

Rößner nimmt Adornos pointierte Kritik auf, Kants „topologischer Eifer“ konterkariere den utopischen Elan von Levinas' Denken, „der nicht nur im metaphysischen Meeresweg einen Aus- und Fluchtweg sucht aus der großen Robinsonade vom Erkenntnisglück einsam seliger Inseln – der Archipel der Analytik –, sondern in einem Essay [...] gar die erste Weltraumreise emphatisch begrüßt“.¹⁵ Für Levinas sind die Abenteuer des Odysseus in der Welt lediglich eine Rückkehr zu seiner Heimat, einer Selbstgefälligkeit im Gleichen, eine Verkennung des Anderen. Kant schließe – so Levinas – „das Transzendente in der Innerlichkeit eines Subjekts ein, das auf nichts *Anderes* hinaus will und deshalb öffnet sich die Wahrheit bei Kant nicht für die Äußerlichkeit der Exteriorität“.¹⁶

Nach dem „Primat der praktischen Vernunft: Ethik als Erste Philosophie?“ fragend, stimmt Rößner mit Levinas darin überein, dass Kants Primat der praktischen Vernunft auf eine traditionelle Analyse der Vernunft gegründet sei. Das Resultat sei aber doch Ethik.¹⁷ Kant verstehe gemäß Levinas zu zeigen, „daß es im Denken Bedeutsamkeiten gibt, die ihren Sinn haben, ohne sich auf die Sage vom Sein zurückführen zu lassen“.¹⁸ Demzufolge bleibe für Levinas von Kant ein Sinn, der von keinem Seinsbezug diktiert werde, ein Sinn jenseits des Seins, der das

¹² Vgl. *Ibid.*, S. 89.

¹³ *Ibid.*, S. 554.

¹⁴ *Ibid.*, S. 158.

¹⁵ *Ibid.*, S. 114.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *Ibid.*, S. 135.

¹⁸ *Ibid.*, S. 121.

Korollar einer Ethik sei.¹⁹ „Nicht der Sinn richtet sich nach dem Sein oder Nicht-Sein, sondern das Sein bestimmt sich vom Sinn her.“²⁰

Mit dem Primat der praktischen Vernunft in Bezug auf die theoretische kommt der Ethik sowohl bei Kant als auch bei Levinas Priorität zu. Das Ethische vollendet das kritische Wesen des Wissens. Erst der kritische Weg ist allein noch offen (Kant) und führt über Theorie und Ontologie hinaus, denn, so folgt Rößner Levinas in dessen Konkretisierung der Nähe zur kantischen Moralphilosophie: „Die Kritik reduziert das Andere nicht auf das Selbe wie die Ontologie, sondern stellt den Vollzug des Selben in Frage. Doch eine Infragestellung des Selben – die nicht aus der egozentrischen Spontaneität des Selben kommen kann – kommt vom Anderen her. Eine solche Infragestellung nennt man [...] ethisch und das Ethische vollendet das kritische Wesen des Wissens. Wie die Kritik dem Dogmatismus vorhergeht, geht die Metaphysik der Ontologie voraus.“²¹

„Kants Begriff des Unendlichen stellt sich“ gemäß Levinas „dar als ein Ideal der Vernunft, als Projektion der von ihr gesetzten Bedingungen in ein Jenseits, als ideale Vollendung dessen, was als unvollendet gegeben ist.“

Dem widerspricht Rößner im zweiten Teil der Arbeit (*Responsive Relektüre: Autonomie als Antwort*) mit dem Versuch, „das heimliche Herzstück der kantischen Philosophie mit Kant gegen seinen eigenen Strich zu lesen“.²² Für Rößner bedeutet das ein „Ausbruchsversuch“, der ihn über die Lektüre der Kritik der praktischen Vernunft zeigen lässt, „daß Kant sehr wohl über die ihm von Levinas abgesprochene Idee des Unendlichen verfügt, welche im Kontext des Primats der praktischen Vernunft nur unter anderem Namen vorstellig wird, nämlich als das in der Kantforschung notorisch umstrittene Faktum der Vernunft“.²³

Verdächtig oft insistiere Kant gemäß Rößner auf „der Vernunftgewirktheit“ dessen, von dem Kant eingestehen muß, „daß eine quasi-ästhetische Empfänglichkeit für Ethisches, ein der Sinnlichkeit analoges Sensorium für Sittliches daran womöglich höheren Anteil haben könnte, als reine Vernunft wahrhaben will“.²⁴

Dem Faden der Darlegung Rößners zu folgen, stellt selbst für geübte LeserInnen eine Herausforderung dar. Der fortlaufende Text beläuft sich – die unterschiedlichen Schriftgrößen einbezogen – auf schätzungsweise nicht mehr als 20 Prozent, die übrigen 80 Prozent machen Fußnoten und Anmerkungen aus. Das

¹⁹ *Ibid.*, S. 122.

²⁰ *Ibid.*, S. 124.

²¹ *Ibid.*, S. 134.

²² *Ibid.*, S. 160.

²³ *Ibid.*, S. 554.

²⁴ *Ibid.*, S. 556.

macht es schwierig, dem eigentlichen Text zu folgen, dessen Sätze darüber hinaus ausladend und verschlungen formuliert sind. Rößner ist ohne Frage ein viel belesener Autor, dessen ausführliche Zitate und Quellenhinweise zugleich eine Fundgrube sein können, aber den Lesefluss ungemein erschweren. Die Bibliographie macht allein 100 der knapp 700 Seiten aus.

Der 3. Teil der Arbeit (*Hyperbolische Epilegomena: Religion für Erwachsene*) befasst sich mit dem Verhältnis von Moral und Religion und enthält eine pointierte Einschätzung Levinas', der „das religiöse Moment der Philosophie Kants ausdrücklich für moderner hält als man denkt“.²⁵ Sein Plädoyer für eine „Erwachsenen-Religion“ impliziere nichts anderes als „die Moral in Beziehung auf Gott als Gesetzgeber“.²⁶

Rößner zu Folge verbindet sich mit dem im moralischen Gefühl selbst versinnlichenden Sittengesetzes der reinen praktischen Vernunft ein Überschuss, der die Pflicht zu einer Religion eines moralisch provozierten „Vernunftglaubens“ (Kant) über sich hinauswachsen lässt. „Neben die Heterogenese, welche die Autonomie als eine Form der freien Antwort kennzeichnet, [...] tritt die Hyperbolik eines Anspruchs, der Kants moralphilosophisches Programm [...] zur Idee eines machthabenden moralischen Gesetzgebers außer dem Menschen erweitert.“²⁷ Insofern münde das Moralische in das Religiöse, das sich seinerseits vom Moralischen absetzt, ohne dass es von diesem zu trennen wäre.

„Da es einzig der Ernst der Ethik selbst ist, der im Moralischen bereits ein messianisches Moment spürbar werden und zum Vorschein kommen lässt, kann die religion d'adultes Glaubwürdigkeit nur gewinnen unter vollständigem Verzicht auf alle Art dogmatisch-doktrinaler Theodizee.“²⁸ Wird nicht – in den Worten von Levinas – die schwierige Frömmigkeit dieser Religion ohne Predigt als eine Eschatologie ohne Hoffnung wahrgenommen?

Rößner nimmt diese Frage im letzten Teil *Eschatologie – ohne Hoffnung?* auf und definiert Hoffnung als „ein Gebiet, das mehr ist als ein menschliches Verhalten und weniger als das Sein. Man kann sich aber fragen: ist die Hoffnung, mehr als ein beliebiges Verhalten des Menschen und weniger als das Sein, nicht mehr als das Sein?“²⁹

Levinas unterstreiche „gegen den sublimierten Eigennutz einer jeglichen Heilsökonomie auch gerade die Ankunftslosigkeit jenes exodischen Aufbruchs,

²⁵ *Ibid.*, S. 424.

²⁶ *Ibid.*, S. 424–425.

²⁷ *Ibid.*, S. 423–424.

²⁸ *Ibid.*, S. 503.

²⁹ *Ibid.*, S. 543.

der in Geduld gehorcht, wenn er gerufen wird, den Weg durch die Wüste, das reine Warten zu wagen ohne jedes Wissen, ob das Heim der Verheißung, das von fern kaum erahnt wird, einst erreicht und errichtet sein wird“.³⁰

Die Eschatologie des Ethischen eröffne, so Rößner, keine mit der Erwartungshaltung auf einen letztendlichen Tag verbundenen Erfolgsaussichten, die dem „Eigennutz der onto-ego-logischen Ökonomie“ verhaftet bleibe.³¹ Der Autor postuliert dem gegenüber „eine dem Sein in der Güte der Geduld abgetrotzte Sinnrichtung und Hoffnungsperspektive, deren Verheißung – Kant zitierend – ‚nicht eigennützig‘ sei“.³²

„Hoffnung heißt dann nicht der Glaube, daß alles besser werden oder gar einfach wieder gut wird, sondern das Wissen im Gewissen, daß es anders sein sollte und könnte: ohne Hoffnung ist kein Gutes [Adorno].“³³

Rößner schließt mit dem Nachwort *Beschluß: Der Tor der Tugend, der Grenzgott der Moral und das Ende aller Dinge*, um eine resümierende Rekapitulation und einen Ausblick zu geben und zuletzt mit dem literarischen Ausblick *Was es zum Ende (aller Dinge) schließlich noch zu sagen gäbe* auf Marcel Prousts *Suche nach der verlorenen Zeit*.

Rößner kommt hier auf den titelgebenden von Kant erwähnten *Grenzgott der Moral* zu sprechen: „Die Vernunftreligion des hebräischen Humanismus [...] kreist um den kategorischen Imperativ eines apodiktischen Anspruchs [...]. Die Metaphysik der Grenze mündet so in eine Mystik des Gesetzes. Ihr Gott ist jener Grenzgott der Moral [Kant], der länger lebt als der große Pan.“³⁴ Rößner zitiert dazu Levinas: „Das Interesse der reinen praktischen Vernunft [...] steht im Bruch mit einer Theologie, [...] die – wie Nietzsche sagen würde – nur Trost spendet. Der Gott des selbstlosen Interesses überdauert den Tod des großen Pan.“³⁵

Da der kategorische Imperativ diesseitig nicht sanktioniert ist, kann mit Kant „die Moral [...] uns [...] ohne Religion nicht schützen“. Darum „ist ein natürlicher Fortgang aus der Moral in die Religion. [...] Die Moral führt also natürliche Verheissung mit.“³⁶

³⁰ *Ibid.*, S. 504.

³¹ *Ibid.*, S. 543.

³² *Ibid.*

³³ *Ibid.*, S. 544.

³⁴ *Ibid.*, S. 557.

³⁵ *Ibid.*, S. 558.

³⁶ *Ibid.*, S. 545.

Zusammenfassung und Ausblick

Rößner spannt einen beeindruckend weiten Bogen, der sich zuweilen in den Anmerkungen zu verlieren droht, die zugleich immer wieder zum weiteren verzweigten Lesen animieren. Vom Aufbau durchaus geschickt verbindet er zwei kritische Lesarten miteinander, indem er mit und gegen Levinas Kant in kritischer Weise „gegen seinen eigenen Strich“ zu lesen versucht. Eine „Gegenwendigkeit der Texte“ selbst zur Sprache bringend, versucht Rößner, mit Kant gegen Kant die binäre Fundamental-Opposition von Sinnlichkeit und Verstand zu unterlaufen. Gemäß Levinas kreist die Vernunftreligion des hebräischen Humanismus um den kategorischen Imperativ (*Du sollst*) eines apodiktischen Anspruchs, dass Freiheit wirklich ist (Kant). „Die Metaphysik der Grenze mündet so in eine Mystik des Gesetzes. Ihr Gott ist jener Grenzgott der Moral [Kant], der länger lebt als der große Pan [Levinas].“³⁷ Schließlich eröffnet eine Ethik der Autonomie, figuriert von einer Vernunft, die moralisch konsequent denken will (Kant), dem moralischen Menschen eine Hoffnungsperspektive glückenden Handelns; dies in Beantwortung der Frage *Eschatologie – ohne Hoffnung*, die dem letzten Kapitel gewidmet ist und aktuell Beachtung verdient. Zum Schluss sieht Rößner in Anlehnung an Adorno in einer Passage der Pflicht bei Marcel Proust eine Perspektive, in deren letztem Licht die Frage nach der Wirklichkeit oder Unwirklichkeit der Erlösung selber fast gleichgültig wird.³⁸

³⁷ *Ibid.*, S. 557.

³⁸ *Ibid.*, S. 562.

ACTA UNIVERSITATIS CAROLINAE

Interpretationes

ZEITSCHRIFT FÜR GEGENWÄRTIGE
PHÄNOMENOLOGIE
REVUE DE PHÉNOMÉNOLOGIE
CONTEMPORAINE
JOURNAL OF CONTEMPORARY
PHENOMENOLOGY
VOL. XI / NO. 2 / 2021

Layout and cover design: Kateřina Řezáčová
Published by Charles University
Karolinum Press, Ovocný trh 560/5, 116 36 Praha 1
Czech Republic
www.karolinum.cz, journals@karolinum.cz
Prague 2026
Typeset by Karolinum Press
Printed by Karolinum Press

MK ČR E 19831
ISSN 1804-624X (Print)
ISSN 2464-6504 (Online)