



STUDIA UNIVERSITATIS
BABEȘ-BOLYAI



PHILOSOPHIA

3/2014

**STUDIA
UNIVERSITATIS BABEŞ-BOLYAI
PHILOSOPHIA**

3/2014

December

CHIEF EDITOR: Ion COPOERU (Babeş-Bolyai University Cluj-Napoca)

EDITORIAL BOARD:

Jeffrey Andrew BARASH (Université Amiens)
Monique CASTILLO (Université Paris XII Val-de-Marne)
Chan Fai CHEUNG (Chinese University of Hong Kong)
Virgil CIOMOŞ (Babeş-Bolyai University Cluj-Napoca)
Aurel CODOBAN (Babeş-Bolyai University Cluj-Napoca)
Peter EGYED (Babeş-Bolyai University Cluj-Napoca)
Eliane ESCUBAS (Université Paris XII Val-de-Marne)
Mircea FLONTA (University of Bucharest)
Gyorgy GEREBY (CEU Budapest)
Jad HATEM (USJ Beyrouth)
Lester EMBREE (Florida Atlantic University)
Marta PETREU-VARTIC (Babeş-Bolyai University Cluj-Napoca)
Eveline PINTO (Université Paris I)
Anca VASILIU (CNRS Paris)
Károly VERESS (Babeş-Bolyai University Cluj-Napoca)
Alexander BAUMGARTEN (Babeş-Bolyai University Cluj-Napoca)
Dan-Eugen RAŢIU (Babeş-Bolyai University Cluj-Napoca)
Lasse SCHERFFIG (Academy of Media Arts, Cologne)

EDITORIAL COMMITTEE:

Tomas KACERAUSKAS (Technical University Vilnius)
Dietmar KOCH (Eberhard-Karls Universität Tübingen)
Alina NOVEANU (Babeş-Bolyai University Cluj-Napoca / Eberhard-Karls Universität Tübingen)
Attila SZIGETI (Babeş-Bolyai University Cluj-Napoca)
Tincuta HEINZEL (Academy of Media Arts, Cologne)
Emilian CIOC (Babeş-Bolyai University Cluj-Napoca)

YEAR
MONTH
ISSUE

Volume 59 (LIX) 2014
DECEMBER
3

STUDIA UNIVERSITATIS BABEȘ–BOLYAI PHILOSOPHIA

3

STUDIA UBB EDITORIAL OFFICE: B.P. Hasdeu no. 51, 400371 Cluj-Napoca, Romania,
Phone + 40 264 405352

CONTENT – SOMMAIRE – INHALT – CUPRINS

HORAȚIU TRAIAN CRIȘAN, Grounding the Right to Reparations for Historical Injustices.....	5
PAUL-GABRIEL SANDU, Dasein, Raum und Leib – Eine Kritik der Existenzialanalyse von <i>Sein und Zeit</i> / <i>The Question of Spatiality and Embodiment in Being and Time – A Critical Approach</i>	17
ANDREEA-IULIA SOMEȘAN, La vaccination obligatoire est-elle éthique? / <i>Is Compulsory Vaccination Ethical?</i>	35
CRISTIAN BODEA, Symbolic Institution of Language in Speech on the Grounds of Phenomenological Freedom. An Inquire into Non Symbolic Phenomenology of Marc Richir	57
ZSUZSANNA LURCZA, Cultural Identity and Deconstruction	69

Issue Coordinator: ION COPOERU

Publishing Date: December 2014

GROUNDING THE RIGHT TO REPARATIONS FOR HISTORICAL INJUSTICES*

HORAȚIU TRAIAN CRIȘAN¹

ABSTRACT. The purpose of our article is to analyze the moral character of the right to reparations as the main basis for compensations which should be granted to those affected by historical injustices. Therefore, we aim at analyzing the main grounds of the historical right to reparation and, at the same time, we will inquire into the arguments that can oppose several scholars' objections which try to undermine the necessity of reparations defended by the idea of a *right* to reparations. The right to reparation can be grounded by overcoming four objections based on the following: the lack of moral entitlement to compensation of those born as a result of historical injustices, the impossibility of identifying the victims and perpetrators of the injustices, the thesis concerning the suppression of historical injustices due to the passage of time and changing circumstances and finally the difficulty of the counterfactual evaluation of reparations. We will use this analysis in order to demonstrate that there are various other types of reasons, beside the moral ones, able to ground the right to reparations.

Keywords: reparations, historical injustices, rights, compensations, justice

Historical injustices have been defined as „major cases of past wrongs, in which all the original wrongdoers, and all the original victims, have passed away.”² This general definition, which is in fact assumed by the authors that have contributed to the debate regarding the morality of reparations insists on three essential aspects

* This paper is supported by the Sectoral Operational Programme Human Resources Development (SOP HRD), financed from the European Social Fund and by the Romanian Government under the contract number POSDRU/159/1.5/S/133675

¹ Post-PhD Fellow, SOP HRD/159/1.5/S/133675 Project, Romanian Academy Iasi Branch, hcrisan@gmail.com

² Nahshon Perez, „On Compensation and Return: Can The ‘Continuing Injustice Argument’ for Compensating for Historical Injustices Justify Compensation for Such Injustices or the Return of Property?“, Journal of Applied Philosophy, Vol. 28, No. 2, 2011, p. 153.

that allow certain historical events to be considered as historical injustices. First, *all* the victims and all the perpetrators are no longer alive. This means that the debate will be concerned only with their immediate or remote descendants. Second, the events concern only major wrongs about which we have solid information. This implies that only wrongs that affected a relevant number of people in dramatic ways are to be counted in and that the epistemic problem should be avoided by not taking into account wrongs that we do not know enough about. Third, the injustices negatively affected not only the original victims, but also persons that were not involved in the original wrongdoings, such as the descendants of the victims or the perpetrators of the injustices³. From these considerations follows that recent injustices such as the communist repression in different countries are not really historical injustices, although the extent of the subduing could make us think of these injustices as having the relevance of the historical ones. Therefore the debate concerning the morality of reparations, besides its juridical and economic components, implies, also, a strong philosophical dimension.

The issue of granting reparations for historical injustices is intimately linked to the current society's aspiration to increase social justice generally. Generic, restorative approach is one of the pillars of democratic societies, which claim to maintain a high level of justice, far exceeding the primary forms of tort liability. Current democratic systems are attached to a subtle, refined idea of justice that surpasses the mere compliance with the rule of the law.

These patterns of organization of contemporary societies appear to merely comply to a verified pattern perpetuated by the generally accepted legal system. Within the latter, those who suffer any harms, being thus wronged, claim without delay damages for their injury from those who have infringed on their rights and legitimate interests. But this legal pattern takes into account not only *immediate* compensation functions, but it also develops more complex forms of protection and enforcement of social justice.

Therefore, overcoming the *synchronous* redress template proposed chiefly by the legal systems of contemporary democratic societies is vindicated within the complex forms of the current political and social organization. Therefore this overcoming of the synchronous redress pattern becomes binding in any reflexive society such as the contemporary one, for which a *just* relation to the past and even the remote past is only a natural, explanatory and legitimate purpose.

³ Ibidem, p. 154.

Since it is very likely that injustices have been perpetrated at a time that goes well beyond the threshold of a generation - proposed by some scholars⁴ as the limit of granting reparations - and it is possible that the descendants of the victims or perpetrators of these injustices are still affected by or related to these acts and events, focusing on these remote injustices is indispensable to the emergence of a *diachronic* pattern of reparations. For if, in an attempt to rectify recent injustices, the victims of which are still alive, the reparatory effort seems, almost always, just and morally grounded, in the case of *historic* injustices the moral justification is subject to difficulties.

Most of the times, arguments that ground reparations for historical injustices are based upon an alleged *right to reparation*. The latter is to be understood as a *claim-right* that is grounded in the *wrongs* done directly to the victims of the injustices *and*, indirectly, to their descendants. These wrongs can take different forms such as confiscation of property, violations of physical integrity or infringements of other liberties that fulfill the criteria according to which injustices can be considered historical injustices. This appeal to the idea of a *right* is the only way to counterbalance the arguments which try to show that there is no moral justification for accepting reparations for *historical* injustices, but only for *recent* injustices or even only for the *very recent*, in the case of which, the original victims are still alive. Following John Simmons' distinction between historical rights and rights to fair shares, rights to reparations have a historical character in that they are inheritable. Therefore, historical rights cannot be reduced to general rights to fair shares of society's resources and they are grounded in the contemporary consequences inflicted by the historical injustices upon the affected individuals⁵. Yet, a whole range of other arguments support the idea that the right to reparation can be conceived as a general, non-historical right, based upon the reduced actual level of welfare experienced by the descendants of the victims of historical injustices. This is also a *claim right*, which will be opposed by different claims of other members of society whose low level of welfare is caused by totally different considerations⁶. In our study, we aim at analyzing the main grounds of the historical right to reparation and, at the same time, we will inquire into the arguments that can oppose several scholars' objections which try to undermine the necessity of reparations defended by the idea of a *right* to reparations.

⁴ Chandran Kukathas, „Who? Whom? Reparations and the Problem of Agency“, *Journal of Social Philosophy*, Vol. 37, No. 3, Fall 2006, p. 330.

⁵ John Simmons, „Historical Rights and Fair Shares“, *Law and Philosophy*, 12 (1995), p. 174.

⁶ In this case we will encounter an even more difficult argumentative challenge, because we will have to argue for the priority of reparations compared to other considerations of distributive justice.

Recently, a series of theories which assert a historical view of justice by placing rectificatory rights as their core have emerged in moral and political philosophy. Moreover, these historical theories of justice see past injustices as determining the unjust character of contemporary society and understand reparations as the only form of rectification which fulfills the requirements of a just society. Even scholars such as Jeremy Waldron, who opposes historical theories of justice admits that „in recent years, historical entitlement has found its most able and consistent defender in Robert Nozick, and some reliance on Nozick’s approach is almost inevitable for any defender of historic reparations.”⁷

Yet, in order to achieve a proper theoretical grounding of the right to reparations, one needs to appeal not only to a moral perspective which claims reparations as morally imperative and priority, but also to a non-consequentialist, backward-looking rights-based standpoint.

On the contrary, according to consequentialist, forward-looking moral theories, doubled by distributive justice theories, there is no priority or even necessity for reparations, if other members of the society, based on other considerations than historical injustices perpetrated against their ancestors, are entitled to raise claims of greater or even of the same relevance⁸.

Both the backward-looking and the forward-looking moral theories of justice agree that *rectification* represents the general meaning of reparations for historical injustices and that through these rectifications the descendants of victims could be compensated in order to reach the level of welfare that they would have had, unless those injustices had occurred. But there are several ways in which the concept of rectification can be understood. One meaning is that of *restituting* to the descendants of victims the unjustly taken properties. This process of restitution needs to be carried out by the descendants of the original perpetrators of the injustices. The other meaning is that of a *compensation* granted to the descendants of the victims for any setback in welfare due to the failure to amend them for the injustices committed against their ancestors, who were the original victims of injustice⁹.

Appealing to the moral imperative to accept rectifications for historical injustices based on moral intuitions which imply acceptance of the fact that those individuals who have been harmed and, moreover, suffered a wrong manifested

⁷ Jeremy Waldron, „Superseding Historic Injustice”, *Ethics*, 103 (1992), p. 17.

⁸ Leif Wenar, „Reparations for the future”, *Journal of Social Philosophy*, Vol. 37, No. 3, Fall 2006, pp. 396-405. See also Brooks, Thom, „A Two-Tiered Reparations Theory: A Reply to Wenar”, *Journal of Social Philosophy*, Vol. 37, No. 3, Fall 2006, pp. 666–669.

⁹ Perez, „On Compensation and Return: Can The ‘Continuing Injustice Argument’ for Compensating for Historical Injustices Justify Compensation for Such Injustices or the Return of Property?”, p. 154.

in the form of injustice should be, in some way, compensated represents a first theoretical step in the effort to justify reparations. A second step in the extensive justification of reparations would consist in overcoming the main four arguments against granting of compensations for historical injustices.

The first counterargument which affects the existence of the rights to reparation emphasizes the fact that the persons born as a result of the historical injustices would have no moral justification to claim reparations neither for the injustices suffered by their ascendants, nor for the negative consequences of those unjust events on their lives. This counterargument is based on the so called “non-identity problem”, as it was forged by the contemporary moral philosopher Derek Parfit¹⁰, but that regarded only cases that involved future people. For, on the one hand, the descendants of those who suffered injustices have a different status than that of the original subjects of the injustices and, on the other hand, the descendants would have never existed, unless those historical injustices had happened. In other words, their psycho-physical identity has been determined exactly by those unjust events¹¹. Yet, this argument implies that persons who were already born at the time when injustices were committed against their parents¹² would not owe their existence to the unjust event, and they would be entitled to receive compensations, whereas the others who were born after the injustices had been committed upon their parents would not be entitled to any form of reparations. Rahul Kumar criticizing the notion of “wronging” presupposed by the non-identity problem, by making a distinction between *harming* and *wrongdoing*, offers a solution to avoid the above mentioned argument based on the non-identity problem. For Kumar, to be wronged means to be harmed by the decisions or actions of another person „if and only if she is left worse-off than she would otherwise have been.”¹³ But, wronging can also refer to the conduct of the wrongdoer and not only to the situation of the person claiming that she was wronged by demonstrating the harms that she suffered. This distinction overcomes the confusion of the two concepts created by reducing wrongdoing to harming¹⁴. Therefore, Kumar supports the view that in some situations people may be wronged without being harmed as well as they can be harmed without

¹⁰ Derek Parfit, *Reasons and Persons*, Oxford University Press, Oxford, 1986, pp. 351–355.

¹¹ Christopher Morris, “Existential Limits to the Rectification of Past Wrongs,” *American Philosophical Quarterly* 21 (1984), p. 176. George Sher, “Transgenerational Compensation,” *Philosophy & Public Affairs* 33 (2005), pp. 181–200.

¹² Nahshon Perez, “On Compensation and Return: Can The ‘Continuing Injustice Argument’ for Compensating for Historical Injustices Justify Compensation for Such Injustices or the Return of Property?”, p. 157.

¹³ Rahul Kumar, “Who can be wronged?”, *Philosophy & Public Affairs*, 31 (2003), p. 100.

¹⁴ *Ibidem*, p. 101.

being wronged. If one chooses to accept this non-consequentialist critique, then the fact that the descendants were born because of the historic injustices becomes irrelevant.

Applying Kumar's distinction to our topic, even though those who are born *because* of the historical injustices have not been harmed, they have been, yet, wronged. This assertion is based upon an intuition that, even though from an outcome-oriented, consequentialist perspective, it may seem that they have not been *harmed*, for they have been brought into existence exactly due to the historical injustices which affected their ascendants, they have been *wronged*. Therefore, albeit from this perspective they could not claim reparations for the fact that they have been harmed, still they could claim reparations for the fact that they have been *wronged* by the historical injustices perpetrated against their ascendants.

Another way for avoiding the difficulties associated with the non-identity problem is to distinguish, together with the viewpoint offered by Lukas Meyer, among several understandings of the term *harm*, and to apply the *subjunctive threshold* notion of harm to our topic. According to the *subjunctive threshold* notion someone is harmed „only if we cause this person's life to fall below some specified threshold”¹⁵. Thus, reparations are owed to the descendants of the victims of historical injustices if their welfare falls below a threshold, no matter if their existence is due to the injustices themselves, or not. This also entails the necessity of assessing the current welfare of the descendants by taking into account the threshold level of welfare, in order to determine if compensations are due to them. This perspective is also to be found in what was called the „continuing injustice argument”, which is based on the idea that descendants of the original victims of the injustice are due reparations (compensations or restitutions) because no reparations had been offered to their ascendants or to the original victims themselves. If this lack of reparations has resulted in a „set-back in welfare”¹⁶ for the descendants and, along time, no correction has ever been offered, a certain right to reparation should be justified and also could be inherited throughout multiple generations of descendants. Unless compensation has been granted, after the unjust events, at a certain point in the historical line, this right to reparation is legitimate to „survive” up to today, if certain conditions are met.

¹⁵ Lukas Meyer, “Past and Future. The Case for a Threshold Conception of Harm”, in Lukas H. Meyer, Stanley L. Paulson, Thomas W. Pogge (eds.), *Rights, Culture, and the Law. Themes from the Legal and Political Philosophy of Joseph Raz*, Oxford: Oxford University Press, 2003, p. 146.

¹⁶ Nahshon Perez, „On Compensation and Return: Can The ‘Continuing Injustice Argument’ for Compensating for Historical Injustices Justify Compensation for Such Injustices or the Return of Property?”, p. 161.

The second counter-argument concerns the impossibility of identifying the victims, i.e. the claimants and the perpetrators, i.e. the wrongdoers, involved in the historical injustices. Successive generations will be interposed from the time of the original event until the moment injustices are to be compensated. Formulated by Chandran Kukathas, this objection regarding the impossibility of identifying the victims as claimants and the perpetrators as responsible, tries to prove the precarious character of the efforts to justify the redress for historical injustices with the exception of those committed very recently, i.e. not more than a generation ago. The pursuit of justice through a reparatory approach aimed at wrongdoings that happened more than a generation ago "is not morally justified except in special cases."¹⁷ To support his theory, unlike other authors, Kukathas does not use as arguments either the idea of a moral prescription of historic injustices, or the problem of non-identity, but rather the notion that the validity of the claims to reparations depends on the proper, i.e. exact *identification* of the agents that demand reparations and of those who should grant those reparations. There are several criteria which determine the identification of the descendants of the victims and of the perpetrators, either as individuals or as groups. Among the criteria according to which it can be decided if someone can be regarded as a descendant one can account the belonging to a political community, the biological relation to the ascendants or the mixed descent. The responsibility for granting reparations could, in the end, only be assigned to the states, i.e. to a type of group agents and not individual agents, but these states will also have to justify why a part of the population has to compensate the other part¹⁸. However, the above mentioned political philosopher does not deny completely the idea of reparations, but he asserts that it is legitimate and rather unproblematic only in the case of very recent injustices. For Kukathas the actual presence of survivors and/or perpetrators - both as individual agents and/or as group agents - in a given society is the only situation that legitimates enforcing reparatory rights. Yet, very recent historical injustices do not really fit the definition of historical injustices. Similarly to other authors, Kukathas asserts that more remote historical injustices are not rectifiable.

The third counter-argument is raised by Jeremy Waldron and regards the supersession of historical injustices due to the passage of time and changes in circumstances. Waldron's critique against historical theories is based on the idea that the passage of time could be relevant from a moral point of view, as it is also

¹⁷ Chandran Kukathas, „Who? Whom? Reparations and the Problem of Agency”, *Journal of Social Philosophy*, Vol. 37 No. 3, Fall 2006, p. 330. See also Chandran Kukathas, „Responsibility for Past Injustice: How to Shift the Burden”, *Politics, Philosophy, & Economics* 2 (2003), pp. 165–90.

¹⁸ Chandran Kukathas, „Who? Whom? Reparations and the Problem of Agency”, p. 340.

relevant from a legal point of view, and prescription of moral rights, such as moral rights of property, might be invoked, causing a weakening or even a disappearance of those rights over time. As the justice of the initial acquisition, which stands at the core of historical theories, can transform itself, over time, into injustice, through the change in circumstances, in the same manner, an unjust state of affairs could turn into a just state of affairs, when circumstances require a different distribution of resources in order to meet the criteria of justice.¹⁹ Historical theories depend on the just character of the initial acquisition which strengthens the moral entitlement to the acquired resource. Somebody who has initially acquired a resource will use it in his plans and actions, so that his unjust deprivation of that resource would entail a moral obligation of rectifying that loss. But the idea that the initial acquisition as a basis for property rights is not always morally sufficient in Waldron's opinion, as the subsequent circumstances might influence the initial moral right based upon the entitlement to the original acquisition, resulting in a weakening or disappearance of this original entitlement. For example, somebody who owns a certain resource, but did not use it for a long time, could lose the moral entitlement to it and, consequently, also the moral right to property, for that resource stands no longer at the center of his life²⁰. For Waldron, the fact that a certain resource is unjustly taken from somebody has no moral relevance in itself, because the injustice can be superseded by the change in historical circumstances. Moreover, Jeremy Waldron criticizes historical theories of justice also by using the argument that injustices cannot be rectified without a comprehensive redistribution that takes into account all the contemporary demands of justice expressed by all the members of society²¹. According to Waldron, the justified redress for historical injustices would have to take into account the actual position and level of welfare of those affected, together with that of all other members of society, who find themselves in any disadvantaged position. Historical injustices could be superseded, but only in societies where „prospective” justice takes into account all relevant contemporary claims of all those who suffer from the consequences of different causes which lower their welfare or their position in society²². In other words, contemporary society should take into account the level of welfare of all of its members or groups, no matter if they have special rights to reparation because of historical injustices, or not.

¹⁹ Waldron, „Supeseding Historic Injustice”, p. 22.

²⁰ Waldron, „Supeseding Historic Injustice”, p. 19.

²¹ Ibidem, p. 13. Jeremy Waldron, „Redressing Historic Injustice”, in Lukas H. Meyer, (ed.), *Justice in Time. Responding to Historical Injustice*, Baden-Baden: Nomos, 2004, pp. 75-76.

²² Waldron, „Supeseding Historic Injustice”, p. 27.

As a response, some authors, such as John Simmons, have denied that the passage of time should affect our moral rights to rectification and also that the latter could disappear because of subsequent wrongdoings²³. The fact that unjustly taken resources are no longer at the center of somebody's life and plans does not annul the rights to property pertaining to those particular resources. Rights are conceived by Simmons as „moral assets” which cannot be annulled neither by the destruction or theft of the resources to which someone is entitled nor by the elimination of the right holder's capacity to use those resources²⁴. Other authors have responded to this counter-argument by contesting the morality of a statute of limitations regarding historical injustices²⁵, affirming that one cannot set a temporal limit „on the moral legitimacy of rights to rectification”²⁶.

The fourth counter-argument focuses on the problem of assessing the historical course of events *as if* the injustices had never been committed. This objection is founded on the problematic character of the *counterfactual speculation*. Nozick's theory of justice²⁷ identifies, among the causes of injustice, the infringement on the rights of acquisition and transfer of goods, on the one hand and, on the other, the violations of the right to freedom resulted from interference of other agents. These theories argue that the procedure for correcting these injustices, consist of transforming the actual world according to a representation of a world in the history of which there were no injustices. According to these theories, the present world would have to be transformed *as if* the injustices have never happened.

Some critics went against historical theories by attacking the artificial and "speculative" character of the counterfactual perspective. For example, Jeremy Waldron argues that this counterfactual „speculation”²⁸ does not take account of the impossibility/difficulty in determining and examining from the perspective of rational choice, the choices of individuals in the absence of the unjust events. This argument stresses the inability of current generations to determine which was the nature of previous generations' choices in any counterfactual situation. In addition, this evaluation of counterfactual choices is always complicated by the fact that the range of choices of a generation is determined by the decisions of previous generations.

²³ John Simmons, „Historical Rights and Fair Shares”, p. 171.

²⁴ Ibidem, p. 172.

²⁵ Rodney C. Roberts, „The Morality of a Moral Statute of Limitations on Injustice”, *The Journal of Ethics* 7 (2003), pp. 115–138.

²⁶ Ibidem, p. 117.

²⁷ Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, Blackwell, Oxford, 1974, pp. 150-155.

²⁸ Jeremy Waldron, „Superseding Historic Injustice”, *Ethics*, 103 (1992), p. 8.

Moreover, the counterfactual evaluation of the course of history cannot be achieved by applying a principle of rational choice, since the actual choices of individuals do not take always into account this principle. It often happens that individuals freely take decisions contrary to their interests, or make irrational choices and, to the extent that today it is still socially accepted and there is no norm that annuls or compensates for the consequences of these decisions, the historical argument concerning the necessity to evaluate history according to a rational choice principle is not sufficiently convincing.

More recently, authors such as John Simmons seem to take the side of historical theories of justice, challenging the supposed irrelevance of counterfactual assessments, by calling their recurrence and acceptability in the current legal discourse which, today, provides compensations for damage or injury, even if these are determined by a "moderate"²⁹ assessment of the counterfactual course of events. Moreover, these counterfactual assessments seem to fertilize the ground for the emergence of rights to goods lost due to illegitimate actions committed by third parties and/or groups.

Conclusively, several relevant points regarding the problems related to historical injustices need to be emphasized as an intermediate step towards the decision to accept or deny the morality of granting reparations. Firstly, both the arguments and the counter-arguments discussed above determine the cases of property loss or the descendants' reduced level of welfare as the main reparatory concern, yet omitting the more controversial issue of dying as a direct effect of being the victim of unjust historical events. In this latter case, the issue of reparations for historical injustices is barely brought forth by historical reparation scholarship. Hence, a relevant question would rather concern whether, in such radical cases, reparations are to be treated as purely symbolical, or they are to be directed towards the descendants of the victims or towards the groups to which they belonged?

Secondly, all the above synthesized arguments treat the problem of reparations from a moral perspective and inquire into the possibility of a moral justification for grounding a right to reparations that could later be enforced through legal or political decisions. They reflect a conflict between two major contemporary moral theories, that is between non-consequentialism and consequentialism, both being able to include a form of reparations, but on different grounds and to a different extent. Yet, this perspective, even though it fits well within the contemporary philosophical landscape, limits the justification of reparations to moral arguments, thus neglecting or setting aside legal or political arguments which could very well either legitimize or

²⁹ John Simmons, „Historical Rights and Fair Shares”, *Law and Philosophy*, 12 (1995), p. 159.

deny the necessity of reparations for historical injustices. For example, treated from a legal viewpoint, the idea of prescription of certain rights with the passage of time can only invalidate the notion of reparations for historical injustices. For example when certain laws limiting the period for requesting reparations are issued, descendants of the victims of unjust events might be adversely affected. Therefore, the fact that the idea of moral prescription of the rights to reparations is based on the legal prescription of reparatory claims is at least worth questioning.

Thirdly, each of the above discussed arguments correspond either to a historical theory of justice, or to a distributive one. Thus, the contemporary scholarship which focuses on the idea of reparations for historical injustices envisages the entitlement to reparations either as an independent requirement of justice, or as a consideration situated at the same level with different other considerations, such as poverty or the effects of natural catastrophes. In treating more recent injustices, such as those effected by communist regimes in Eastern Europe, this opposition between historical and distributive considerations could be determinative for deciding upon a proper solution for the issue of reparations.

Lastly, all four arguments invoke the inability to identify the victims/perpetrators as individuals/groups and the time passed since the moment of the unjust events as relevant considerations for rejecting the morality of reparations. But, these considerations are not convincing enough for concluding that reparations should not be granted, for identity is irrelevant in establishing whether a wrongdoing took place or not and the passage of time without redressing the unjust events could as well be treated as a continuing injustice. The notion of identity is though relevant when approaching the idea of inherited rights to reparations. Moreover, the passage of time cannot be taken into account as a reason for the weakening and annulment of moral rights.

Reparations for remote historical injustices need a stronger moral justification through a right to reparations that can be inheritable and which resists the passage of time and the changing circumstances. Reparations for more recent injustices need a less strong moral justification and they are easier legitimized by appealing to legal or political justifications. This means that in the case of the latter the possibility of denying reparations would be, thus, reduced, as well as the ability to eschew future unjust events would increase.

DASEIN, RAUM UND LEIB – EINE KRITIK DER EXISTENZIALANALYSE VON SEIN UND ZEIT

PAUL-GABRIEL SANDU¹

ABSTRACT. *The Question of Spatiality and Embodiment in Being and Time – A Critical Approach.* This article discusses the questions of *Dasein's* spatiality and embodiment in Heidegger's *Being and Time* and argues that Heidegger's account of the body remains – in a significant way – indebted to the same Cartesian tradition he is trying to overcome. The paragraphs where he discusses the spatiality of *Dasein*, and the modes of being of the dead body are riddled with difficulties and inconsistencies. The concept of nearness (*Nähe*) or that of de-severance (*Ent-fernung*) tend to lose their spatial meaning, while the spatiality of *Dasein* faces the risk of being understood solely through the concept of significance and to evaporate. The objection that the question of the body wasn't a central question in Heidegger's search of the meaning of being, can be put aside by the fact that the whole ontological realm of equipment is defined by a set of concepts (i.e. *Zu-handene*, *Vor-handene*) which have a direct connection to the body (to the hand).

In the second part of my paper I will try to sketch a new perspective on the problem of embodiment. Following some of Heidegger's insights into the question of body, which can be found especially in *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, I will try to argue that the radical experience of physical pain, which reduces one to his body, can function as a new point of departure for understanding the question of embodiment.

Keywords: *Dasein*, embodiment, spatiality, nearness, de-severance.

I. Einleitende Bemerkungen

Das Ziel dieser Untersuchung ist es, die Zusammenhangsproblematik der Räumlichkeit und Leiblichkeit des *Daseins*, so wie sie in *Sein und Zeit* erörtert ist, in Frage zu stellen, und einen neuen Weg versuchsweise einzuschlagen, um die Frage nach der Leiblichkeit des *Daseins* zu beantworten. Dieses Unternehmen kann, unter

¹ PhD-candidate at Albert-Ludwigs-Universität Freiburg. Mailing address: Kappler Str. 57, Freiburg i. Br., 79119, Germany, e-mail: paulgsandu@yahoo.com

anderen, durch die sehr scharfe Selbstkritik – die Heidegger in den späteren Werken² geübt hat – gerechtfertigt werden. Es kann auch dadurch begründet werden, dass Heidegger sich mit der Raumproblematik und, vor allem, mit der Frage nach der Leiblichkeit des Daseins nur sehr skizzenhaft beschäftigt hat. Der Leib wird nicht ein einziges Mal richtig in Frage gestellt, weder in der phänomenologischen Dekade noch später, und die Abwesenheit dieses Problems wird als selbstverständlich betrachtet und nicht einmal thematisiert; es sei denn in der Randbemerkung, dass „die Verräumlichung des Daseins in seiner »Leiblichkeit«, die eine eigene hier nicht zu behandelnde Problematik in sich birgt, mit nach diesen Richtungen ausgezeichnet [ist]“³ als eine ausreichende Erklärung dieser Abwesenheit gelten kann.

Obwohl das Raumthema viel großzügiger behandelt wird, bleiben viele Dinge unklar, und, wie H. Dreyfus schreibt, „the discussion of spatiality is one of the most difficult in *Being and Time*, not because it is deeper than any other discussion but because it is fundamentally confused“⁴. Die Uneindeutigkeit, die Dreyfus hier im Sinn hat, bezieht sich in erster Linie auf die Zweideutigkeit des Begriffes von „Nähe“ – als physische und als existenziale Nähe verstanden –, die Heidegger nie vollkommen aufgelöst hat. Es wird sich in aller Deutlichkeit zeigen, dass der Versuch Heideggers, eine Räumlichkeit zu denken, die über die cartesianische Perspektive hinausführen würde, größtenteils gescheitert ist, und damit ist ihm das Problem der Leiblichkeit teilweise unzugänglich geblieben.

Demnach wird die Untersuchung in zwei Teile geteilt sein, sodass ich mich in dem ersten Teil mit dem Raumthema beschäftigen werde – wobei ich die Räumlichkeit des Daseins und den Raum an sich als zwei verschiedene Fragestellungen erörtern werde. Hier werden sowohl die Begriffe der Nähe und Bedeutsamkeit diskutiert, als auch die Möglichkeit der Lokalisierung des Daseins und die damit zusammenhängenden Fragen. In dem zweiten Teil dieser Arbeit werde ich mich mit dem Problem der Leiblichkeit des Daseins beschäftigen. Es geht mir vor allem darum, die Bedeutung der Leiblichkeitsproblematik für das Verständnis der Bedeutsamkeit ans Licht zu bringen. Auf der anderen Seite werde ich mich mit einem etwas komplizierten Problem beschäftigen, nämlich mit der Problematik des toten Körpers und seiner Bedeutung für die Frage nach der Leiblichkeit des Daseins. Am Ende dieser Untersuchung wird sich

² Cf. Martin Heidegger, Feldweggespräch (GA 77), Vittorio Klostermann, 1995: „Sie sprachen von einer Gegend in der Alles zu sich zurückkehrt. Eine Gegend für alles ist streng genommen nicht eine Gegend unter anderen, sondern die Gegend aller Gegenden“. Hier wird Heidegger *in extensu* den Begriff der Gegend wesentlich anders als „[...] dieses im besorgenden Umgang umsichtig vorweg im Blick gehaltene Wohin des möglichen zeughaften Hingehörens“ ausbuchstabieren (Cf. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 2006, S. 103).

³ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, 2006, S. 108.

⁴ Hubert Dreyfus, *Being-in-the-world – A Commentary on Heidegger’s Being and Time*, Cambridge, 1991, S. 128.

auf einer Seite zeigen, dass Heideggers Räumlichkeitsanalyse mehr als problematisch ist; auf der anderen Seite wird deutlich werden, dass das Problem der Leiblichkeit bei Heidegger unterschätzt wurde.

II. Die Räumlichkeitsproblematik in *Sein und Zeit*

Wie schon anhand des Titels festzustellen ist, spielt der Raum in *Sein und Zeit* keine wesentliche Rolle. Das Ziel der Schrift ist es, die Frage nach dem Sinn des Seins neu zu stellen und die Zeit als Horizont desjenigen zu erweisen. Nichtsdestoweniger aber ist der Versuch Heideggers ein besonderer, denn er versucht sich von der cartesianischen Perspektive zu verabschieden und den Raum anders als den abstrakten, mathematischen Raum zu denken. Sein Ziel ist es – so Heidegger –, den Raum nicht als neutralen dreidimensionalen Raum zu denken, sondern als existentiellen Raum, den er vom Dasein her zu verstehen versucht. Um die Fragestellungen, die sich als problematisch erwiesen haben, erörtern zu können, gilt es nun eine skizzenhafte Darstellung der Heideggerschen Perspektive auf das Raumthema durchzuführen.

Schon vom Anfang der Schrift an wird das menschliche Wesen (das als *Dasein* terminologisch fixiert wird) als dasjenige Wesen, das auf eine andere Weise In-der-Welt sei als die anderen räumlichen Seienden, gekennzeichnet. Jedes Mal wenn ich „in“ sage, stelle ich mir eine Sache, die von einer anderen umfasst wird, vor. Alle möglichen Seienden sind in (der Welt) auf diese Weise, außer dem Dasein. Dieses „Sein-in“, das – so Heidegger – die Bedeutung der Inwendigkeit⁵ hat, wird von ihm als eine Kategorie der Räumlichkeit gekennzeichnet, die für das Dasein keineswegs gelten kann. Was soll das heißen? Dass das Dasein nicht bloß in der Welt ist, wie das „Wasser ‚im‘ Glas“, sondern dass ihm eine andere Weise von „Sein-in“ zukommt, die am Leitfaden einer etymologischen Erklärung des Wortes, als „sein bei“ aufgedeckt wird:

In-Sein dagegen meint eine Seinsverfassung des Daseins und ist ein *Existenzial*. Dann kann damit aber nicht gedacht werden an das Vorhandensein eines Körperdinges (Menschenleib) »in« einem vorhandenen Seienden. Das In-Sein meint so wenig ein räumliches »Ineinander« Vorhandener, als »in« ursprünglich gar nicht eine räumliche Beziehung der genannten Art bedeutet; »in« stammt von innan-, wohnen, habitare, sich aufhalten; »an« bedeutet: ich bin gewohnt, vertraut mit, ich pflege etwas [...]⁶.

„In-Sein“ wird also nicht mehr als eine räumliche Präposition verstanden, wie es das „Sein-in“ war, sondern als eine „existentiale“ Präposition, die eine Weise von „sein-bei“, d.h. eine Art von Wohnen, voraussetzt. Demzufolge unterscheidet Heidegger

⁵ Cf. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 101: „Im Zusammenhang der ersten Vorzeichnung des In-Seins [...] musste das Dasein gegen eine Weise des Seins im Raum abgegrenzt werden, die wir die Inwendigkeit nennen“.

⁶ A. a. O., S. 54.

zwischen der existentialen Räumlichkeit des Daseins als „In-Sein“ und der Räumlichkeit der anderen Seienden (seien sie Zuhandene oder Vorhandene) als „Sein-in“, die es jetzt kurz zu erörtern gilt.

Auch wenn die Analyse der Räumlichkeit von *Sein und Zeit* eigentlich mit der des innerweltlich Seienden anfängt, lässt sich diese nur auf Grund der noch zu erörternden Räumlichkeit des Daseins verständlich machen. Das erste Zeichen dafür ist schon im Titel des §22 zu finden: „Die Räumlichkeit des innerweltlich Zuhandenen“. Dieser Titel deutet offensichtlich darauf hin, dass das innerweltlich Seiende in seiner Räumlichkeit ausschließlich als Zuhandenes verstanden wird, d.h. *von der Hand* (vom *Dasein*) her, nur insofern es dem *Dasein* offen ist, irgendwie zur Verfügung steht. Es ist demnach keine Überraschung, dass die Räumlichkeit des Zuhandenen eine abgeleitete ist, und primär über den Begriff der Nähe – d.h. in Abhängigkeit vom *Dasein* – erläutert wird. Wie es noch zu erklären sein wird, ist diese Nähe nicht „durch Ausmessen von Abständen festgelegt“ – i.e., es ist nicht *räumlich* –, sondern „regelt sich aus dem umsichtig »berechnenden« Hantieren und Gebrauchen“⁷.

Ein weiteres Merkmal der Räumlichkeit des Zuhandenen, die über den Begriff der Nähe verständlich gemacht wird, ist, dass es sich nie an einem beliebigen Ort befindet, sondern dass es immer seinen *Platz* hat, wo er hingehört. Die erste Schwierigkeit zeigt sich schon in diesem Punkt, wo Heidegger, mit einem kantischen Ausdruck, über die Bedingung der Möglichkeit („das Wohin überhaupt“⁸) der Plazierbarkeit spricht. Man könnte glauben, dass das, was Heidegger hier im Auge hat, eine apriorische Struktur der Räumlichkeit ist, die nicht die Seinsweise des Zeugens hat und die auch nicht vom *Dasein* her abzuleiten ist. Und doch, einige Zeilen später, verleiht Heidegger der Gegend selbst das Attribut „zuhanden“:

Der durch Richtung und Entfernthet – Nähe ist nur ein Modus dieser – konstituierte Platz ist schon auf eine Gegend und innerhalb ihrer orientiert. So etwas wie Gegend muss zuvor entdeckt sein, soll das Anweisen und Vorfinden von Plätzen einer umsichtig verfügbaren Zeugganzheit möglich werden [...]. Gegenden werden nicht erst durch zusammen vorhandene Dinge gebildet, sondern sind je schon in den einzelnen Plätzen zuhanden⁹.

Inwiefern dies mit der früheren Beschreibung im Einklang stehe, ist eine Frage, die hier nicht weiter behandelt werden kann. Es soll nur am Rande bemerkt werden, dass Heideggers Auffassung einer ausschließlich im *Dasein* zentrierten Räumlichkeit problematisch wird. Es gilt aber nun die Räumlichkeit des Daseins in ihrer Fraglichkeit zu diskutieren, dessen Gefüge durch zwei wesentliche Charaktere beschrieben wird, die

⁷ A. a. O., S. 102.

⁸ A. a. O., S. 103.

⁹ Ebd.

Heidegger *Ent-fernung* und *Ausrichtung*¹⁰ nennt und die ich jetzt skizzenhaft darstellen werde. Der Begriff der *Ausrichtung*¹¹, der nur zu einer Präzisierung und zum besseren Verständnis der *Ent-fernung* ins Spiel gebracht wird, spielt keine entscheidende Rolle für die hiesige Untersuchung und wird im Folgenden nicht unmittelbar diskutiert.

Demzufolge soll unsere Aufmerksamkeit zuerst auf den ersten Satz des 23. Paragraphen kurz gelenkt werden, denn hier wird offensichtlich ein entscheidender Aspekt der Grundabsicht Heideggers erklärt: „Wenn wir dem *Dasein* Räumlichkeit zusprechen, dann muss dieses »Sein im Raume« offenbar aus der Seinsart dieses Seienden begriffen werden“¹², oder kürzer gefasst, die Räumlichkeit des *Daseins* ist von seiner Zeitlichkeit her zu verstehen, denn die Zeitlichkeit wird sich als Sein des *Daseins* und Grundsinn der Sorge erweisen. Ob ihm ein solches Unternehmen gelingen kann, ist noch zu erwägen.

Der Schlüsselbegriff der heideggerschen Erörterung der Räumlichkeit ist die *Ent-fernung*, in einer „aktiven und transitiven Bedeutung“¹³ verstanden, die als ein Existential des *Daseins* verstanden wird.

Ent-fernung entdeckt Entferntheit. Diese ist ebenso wie Abstand eine kategoriale Bestimmung des nicht daseinsmäßigen Seienden. Entfernung dagegen muß als Existenzial festgehalten werden. Nur sofern überhaupt Seiendes in seiner Entferntheit für das *Dasein* entdeckt ist, werden am innerweltlichen Seienden selbst in Bezug auf anderes ‚Entfernungen‘ und Abstände zugänglich.¹⁴

Wenn sie in diesem Sinne richtig verstanden wird, hat die Räumlichkeit der *Ent-fernung* schon fast nichts mehr – wie es noch zu zeigen ist – mit der konkreten Räumlichkeit zu tun. Das *Ent-fernen* wird nicht konkret räumlich durchgeführt, sondern heißt vielmehr die Möglichkeit des Umgangs mit dem zuhandenen Seienden offen halten, es als etwas verstehen, das irgendwie benutzbar, brauchbar, verwendbar, i.e. auf irgendeine Weise verständnismäßig zugänglich ist:

Im *Ent-fernen* liegt nicht notwendig ein ausdrückliches Abschätzen der Ferne eines Zuhandenen in Bezug auf das *Dasein*. Die Entferntheit wird vor allem nie als Abstand gefaßt. Soll die Ferne geschätzt werden, dann geschieht das relativ auf Entfernungen, in denen das alltägliche *Dasein* sich hält¹⁵.

¹⁰ Heideggers Begriff der *Ausrichtung* unterscheidet sich eigentlich in keiner entscheidenden Hinsicht von Husserls Begriff der *Orientierung*. Cf. Ideen II, S. 158 f.

¹¹ A. a. O., S. 108: „Jede Näherung hat vorweg schon eine Richtung in eine Gegend aufgenommen, aus der her das Ent-fernte sich nähert, um so hinsichtlich seines Platzes vorfindlich zu werden. Das umsichtige Besorgen ist ausrichtendes Ent-fernen“.

¹² A. a. O., S. 104.

¹³ A. a. O., S. 105.

¹⁴ A. a. O., S. 105.

¹⁵ Ebd.

Die Zweideutigkeit dieses Begriffes, die hier knapp skizziert wurde, ist jetzt ausdrücklich zum Vorschein gebracht. Zunächst behauptet Heidegger, dass „nur sofern überhaupt Seiendes in seiner Entferntheit für das Dasein entdeckt ist, werden am innerweltlichen Seienden [...] »Entfernungen« und Abstände zugänglich“¹⁶. Demzufolge ist *Ent-fernung* in diesem Sinne als ursprüngliche Dimension zu denken, die so etwas wie eine ontische Nähe oder Entfernung möglich macht. So verstanden ist die Entfernung die Bedingung der Möglichkeit der Entfernung oder Nähe, und als solche kann sie nicht etwas Quantitatives sein – sie kann nicht größer oder geringer sein –, sondern sie ist etwas Qualitatives¹⁷.

Der Ausgangspunkt Heideggers für eine neue Konzeption des Raumes scheint – wie es früher in Kürze gezeigt worden ist – einen Weg über den Cartesianismus hinaus eröffnen zu können. Auf derselben Seite aber gibt Heidegger eine zweite Erklärung desselben Begriffes, die sich mehr als problematisch erweisen wird:

Das Ent-fernen ist zunächst und zumeist umsichtige Näherung, in die Nähe bringen als beschaffen, bereitstellen, zur Hand haben. [...]. *Im Dasein liegt eine wesenhafte Tendenz auf Nähe*. Alle Arten der Steigerung der Geschwindigkeit, die wir heute mehr oder minder gezwungen mitmachen, drängen auf Überwindung der Entferntheit¹⁸.

Wenn das Ent-fernen als „umsichtige Näherung“ verstanden wird und, vor allem, wenn über eine „wesenhafte Tendenz auf Nähe“ gesprochen wird, dann wird es nicht mehr als „general opening up of space as the field of presence that is the condition for things being far and near“, sondern als „Dasein’s pragmatic bringing things near by taking them up and using them“¹⁹ betrachtet. Es folgt daraus, unter anderem, dass diese Nähe, die unendliche Grade haben kann, über umsichtiges Besorgen verstanden wird. Oder anders gesagt, je zugänglicher uns ein Zeug ist, desto näher ist es uns, und es ist uns manchmal so nah –ja, sogar zunächst und zumeist verhält es sich so –, dass wir es nicht einmal mehr merken können. Der Stift, womit wir schreiben, fällt uns erst dann ein, wenn er nicht mehr funktioniert, und die Brille, die wir suchen, „sitzt“ auf unserer Nase. Alle diese Betrachtungen mögen in einem Sinne einleuchtend sein, aber sie klären nichts hinsichtlich der Räumlichkeit des Daseins. Oder ausdrücklicher und genauer gesagt, wenn die Entfernung über umsichtiges Besorgen, i.e. über Bedeutsamkeit erklärt wird, ist die Räumlichkeit verschwunden.

Das ganze Problem wird sogar noch schwieriger, wenn Heidegger einen dritten Sinn der Nähe in die Diskussion bringt, indem er sagt:

¹⁶ Ebd.

¹⁷ Vgl. auch H. Dreyfus, *a. a. O.*, S. 131: „*dis-tance* has no degrees, but makes it possible to encounter degrees of nearness and remoteness [...]. Once an object has been [...] *dis-tanced*, it can be more or less available, i.e. more or less distant from particular individuals [...]“.

¹⁸ M. Heidegger, *a. a. O.*, S. 105.

¹⁹ H. Dreyfus, *a. a. O.*, S. 132.

Beim Gehen ist sie [die Straße] mit jedem Schritt betastet und scheinbar das Nächste und Realste des überhaupt Zuhandenen, sie schiebt sich gleichsam an bestimmten Leibteilen, den Fußsohlen entlang. Und doch ist sie weiter entfernt als der Bekannte, der einem bei solchem Gehen in der »Entfernung« von zwanzig Schritten »auf der Straße« begegnet²⁰.

Auch wenn Heidegger hier über Nähe und Ferne spricht, hat diese Begrifflichkeit nichts mehr mit der Räumlichkeit zu tun; sie ist jetzt rein metaphorisch verwendet. Andernfalls wäre es schwer zu erklären, wie die Straße nur „*scheinbar* das Nächste“ ist, wenn sie sich unter unseren Füßen befindet. Räumlich (aber auch existenzial) gesehen ist sie uns in Wirklichkeit das Nächste. Die Straße ist uns zugänglich, sie ist uns zuhanden, eben weil wir auf der Straße problemlos laufen können, um unseren Spaziergang zu machen, zum Beispiel. Es ist eindeutig, dass der Bekannte uns näher als die Straße ist, aber nur wenn man „näher“ wesentlich un-räumlich versteht. Dass einige Sachen (oder Personen) wichtiger oder bedeutsamer für uns als andere sind, wirkt sich auf keine Weise auf die Räumlichkeit als solche aus. Daraus muss man offensichtlich den Schluss ziehen, dass Heidegger hier eine primäre mit einer metaphorischen Schicht der Sprache verwechselt, wobei er die Räumlichkeit als solche wesentlich außer Acht lässt.

Um die Schwierigkeit, worum es sich handelt, besser verstehen zu können, könnte man die folgende Präzisierung vornehmen: Im Paragraph 23 haben wir es mit einem dreifachen Sinn der Nähe zu tun: Zum einen wird die Nähe als die ursprüngliche Dimension, die als Bedingung der Räumlichkeit zu fassen ist, verstanden. Um die Räumlichkeit denken zu können, müssen die Dinge als solche ent-fernt sein, in die Nähe des Daseins „gebracht“. Erst von hier aus kann der Versuch unternommen werden, so etwas wie eine non-cartesianische Räumlichkeit zu denken. Heidegger entfernt sich aber tatsächlich von diesem Sinne, indem er die Ent-fernung primär über Besorgen und Bedeutsamkeit erklärt und sie als etwas Progressives, das gesteigert werden kann (und zwar werden muss!), begreift. In einem dritten Sinn ist uns etwas nah, nicht weil es ein nützliches Zeug ist, sondern – also nicht ontisch gesehen – weil es eine besondere Bedeutung für uns in einem existenzialen Sinn hat. Aber die letzten zwei Bedeutungen der Nähe entfernen sich wesentlich von dem Ansatzpunkt der Analyse, und damit bleibt das Verständnis des „Seins im Raume“ wesentlich problematisch. Das ist offensichtlich ein wichtiger Grund dafür, so wie es sich später zeigen wird, dass Heidegger den Leib des Daseins – der wesentlich mit dem Problem seiner Räumlichkeit zusammenhängt – nicht in Betracht gezogen hat.

Ein weiteres und noch schwierigeres Problem der Existenzialanalyse Heideggers im Hinblick auf die Räumlichkeit ist das Problem der Lokalisierung des Daseins. Das Problematische hier ist nicht die Antwort, die Heidegger gibt, sondern die Tatsache, dass im Rahmen seiner Analyse die Frage als solche nicht mehr gestellt werden kann. Denn indem er dem Dasein die Eröffnung des Raumes in der Art der ursprünglichen

²⁰ M. Heidegger, *a. a. O.*, S. 107.

Ent-fernung zuspricht, versucht er den Raum vom Dasein her zu begreifen. Der Raum wird demzufolge – in derselben Weise wie das Zuhandene und Vorhandene – nicht mehr in Unabhängigkeit vom Dasein gedacht, sondern von ihm „entdeckt“ und es ist somit „weltmäßig“ bestimmt:

Der so mit der Weltlichkeit der Welt erschlossene Raum hat noch nichts von der reinen Mannigfaltigkeit der drei Dimensionen. Der Raum bleibt bei dieser nächsten Erschlossenheit noch verborgen als das reine Worin einer metrischen Stellenordnung und Lagebestimmung. Woraufhin der Raum vorgängig im *Dasein* entdeckt ist, das haben wir schon mit dem Phänomen der Gegend angezeigt. Wir verstehen sie als das Wohin der möglichen Zugehörigkeit des zuhandenen Zeugzusammenhanges.²¹

Ent-fernend und ausgerichtet, entdeckt das Dasein immer den Raum, sodass es sich jedes Mal in dem Zentrum des Raumes befindet. Der Raum ist vom Dasein abhängig, d.i., er ist Daseinzentriert. Die Frage nach der Lokalisierung des Daseins kann deshalb nicht mehr gestellt sein.

Das Dasein hat aber nichtsdestoweniger die Möglichkeit sich in einem Raum zu verirren. Eine solche Erfahrung ist in der Lage die ganze Problematik in einem neuen Licht zu zeigen. Denn genauso wie es sich bei dem Zeug verhält – die sich in ihrem Sein erst dann zeigen, wenn sie nicht mehr zur Verfügung stehen, wenn sie nicht mehr funktionieren –, verhält es sich auch bei dem Raum. Wenn ich mich in einer Stadt verirre und nicht mehr weiß, wo ich bin, dann erfahre ich den Raum als etwas von mir Unabhängiges, mir Unverfügbares, und dann erfahre ich mich gleichzeitig als räumliches Sein, ein Sein, das aus der Räumlichkeit als solche nicht herauskommen kann. Ich verirre mich in einer Stadt, nicht weil ich die Gebäude in ihrer Bedeutsamkeit nicht mehr erkenne und trotz meiner orientierten Ent-fernung, weil der Raum an sich eigentlich nicht vom *Dasein* her gedacht werden kann, denn das *Dasein* selbst ist räumlich, i.e. leiblich. Das »Sein im Raume« kann nicht primär aus der Seinsart dieses Seienden (des Daseins) begriffen werden, sondern aus ihm selbst. Dass der Raum ursprünglicher als die Ent-fernung des Daseins ist und dass das Dasein sich immer schon in einer Eröffnung des Raumes befindet, die er zwar mitmacht, ohne aber sich ihrer zu bemächtigen, wird von Heidegger selbst in einer früher zitierten Schrift erklärt:

Demnach ist die Gegend selbst zumal die Weite und die Weile. Sie verweilt in die Weite des Beruhens. Sie weitet in die Weile des frei In-sich-gekehrten. Und wir können fortan im Hinblick auf den betonten Gebrauch dieses Wortes statt des geläufigen Namens, ‚Gegend‘ auch ‚Gegnet‘ sagen. [...]. Die Gegnet ist die verweilende Weite, die, alles versammelnd, sich öffnet, so dass in ihr das Offene gehalten und angehalten ist, Jegliches aufgehen zu lassen in seinem Beruhen²².

²¹ A. a. O., S. 110.

²² M. Heidegger, GA 77, S. 114.

Die Erfahrung des Sichverirrens, die auch mit der Begrifflichkeit der Existenzialanalyse verständlich gemacht werden kann, zeigt aber auch gerade die Dezentrierung des Daseins in Bezug auf die Räumlichkeit und, auf der anderen Seite, sein Verhaftetsein in dem Raum. Durch diese Erfahrung wird der Raum gerade in seiner beunruhigenden, beängstigenden Dimension „entdeckt“. Eine solche Erfahrung kann sehr gut den Anlass sein für die Grundbefindlichkeit der Angst. Diese Möglichkeit kann aber hier nicht weiter diskutiert werden, da sie den Rahmen dieser Untersuchung sprengt. Wenn ich endlich die Haltestelle, wo ich anfangs war, wiederfinde, ist es mir möglich, mich zu lokalisieren. Die Tatsache, dass ich mich über ein Ding lokalisieren kann, ist in diesem Zusammenhang bemerkenswert, denn so etwas ist nur möglich, wenn die Dinge nicht unmittelbar vom Dasein abhängig und daseinszentriert sind. In diesem Beispiel zeigen sich die Dinge nicht nur – und nicht primär – als Gebrauchsdinge, sondern, wie G. Figal in seiner Schrift *Gegenständlichkeit* betont hat, in ihrer *Äußerlichkeit*²³, als Gegenstände.

Früher habe ich einen Ausdruck Heideggers erwähnt, mit dem wir uns jetzt intensiver beschäftigen werden: „das Sein des Raumes“. Bevor ich mich der Untersuchung dieses Begriffes widme, sollte es am Rande bemerkt werden, dass im Gegensatz zur Analyse der Zeitlichkeit, die als die bahnbrechendste und umfangreichste Analyse der Schrift gesehen werden kann, die Analyse der Räumlichkeit im besten Falle nur sekundär ist. Das allein zeigt, dass für Heidegger – im Gegensatz zu Kant zum Beispiel – die Zeit und der Raum gar nicht gleichgesetzt werden können. Heidegger spricht sogar von einem Verfallen der Zeitlichkeit und einem Sichverlieren derselben „in das Gegenwärtige“, dessen Folge ist, dass sie „sich nicht nur umsichtig aus dem besorgten Zuhandenen versteht, sondern entnimmt dem, was das Gegenwärtige an ihm als anwesend ständig antrifft, der räumlichen Beziehung, die Leitfaden für die Artikulation des im Verstehen überhaupt Verstandenen und Auslegbaren“²⁴. Es scheint also, dass die Eigentlichkeit-Uneigentlichkeit-Polarität mit der Raum-Zeit-Polarität korrespondiert, eine Sache, deren Erörterung beiseitegestellt werden muss, denn sie würde uns bis zur Erörterung der christlichen – und besonders der Augustinischen – Quellen des Heideggerschen Denkens führen.

Nichtsdestoweniger spricht Heidegger über eine „Unabhängigkeit des Raumes von der Zeit“, die er in der „ekstatischen Zeitlichkeit der daseinsmäßigen Räumlichkeit“²⁵ begründet sieht. Es stellt sich jetzt die Frage, inwiefern Heidegger *de facto* fähig ist, eine von der Zeitlichkeit unabhängige Räumlichkeit zu denken. Obwohl Heidegger ausdrücklich eine solche Unabhängigkeit des Raumes behauptet hat, wird sich zeigen, dass die Art und Weise, wie er die Frage nach dem „reinen Raum“, nach dem „Raum an ihm selbst“²⁶ gestellt hat, die Antwort unwiderruflich bestimmt hat.

²³ Günter Figal, *Gegenständlichkeit*, Mohr Siebeck, 2005, S. 133 f.

²⁴ M. Heidegger, *a. a. O.*, S. 369.

²⁵ Ebd.

²⁶ *A. a. O.*, S. 211 f.

Im Paragraph 24 schreibt Heidegger: „Das Entscheidende für das Verständnis des ontologischen Raumproblems liegt darin, die *Frage nach dem Sein des Raumes* aus der Enge der zufällig verfügbaren [...] Seinsbegriffe zu befreien [...]“²⁷. Die Absicht Heideggers in Bezug auf die Art und Weise, wie die „*Frage nach dem Sein des Raumes*“ neu gestellt werden soll, weist auf eine Engführung von Raum und Sein hin:

Das Entscheidende für das Verständnis des ontologischen Raumproblems liegt darin, die Frage nach dem Sein des Raumes aus der Enge der zufällig verfügbaren und überdies meist rohen Seinsbegriffe zu befreien und die Problematik des Seins des Raumes im Hinblick auf das Phänomen selbst und die verschiedenen phänomenalen Räumlichkeiten in die Richtung der Aufklärung der Möglichkeiten von Sein überhaupt zu bringen.

Das Wichtigste ist, die Grundvoraussetzung dieser Frage zu verstehen, denn diese Frage ist schon die entschiedenste Antwort. Das Ziel von *Sein und Zeit* ist kein anderes, als die Zeit als Horizont des Seins zu erweisen, das Sein – und nicht nur das Sein des Daseins – von der Zeitlichkeit her zu denken, ein Versuch, der selbst am Ende des Buches in Frage gestellt wird. Aber wenn das Sein über die Zeitlichkeit verstanden wird, was heißt es dann, die Frage nach dem „Sein des Raumes“ zu stellen oder den Raum ontologisch zu bestimmen? Nichts anderes als den Raum an sich über Zeit zu erklären. Ob Heidegger selbst dieser Selbstwiderspruch bewusst war, ist keine einfache Frage. Es ist aber deutlich genug, dass er nicht fähig ist, einen von der Zeit unabhängigen Raum zu denken, solange er nach dem Sein des Raumes fragt, auch wenn er explizit behauptet, dass der Raum von der Zeit unabhängig sei. Die ganze Entwicklung der Analyse in *Sein und Zeit* führt in diese Richtung, sodass eine Aporie so gut wie unvermeidlich ist.

Der Raum, meint Heidegger, hat nicht „die Seinsart eines selbst räumlich Zuhandenen oder Vorhandenen. [...] Das Sein des Raumes hat auch nicht die Seinsart des Daseins“²⁸; aber ist es dann überhaupt möglich den Raum ontologisch zu bestimmen? Auch wenn der Raum, wie Heidegger betont, weder die Seinsart des Zuhandenen noch die des Daseins hat, kann er nicht anders verstanden werden, sofern das Sein von der Zeitlichkeit her bestimmt wird. Was bleibt von einem so verstandenen Raum übrig? Ist es möglich eine solche Frage zu stellen, oder ist die Frage an sich widersinnig? Ist die Frage nach dem Sein des Raumes nicht genau so widersinnig wie die Frage nach dem Sein der Zeit? Die spätere – und wiederholte – Selbstkritik Heideggers ist vielleicht die geeignetste Antwort auf diese Frage.

²⁷ A. a. O., S. 113.

²⁸ A. a. O., S. 112.

III. Die Leiblichkeit des Daseins

Haben die Aporien der Räumlichkeit, die Heidegger zu bekämpfen hatte, jedes Infragestellen der Leiblichkeit des Daseins fast unmöglich gemacht, oder ist es vielmehr andersherum? Ist es nicht der Fall, dass der Mangel jeder echten Problematisierung des Leibes eine Erörterung der Räumlichkeit (des Daseins) unmöglich macht? Die wenigen Okkasioneen, wenn Heidegger Elemente der Leiblichkeit erwähnt, sind keine Problematisierungen der Leiblichkeit, sondern dienen vielmehr einem besseren Verständnis der Seinsart des Zuhandenen. Demzufolge ist die Frage, die von Didier Frank gestellt wird, eine mehr als berechtigte Frage: „Si la relation ontologique entre le Dasein et l'étant autre se dit par la main, l'incarnation ne doit-elle pas être une structure du Dasein, un existential et finalement un mode de la temporalisation?“²⁹ Diese Frage ist aber zu umfangreich, um in dieser Arbeit beantwortet zu werden. Es gilt jetzt eine viel spezifischere Frage zu erläutern, nämlich den Bezug des Leibes zum Zeug und die Relevanz der Leiblichkeit für die Bedeutsamkeit. Die Dinge, die nicht die Seinsart des Daseins haben, werden von Heidegger hauptsächlich in zwei große Kategorien geteilt: Zuhandenheit und Vorhandenheit. Der Bezug zu der Hand ist in beiden Fällen wesentlich, die Leiblichkeit aber kommt nie ins Spiel, wenn es um die Erörterung der Bedeutsamkeit, der Bewandnis oder der Zusammenhänge einer Zeugganzheit geht. Die Erwähnung der Verweisung eines Schuhs „auf mögliche Träger, denen er auf den »Leib zugeschnitten«“³⁰ sein soll, oder das Beispiel des Handschuhs, der „die Bewegungen der Hände mitmachen soll“³¹, bringen die Verbindung zwischen Leib und Zeug nur flüchtig ans Licht, ohne sie aber wesentlich zu erörtern.

Dieser Sachverhalt, der im Laufe dieser Untersuchung zutage gefördert worden ist, ist sogar merkwürdig, wenn man bedenkt, dass die Heideggersche Analyse der Räumlichkeit, die hier diskutiert wird, sich – wenigstens zum Teil – der Analyse der Dingkonstitution, Dingwahrnehmung und Leiblichkeit verdankt, die Husserl besonders in *Ideen II*³² geleistet hat. Jedes Ich ist auch für Husserl ein absolutes, zentrales Hier, aber es ist so eben nur, weil „der Leib für sein Ich die einzigartige Auszeichnung [hat], dass er den Nullpunkt [der] Orientierungen in sich trägt“³³. Die Räumlichkeit der Dinge ist demzufolge nur vom Leib her verständlich³⁴, als etwas, das zu einer „Umgebung“ gehört³⁵, zu einem „Dort“, das nur im Verhältnis zum Leib, „der immer ‚hier‘ ist“³⁶, zu

²⁹ Didier Franck, Heidegger et le problème de l'espace, Minuit, 1986, S. 30.

³⁰ M. Heidegger, *a. a. O.*, S. 117.

³¹ *A. a. O.*, S. 108.

³² Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Zweites Buch, (Hua IV), Martinus Nijhoff, 1952.

³³ *A. a. O.*, S. 158.

³⁴ Ebd.

³⁵ *A. a. O.*, S. 81: „Jedes Ding meiner Erfahrung gehört zu meiner „Umgebung“, und das sagt zunächst, mein Leib ist auch dabei und als Leib“.

³⁶ *A. a. O.*, S. 159.

verstehen ist. Es sollte am Rande bemerkt werden, dass diese *Umgebung*, die Husserl mehrmals erörtert, der heideggerschen *Gegend* – wo alle Dinge ihren Platz haben und wohin sie gehören – gar nicht unähnlich ist³⁷. Die husserlsche Analyse der Leiblichkeit und Dingkonstitution hier weiter zu diskutieren ist nicht das Ziel dieser Arbeit. Was diese kurze Abschweifung zeigen sollte, ist das Heidegger entscheidende Elemente und Begriffe der husserlschen Überlegungen zur Räumlichkeit und Konstitution der Dinge – die nur im Ausgang von einem leiblichen Wesen, von einem leiblichen Ich zu verstehen sind – übernommen, die Leiblichkeit des Daseins aber außer Acht gelassen hat. Es ist demnach keine Überraschung, dass dieser Umstand zu zahlreichen Schwierigkeiten und Unstimmigkeiten geführt hat.

Die Tatsache, dass Heidegger die Frage nach der Leiblichkeit des Daseins und ihre Bedeutung für das Verständnis der Vor- und Zuhandenheit nie erörtert hat, ist noch merkwürdiger, wenn wir daran denken, dass die entscheidende Differenz zwischen der heideggerschen und der aristotelischen Perspektive – die als Ausgangspunkt für das heideggersche Verständnis des Zeuges gesehen werden kann – ist, dass „die Aristotelischen Beschreibungen nicht am Gebrauchswissen, sondern am Herstellungswissen orientiert [sind]“³⁸. Die Verschiebung der Betrachtung von der Herstellung zum Gebrauch von etwas – die offensichtlich „der Sache angemessen ist“³⁹ – sollte aber einen neuen Weg für das Verständnis der Leib-Zeug-Beziehung öffnen, denn während für die Herstellung von etwas das „Herstellungswissen“ und die „theoretische“ Dimension das Wichtigste sind, ist für den Gebrauch eines Dinges die Art und Weise, wie sich unsere Leiblichkeit zum Ding verhält, das Entscheidendste.

Etwas ist mir zuhänden heißt, dass etwas mir nahe ist, dass ich es in einen Zeugzusammenhang einordnen kann, dass ich ein Verständnis davon habe, wie ich damit umgehen kann. Dieses Verständnis ist aber – wie Heidegger mehrmals betont hat – kein theoretisches Verständnis, sondern es ist mir über das Leib vermittelt.

Es scheint also auf einer Seite, dass die leiblichen Bestimmungen konstitutiv für die Sphäre der Bedeutsamkeit sind; auf der anderen Seite aber löst sich die Nähe nicht in Bedeutsamkeit auf, sondern ist durch die Leiblichkeit selbst ermittelt. Denn wenn jemand nach einem Unfall seine Hände nicht mehr bewegen kann, verhält er oder sie sich zu den Zeugganzheiten radikal anders, obwohl die Sphäre der Bedeutsamkeit keine Erschütterung erfährt. Das Glas – wenn wir bei demselben Beispiel bleiben wollen – ist dieser Person nicht mehr nahe, auch wenn sie ein Verständnis – und zwar dasselbe wie früher – davon hat, wie man ein Glas benutzen kann, auch wenn sie dieses Zeug in seiner Bedeutsamkeit versteht. Ihr dient das Glas nicht mehr zum Trinken, das Glas ist ihm nicht mehr zuhänden – aber auch nicht rein vorhanden, denn es ist nicht, als ob es ein zerbrochenes Glas wäre. (Es zeigt sich hier einmal mehr, dass

³⁷ Cf. zum Beispiel, Hua IV, S. 305.

³⁸ Günter Figal, Martin Heidegger, Junius, 2007, S. 63.

³⁹ A. a. O., S. 64.

der Versuch, die Räumlichkeit über Bedeutsamkeit zu verstehen, nicht angemessen ist, denn die Nähe löst sich nicht in Bedeutsamkeit auf, wie am früheren Beispiel gezeigt wurde).

Wenn erst die defizienten Modi des Zeuges das Sein desselben – die Dienlichkeit – ans Licht bringen, verhält es sich genauso, auch wenn es um die Leiblichkeit geht. Erst die Dysfunktionen der Leiblichkeit zeigen die wahrhafte Bedeutung des Leibes für das Verständnis des Zeuges. Wenn ich meine Hände nicht mehr bewegen kann, erfährt die ganze Sphäre der Zuhandenheit eine entscheidende Verwandlung. Das Zeug ist *de facto* nicht mehr zuhänden, und entweder müssen andere Teile meines Körpers die Rolle der Hand so weit wie möglich erfüllen, oder ein anderes Zeug muss den Platz der letzteren einnehmen.

Die besondere Wichtigkeit der Hand für das Verhältnis mit dem innerweltlichen Seienden wird von D. Franck mehrmals betont. Frank versucht die Hand als „un ustensile d’ustensiles“ zu denken. Es scheint also, dass Heidegger keine angemessenen Kategorien hat, um die Hand als solche zu begreifen. Es ist deutlich genug, dass die Hand weder zuhänden noch vorhanden sein kann, sondern als Bedingung der Möglichkeit derselben gedacht werden muss⁴⁰. Sagen wir, dass die Hand ein „Zeug der Zeuge“ sei, ein Zeug zweiten Grades, dann haben wir nicht sehr viel gewonnen, denn das, was ein Zeug ist, ist erst im Verhältnis zu der Hand zu verstehen. Die Behauptung, dass die Hand ein Zeug zweiten Grades wäre, heißt nur, die Hand von dem Zeug her zu verstehen, und das ist nicht nur der Sache selbst nicht angemessen, sondern sogar widersinnig, denn es setzt ein *circulus vitiosus* voraus. Dieselbe Behauptung zeigt aber in aller Deutlichkeit, dass mit der heideggerschen Begrifflichkeit die Hand (und damit die Leiblichkeit als solche, wie es noch zu zeigen ist) nicht zu begreifen ist⁴¹.

⁴⁰ Husserls Überlegungen zur Leiblichkeit des Ich könnten uns hier ein Stück weiterbringen oder wenigstens der Ausgangspunkt einer sinnvolleren Diskussion der Leiblichkeit sein: „Während ich allen anderen Dingen gegenüber die Freiheit habe, meine Stellung zu ihnen beliebig zu wechseln [...] habe ich nicht die Möglichkeit, mich von meinem Leibe oder ihn von mir zu entfernen“. Der Leib muss demzufolge als konstitutive Dimension der Erschlossenheit gedacht werden.

⁴¹ Wenn aber die Hand über die obengenannten heideggerschen Kategorien nicht zu verstehen ist, stellt sich nun die Frage, ob so etwas wie eine Prothese mit Recht zuhänden oder vorhanden genannt werden kann. Wenn ich statt meines Armes eine Armprothese habe, dient mir diese Prothese in derselben Weise wie ein Zeug? Oder nimmt sie vielmehr die Rolle der Hand ein und ermöglicht mir den Zugang zu den Zeugen überhaupt? Die Antwort scheint hier ziemlich einfach, denn man würde leicht zugeben, dass die Armprothese Teil meines Körpers geworden ist. Meine „neue“ Hand ist weder zuhänden noch vorhanden. Aber wenn es sich tatsächlich so verhält, dann kann die Brille, die „auf meiner Nase sitzt“, nicht mehr so einfach als etwas Zuhändenes verstanden werden. Denn sie ist, genau wie die Armprothese, Teil meines Leibes geworden. Diese Überlegung kann auch ein neues Licht auf das bekannte Beispiel Heideggers werfen, der die Brille ohne weiteres als etwas Zuhändenes versteht. Diese Frage kann aber hier nicht weiter analysiert werden.

Ich bin jetzt zu einer der Hauptfragen meiner Untersuchung der Leiblichkeitsproblematik gekommen, nämlich der Frage nach der Seinsart des toten Körpers. Diese ist keine beliebige Frage, denn die Leiche ist gerade der Paroxysmus des Leibes, die pure, unhintergehbare Leiblichkeit. In dem 47. Paragraphen, wo Heidegger das Problem des Gestorbenen aufnimmt, scheint er die Antwort leicht zu geben. Das Sterben, mein Heidegger, „besagt [...] aus-der-Welt-gehen, das In-der-Welt-sein verlieren“, wobei „das Nicht-mehr-in-der-Welt-sein des Gestorbenen [...] gleichwohl noch – extrem verstanden – ein Sein im Sinne des Nur-noch-vorhandenseins eines begegnenden Körperdinges [ist]“⁴².

Die Antwort Heideggers auf die Frage nach der Leiche scheint einleuchtend. Durch das Sterben verliert das Dasein sein In-der-Welt-sein und hört auf Dasein zu sein. Die Ausdrücke Heideggers sind aber doch problematisch, denn sie scheinen so etwas wie ein Ich vorauszusetzen, ein Ich, das „aus der Welt geht“ und seinen Leib, der immer noch Teil der Welt bleiben wird, preisgibt⁴³. Anders gesagt, erst in diesem Punkt setzt sich Heidegger mit der stärksten Form der Cartesianismus auseinander, ohne eine radikal andere Perspektive eröffnen zu können. Es ist hier aber die Vorsicht und die Nuancierung Heideggers zu bemerken, wenn er das Sein des Gestorbenen erläutert: Er spricht nicht über ein Vorhandenes, sondern über ein „Nur-noch-Vorhandensein“, wobei das Entscheidendste hier die Präzisierung „extrem verstanden“ ist.

Diese Details zeigen deutlich genug, dass es selbst für Heidegger problematisch ist, die Leiche als vorhanden zu denken. Einige Zeilen weiter tritt die Fragwürdigkeit des heideggerschen Standpunktes deutlicher hervor, wenn er sagt, dass „das noch verbleibende Seiende kein pures Körperding [darstelle]“⁴⁴. Eine andere wichtige Tatsache ist, dass alle Ausdrücke Heideggers, die das Sein des Gestorbenen erläutern, einen Verlust zum Ausdruck bringen oder Ausdruck eines Mangels sind. Er spricht über „Nicht-mehr-in-der-Welt-sein“, über das „Nur-noch-Vorhandene“, als ob der Leib des Gestorbenen nur über das, was ihn lebendig gemacht hat, gedacht werden kann. Aber welcher ist der Sinn dieses Verlustes? Was geht eigentlich verloren? Die Antwort wird von Heidegger selbst gegeben, und sie ist entscheidend, um den aporetischen Charakter der Analyse der Leiche zu verdeutlichen. „Das Nur-noch-Vorhandene“ – so Heidegger – „ist »mehr« als ein *lebloses* materielles Ding. Mit ihm begegnet ein des Lebens verlustig gegangenes *Unlebendiges*“⁴⁵.

⁴² M Heidegger, *a. a. O.*, S. 238.

⁴³ Vgl. C. Ciocan, „The Question of the Living Body in Heidegger’s Analytic of Dasein“, in: *Research in Phenomenology* 38/2008, S. 86: „we notice the same ambiguity here, yet again: the body of the deceased, the cadaver, “remains” in the world, while the *Dasein* itself (that is, in traditional logic, the “soul”) is no longer in the world“.

⁴⁴ M. Heidegger, *ebd.*

⁴⁵ *Ebd.*

Die Dinge werden im Laufe der Analyse in *Sein und Zeit* nie unter dem Aspekt der Lebendigkeit oder gar der Materialität betrachtet. Die Analyse in *Sein und Zeit* ist aus einer rein ontologischen Perspektive entwickelt – im Gegensatz zu seinen Überlegungen in den früheren Freiburger Vorlesungen –, die keine solche Begrifflichkeit erlaubt. Nirgendwo macht Heidegger eine Unterscheidung zwischen den lebendigen und den schlicht materiellen „toten“ Dingen, und diese Unterscheidung deckt sich gar nicht mit der Unterscheidung zwischen Vorhandenem und Zuhandenem. Die Grenzen dieser Unterscheidung, die keinen Platz z. B. für die Naturdinge hat, kommen jetzt noch deutlicher zum Vorschein, denn der oben zitierte Satz ist imstande die bekannte Unterscheidung Heideggers in Frage zu stellen.

Es zeigt sich gleichzeitig, dass, um das Wesen des Verlustes, worum es sich im Falle der Leiche handelt, klären zu können, die ganze Begrifflichkeit beiseitegelassen werden muss. Es wird nicht mehr über das Sein (oder nicht-Sein) der Leiche geredet, sondern über ihre Unlebendigkeit. Der Leiche kann weder die Seinsweise der Zuhandenheit noch die der Vorhandenheit mit Recht zugeschrieben werden. Man gewinnt kein Verständnis für die Leiche, wenn man ihr diese oder jene *Seinsweise* zuschreibt, wenn man sie Vorhandenes nennt. Das mag eine angemessene, aber gleichwohl eine nichtssagende (weil viel zu generelle) Erklärung sein. Die Leiche darf nicht unter dem Gesichtspunkt des Seins, sondern unter dem des Lebens verstanden werden. Diese Verschiebung des Standpunktes der Betrachtung zeigt deutlich genug, dass die Begrifflichkeit Heideggers ungenügend ist, um die Leib- und Leichenproblematik zu diskutieren, und dass er – schließlich und endlich – keine radikale Alternative zu dem cartesianischen Problem der Trennung von Leib und Seele geben kann. Das, was nach dem Sterben des Daseins übrigbleibt, ist, aus der ontologischen Perspektive Heideggers, einfach unbegreiflich. Die phänomenologische Analyse Heideggers bricht vor diesem elementarsten und einfachsten Phänomen zusammen.

Die hiesige Untersuchung hat es in aller Deutlichkeit gezeigt, dass aus der ontologischen Perspektive der heideggerschen Analyse keine Aussage über das Problem der Leiblichkeit möglich ist. Es stellt sich nun die Frage, ob die „Kategorie“ des Lebens überhaupt zu der des Seins zurückzuführen ist oder ob wir nicht in diesem Fall vielmehr mit gleichgeordneten Dimensionen zu tun haben? Es wäre vielleicht nicht ganz falsch zu behaupten, dass die Entwicklung des heideggerschen Denkens von den früheren Freiburger Vorlesungen bis zu *Sein und Zeit* als die Entwicklung und schließlich Verwandlung des Begriffes des „Lebens“ in den des „Daseins“ gesehen werden kann. Was ist aber auf dem Weg der Ontologisierung der Lebensphilosophie verlorengegangen?

IV. Abschließende Bemerkungen

In einer späteren Vorlesung⁴⁶ Heideggers identifiziert D. Franck eine Stellungnahme desselben über die Abwesenheit der Leiblichkeitsproblematik in *Sein und Zeit*. Die Rede über die „Neutralität“ des Daseins, die das Ziel habe, „le Dasein au domaine anthropologique“⁴⁷ zu subtrahieren, kann als ein Versuch Heideggers, den Mangel in *Sein und Zeit* zu legitimieren, gesehen werden. Aber die Tatsache, dass Heidegger selbst darüber nachgedacht hat, zeigt, dass auch ihm die Abwesenheit einer genuinen Auseinandersetzung mit dem Leib nicht problemlos erschienen ist. Das Ziel dieser Arbeit war es, gerade die Schwierigkeiten und den aporetischen Charakter der Analyse der Räumlichkeit und Zeitlichkeit ans Licht zu bringen. Es ist gezeigt worden, dass der Raum nicht ohne weiteres vom Dasein her gedacht werden kann, dass die Räumlichkeit nicht über Bedeutsamkeit zu klären ist und dass es sich um eine gewisse Unabhängigkeit und „Äußerlichkeit“ der Dinge – dank derer das Dasein sich lokalisieren kann – handelt, worüber Heidegger mittels seiner Unterscheidung zwischen Zu- und Vorhandensein nicht Rechenschaft geben kann. In einem zweiten Schritt wird auch gezeigt, dass die Frage nach dem „Sein des Raumes“ zu stellen, nichts anderes heißt, als den Raum über die Zeit zu verstehen, gerade das, was Heidegger in seiner Analyse zu vermeiden versuchte.

In dem zweiten Teil dieses Aufsatzes habe ich die Leiblichkeit in Betracht gezogen und die Bedeutung derselben für das Verständnis des Seins des innerweltlichen Seienden. Im Rahmen dieser Analyse ist deutlich geworden, dass das Sein des Zeugens von der Leiblichkeit des Daseins her gedacht werden muss und dass die Nähe zu den Dingen unbedingt über die Leiblichkeit vermittelt wird und sich nicht mit der Bedeutsamkeit deckt. Die Schwierigkeiten, zu einem angemessenen Verständnis des „Wesens“ der Hand zu gelangen, wurden in Anschluss an die Analyse Francks skizzenhaft erörtert, kraft derer sich eine neue Perspektive auf den Gegensatz zwischen Vor- und Zu-handenem eröffnet hat.

Am Ende ist die Frage nach der Leiche gestellt worden, anhand deren der aporetische Charakter der heideggerschen Analyse gezeigt wurde. Es ist deutlich geworden, dass Heidegger über eine zu enge Begrifflichkeit verfügt, um die Frage nach der Leiche angemessen stellen zu können, und dass die Auseinandersetzung Heideggers mit diesem Thema eigentlich eine Auseinandersetzung mit Descartes ist und mit der Leib-Seele-Unterscheidung, die Heidegger zwar widerlegt, aber ohne fähig zu sein, einen neuen Weg zu eröffnen. Die Frage nach der Leiche, so wie sie von Heidegger gestellt wurde, hat vor allem gezeigt, dass der Versuch Heideggers, „to »purify« the ontological investigation of any vital and bodily traces, in his attempt to eliminate the living body

⁴⁶ M. Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Vittorio Klostermann, 1978.

⁴⁷ D. Franck, *a. a. O.*, S. 32.

from the list of fundamental phenomena of the entity that we ourselves are"⁴⁸ nicht gelingen kann und dass das Sein des Daseins nicht ohne die Leiblichkeit desselben zu denken ist. Die Leiblichkeit des *Daseins* ist vielmehr als etwas für seine Faktizität Konstitutives zu denken. Wenn man mit v. Herrmann⁴⁹ über eine selbsthaft-ekstatische und eine horizontale Erschlossenheit sprechen kann, wäre es vielleicht der Sache nicht unangemessen, über eine leibhafte Erschlossenheit zu sprechen. Wie im Falle des Zuhandenen, dessen Seinsstruktur erst anhand der privativen Ausdrücke wie Unauffälligkeit, Unaufdringlichkeit oder Unaufsässigkeit zum Vorschein kommt, könnte die leibhafte Erschlossenheit des Daseins vielleicht am besten erst in seiner privativen Form deutlich werden. Eine weitere Analyse der Leiblichkeitsproblematik, die leider im Rahmen dieser Untersuchung nicht mehr verfolgt werden kann, muss den komplexen Zusammenhang zwischen den obengenannten Ebenen der Erschlossenheit untersuchen.

⁴⁸ C. Ciocan, *a. a. O.*, S. 89.

⁴⁹ F.-W. von Herrmann, *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins*, Bd. III, Vittorio Klostermann, S. 43 ff.

LA VACCINATION OBLIGATOIRE EST-ELLE ÉTHIQUE?

ANDREEA-IULIA SOMEȘAN¹

ABSTRACT. *Is Compulsory Vaccination Ethical?* By observing the success of prophylaxis through vaccination, many countries have decided for compulsion to providing the immunization coverage. Following several deficiencies, some states have adopted a policy based on mere recommendation. However, although it doesn't transgress the rights of individuals, there are a few other dissatisfactory factors. And the politics were changed again, but this fact had brought up many pressures from population because this affected some fundamentals rights how that will be exposed in this article.

Key words: compulsory vaccination, risks, fundamental rights

Introduction

Questions « qui sont aussi anciennes que les vaccinations »²elles-mêmes apparaissent quand on débat sur ce sujet. L'une en est la suivante: « La rendre obligatoire est-elle, dans chaque cas, la meilleure manière d'obtenir un taux de couverture satisfaisant? »³ Celle-ci suscite de réponses si différents tant en Europe que dans le monde « et qui sont constamment renouvelées »⁴. Ainsi, pendant son histoire, l'utilisation des vaccins dans la prophylaxie a eu part de plusieurs controverses. Même si l'on pensait que l'amélioration des conditions de leur production donnerait la possibilité de diminuer les disputes, cette chose-là n'a pas été accomplie. Par contre, les rumeurs sur les risques de la vaccination ont été plus augmentées par les nouvelles méthodes de la production des vaccins qui utilisent d'adjuvantes et autres substances pour l'atténuation ou pour le renforcement des propriétés thérapeutiques.

¹ Université Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca et Université Paris-Est Créteil Val de Marne,
somesan.andreea.iulia@yahoo.com

² Dider Truchet, *L'avenir de l'obligation vaccinale: aspects juridiques*, Bull. Acad. Natle. Med., 2010.
194, n^{os} 4 et 5, 733-740, séance du 11 mai 2010, p. 734

³ *Ibid*, pp. 733-734

⁴ *Ibid*, p. 734

Dans un article intitulé *Les Médecins sont obligés illégalement de se faire vacciner*⁵, édité en 2010 sous les auspices de l'Autorité de Santé Publique de l'Arrondissement Cluj⁶ il est précisé, dans l'adresse du Ministère de la Santé pour les directions de santé publique de chaque arrondissement, signée par monsieur Adrian Streinu Cercel, que les professionnels de ce domaine qui refusent la vaccination contre la grippe pandémique reçoivent l'interdiction d'exercer les activités professionnelles présupposant l'interaction avec les patients. Par contre, le président du Collège de Médecins de Cluj, monsieur Mircea Bârsan, a considéré comme un entérinement illégal l'acte du CNAS (la Maison Nationale d'Assurance) puisqu'il transgresse les droits de l'homme et les fondements de la démocratie. Dans un tel contexte, ceux qui professent dans le domaine médical n'ont plus la possibilité de prendre librement certaines décisions concernant leur propre personne et leur état de santé.

Mais les discussions sur le meilleur type de politique vaccinale n'ont pas suscité seulement l'intérêt de professionnels et du public roumains ; on les trouve aussi même dans la presse internationale de spécialité. L'approche de ce problème suit, généralement, deux axes. D'un part, il se fait la présentation de l'évolution de l'obligation vaccinale vers et à la recommandation, en parlant dans certains cas particuliers de la suspension ou de l'introduction de l'obligation vaccinale, en rappelant les changements produits par cette démarche qui met en évidence les effets sur le pourcentage de la réalisation de la couverture vaccinale. D'autre part, il y a également des publications qui parlent des motifs d'opposition (qui sont, peut-être, tellement différents) à la vaccination ou celles, plus théorétiques, penchées sur certains concepts reliés à chaque type de politique vaccinale.

Ainsi, le premier axe, l'évolution du concept de la vaccination, ait été l'un des enjeux débattus pendant le colloque « consacré au bienfondé de la pratique vaccinale »⁷ le 5 avril 2002 au Parlement européen grâce à l'exposition du maître Ph. Autrive: *La situation juridique vaccinale à travers l'Europe*. Il a été présenté la législation de quelques états européens, également que son évolution à travers le temps. Ainsi en France, par exemple, on trouve trois types d'implémentation de l'obligation vaccinale: « La vaccination obligatoire de manière générale et permanente »⁸,

⁵ Andreea Vlad, *Medicii obligați ilegal să se vaccineze*, Monitorul cj.ro, 2065-6408. Anul XIII, nr. 10(3231) (15-16 ian. 2010), p. 3

⁶ Autoritatea de Sănătate Publică a Județului Cluj

⁷ Ph. Autrive, G. Buchwald, J. Clements, B. Dunbar, K. Gaublomme, M. Georget, L. Hessel, K. Hoppenbrouwers, P. Lannoye, D. Miedico, P. Shattock, *Les vaccinations en question*, Frison-Roche, Collection La preuve écologique, Paris-France, 2003, préambule

⁸ Maître Ph. Autrive, *La situation juridique vaccinale à travers l'Europe*, (en *Les vaccinations en question*, Frison-Roche, Collection La preuve écologique, Paris-France, 2003, pp. 27-34), p. 30

« La vaccination obligatoire pour certaines personnes »⁹, « La vaccination obligatoire de manière temporaire et dans un cadre géographique donné »¹⁰. Toutefois, nous sommes obligés de faire la constatation que les vaccins n'ont pas le même régime dans différents pays européens: par exemple, le vaccin contre la tuberculose, le BCG, n'est pas obligatoire en Espagne, mais il est ainsi en France. Après la présentation de la situation juridique en Europe, l'article rappelé prend en vue quelques questions visant les droits des malades concernant la disposition de leurs propres corps et l'accès à l'information. Ces deux droits, dont on parlera davantage dans les prochaines pages, sont évidemment touchés par le type de politique vaccinale choisi.

Mais le colloque dont nous avons parlé antérieurement n'a pas été le seul en France qui a pris en vue la polémique visant la vaccination. Cette polémique a été également abordée dans la séance du 11 mai 2010 nommée « Séance dédiée à la vaccination et société » à qui le Bulletin de l'Académie Nationale de la Médecine (de la France) alloue plusieurs pages dans l'édition 2010, 194, n^{os} 4 et 5 de la revue. À cette occasion-là, monsieur Hervé Bazin s'est intéressé au « L'histoire des refus vaccinaux »¹¹ en parlant de l'apparition des oppositions à la vaccination et des raisons qui ont conduit à une telle attitude; mais il avait pris également en compte, dans sa présentation, les attitudes qui la maintient la vaccination. Ainsi, certains de ces attitudes d'opposition sont fondés sur les échecs de quelques campagnes vaccinales, mais la plus part d'opposants font appelle seulement à la liberté individuelle et à celle de la conscience en face de la divinité. On y ajoute les opinions, considérées les plus discutables, qui diminuent l'importance de la vaccination dans la disparition de certains maladies infectieuses. Tandis que qu'Hervé Bazin avait parlé sur les aspects historiques de l'opposition à la vaccination, la deuxième communication de la même séance était axée sur les efforts de trouver certains solutions afin d'améliorer la couverture vaccinale, si touchée par ces visions. Pierre Bégué¹² mettait ainsi en discussions la nécessité de parachever la formation de médecins praticiens en vaccinologie et en infectiologie. Un autre point toujours important est l'information du public en présentant clairement le rapport risques/bénéfices, sans oublier le remboursement des vaccins. La troisième communication de cette séance: « L'avenir de l'obligation vaccinale: aspects juridiques », réalisée par

⁹ *Ibid.*, p. 30

¹⁰ *Ibid.*, p. 30

¹¹ Hervé Bazin, *Histoire des refus vaccinaux*, Bull. Acad. Natle. Med., 2010. 194, n^{os} 4 et 5, 705-718, séance du 11 mai 2010

¹² Pierre Bégué, *Consequences des oppositions vaccinales en France et en Europe. Comment maintenir une couverture vaccinale efficace en 2010?*, Bull. Acad. Natle. Med., 2010. 194, n^{os} 4 et 5, 719-732, séance du 11 mai 2010

Dider Truchet¹³, présentait les enjeux juridiques déficitaires susceptibles d'apparaître dans le contexte du changement de la politique vaccinale de l'obligation vers une simple recommandation. Même si ce changement est encore imposé par la situation actuelle, il ne peut pas se réaliser sans rencontrer quelques difficultés concernant l'indemnisation dans des cas d'échec de la vaccination et visant les mesures de punition demandées par les conséquences très graves dues au rejet de la vaccination.

Pourtant, un autre moyen de mettre en discussion le problème de la politique préférable à choisir est l'analyse des cas concrets de l'adoption d'une certaine manière de gestion de la pratique vaccinale. Un tel article est l'étude d'Ilana Löwy: « Les politiques de vaccination au Brésil: entre science, santé publique et contrôle social »¹⁴ où il est présenté, pas à pas, l'introduction de la vaccination obligatoire contre la variole, la peste et la fièvre jaune. L'utilisation d'une telle politique dans la prévention de maladies infectieuses nommées a rencontré, dans la première phase, plusieurs oppositions. Par exemple, la vaccination contre la variole a été rendue obligatoire¹⁵ par la loi promulguée en 1832, mais « Elle a suscité une forte résistance à la « terreur sanitaire » imposée par Cruz et elle a culminé avec la « rébellion contre le vaccin » en novembre 1904 et l'opposition organisée contre la loi imposant la vaccination obligatoire contre la variole. »¹⁶ En plus, l'église positiviste brésilienne¹⁷ a été également fortement impliquée dans la lutte contre la vaccination. Ses contestations visant la vaccination ont été basées sur le fait qu'elle est un moyen violent et antinaturel par lequel les individus sont empêchés, à cause de la contrainte, de prendre leurs propres décisions. Plusieurs protestes ont été montés contre l'ingérence de pouvoirs publics dans la vie privée concernant l'état de santé et du bien-être on disant que seulement les efforts à long terme pour mener une vie appropriée peuvent rendre la vraie santé:

Ils affirment que la vaccination propose une solution simpliste à des problèmes complexes, laissant croire qu'une simple injection peut suffire à la santé. « L'illusion du vaccin » véhicule, selon eux, une foi excessive dans des remèdes spécifiques qui ne peuvent apporter un véritable bien-être physique et spirituel [...]»¹⁸.

¹³ Dider Truchet, *Op. cit.*

¹⁴ Ilana Löwy, *Les politiques de vaccination au Brésil: entre science, santé publique et contrôle social*, *Sciences Sociales et Santé*, vol. 27, n° 3, septembre 2009, doi: 10.1684/sss.2009.0305, pp. 105-133

¹⁵ Ilana Löwy, *Op. cit.*, p. 106

¹⁶ *Ibid.*, p. 107

¹⁷ *Ibid.*, p. 108

¹⁸ *Ibid.*, p. 108

Néanmoins, après la présentation de ces arguments, la population brésilienne n'a pas renoncé à son combat qui a continué afin que les autres méthodes menées pour étudier et éradiquer les maladies infectieuses transmissibles soient traitées avec la même réticence:

La viscérectomie, considérée comme une profanation de cadavre, est une activité particulièrement contestée et plusieurs employés du service sont tués dans des combats avec les familles des défunts. Dans certains endroits, la collecte de sang est considérée comme « l'œuvre du diable » et de nombreuses personnes s'opposent à la visite des spécialistes de la fondation Rockefeller et à l'ingérence dans leur vie privée.¹⁹

Dans un contexte tellement complexe créé par les fortes oppositions de la population, la pédagogie faite autour de la vaccination, en présentant l'importance des mesures préventives qui incluent également l'hygiène, a eu une réelle portée²⁰ de telle manière que, à côté de l'amélioration de produits vaccinaux, elle a contribué beaucoup à l'amélioration de l'acceptabilité²¹. Pendant ces campagnes, le point d'intérêt n'a plus été la communauté dans son ensemble, mais l'individu et sa sécurité. À partir de ce moment, les révoltes contre certaines campagnes d'immunisation n'ont plus projeté la même image: elles apparaissaient comme d'essais de certains groupes de maintenir l'ordre sociale existante – les protestes étant plutôt dirigés contre le mélange de l'Etat dans les affaires de la vie privée de l'individu²².

Nous avons vu antérieurement la manière dont les organismes brésiliens ont agi pour résoudre la situation créée, mais la littérature de spécialité met en lumière d'autres cas de changement de la politique vaccinale employée. Un tel cas est le changement du plan national de la vaccination de l'Italie²³ où le débat s'est concentré surtout sur la suspension des pénalités prévues pour le refus de la vaccination. L'imposé par la loi apporte sûrement une meilleure réalisation de la couverture vaccinale²⁴, mais il nous reste également d'observer les enjeux éthiques mis en controverse dans ce contexte – comme le concept de *la meilleure pense* qui est pris en relation avec l'exercice de l'autorité parentale²⁵. Ainsi, il faut répondre à deux questions: les parents agissent-ils vraiment dans le meilleur intérêt de leur

¹⁹ *Ibid.*, p. 118

²⁰ *Ibid.*, p. 119

²¹ *Ibid.*, p. 125

²² Ilana Löwy, *Op. cit.*, p. 125

²³ N. E. Moran, S. Gianotti et C. Perini, *From compulsory to voluntary immunisation: Italy's National Vaccination Plan (2005-7) and the ethical and organisational challenges facing public health policy-makers across Europe*, *J Med Ethics*, 34:669-674. doi:10.1136/jme.22007.02222343

²⁴ *Ibid.*, p. 672

²⁵ *Ibid.*, pp. 669-670

enfant? Et la deuxième question se pose sur le meilleur intérêt de l'enfant car la perception des parents pourrait être parfois en désaccord avec toutes les évidences médicales. Par contre, on trouve également de situations quand même l'immunisation n'est pas dans le meilleur intérêt de l'enfant à cause de certaines circonstances particulières. Et sur ces points, l'article cité donne quelques arguments visant le choix d'une politique coercitive ou plus légère. Dans le débat sur la coercition, il se fait une distinction entre celle qui attire la punition par la loi (par l'emprisonnement) ou, par exemple, seulement l'impossibilité de s'enrôler dans l'école. De la première catégorie font parti des pays comme la Belgique, la Pologne – et, dans le dernier temps, même l'Italie. Mais, jusqu'au 1999, la coercition en Italie a été indirecte parce qu'elle attirait seulement l'impossibilité d'accéder à certains droits reliées à la vaccination, comme il est encore le cas en Grèce et en Espagne. Un autre moyen d'essayer obtenir une couverture suffisante est celui adopté par l'Autriche: l'offert d'un aide financier pour les motiver – une solution qui reste néanmoins controversée.²⁶

Si l'on parle de l'Italie, la politique vaccinale utilisée a été fondamentalement changée par la nouvelle législation introduite. Ainsi, certains vaccins, antérieurement obligatoires (comme la coqueluche, la rougeole, les oreillons, la rubéole et l'influenza de type B, ont passée à simple recommandation après l'introduction du plan national de la vaccination (2005-7). De plus, chaque région de ce pays a l'autonomie de suspendre les sanctions associées au refus de la vaccination et l'accent a été mis plutôt sur le consentement de l'individu et sur la solidarité de citoyens²⁷, mais, malheureusement, l'orientation vers la vaccination volontaire pourrait avoir plusieurs conséquences néfastes sur la réalisation de la couverture vaccinale. Mais, de toute façon, ce l'article publié par N. E. Moran *et coll.* précise que l'accomplissement d'une couverture vaccinale satisfiable par un de ces trois types de politique est fortement influencé par les facteurs historiques, culturels, juridiques et sociaux qui sont particuliers à chaque pays ou région.²⁸

Si nous regardons de plus près la littérature de spécialité, nous découvrons également plusieurs débats plutôt théoriques²⁹ visant les concepts impliqués par les différents politiques vaccinales et les motifs du refus de la vaccination. Ainsi, un concept très important est celui d'autonomie³⁰ qui est observé par deux rapports:

²⁶ N. E. Moran, S. Gianotti et C. Perini, *Op. cit.*, p. 670

²⁷ N. E. Moran, S. Gianotti et C. Perini, *Op. cit.*, p. 671

²⁸ *Ibid.*, pp. 672-673

²⁹ Lotte Asveld, Mass-Vaccination programmes and the value of respect for autonomy, *Bioethics* ISSN 0269-9702 (print); 1467-8519 (online), Vol. 22, numéro 5/2008, doi:10.1111/j.1467-8519.2008.006.30.x, pp. 245-257

³⁰ *Ibid.*, p. 248

externe – en rapport avec l’altérité – et interne – quand il vise la compétence de prendre ses propres décisions par rapport à son propre système de valeurs. En conséquence, les motifs pour lesquels les gens s’opposent à la vaccination peuvent être résumés en trois catégories³¹: ceux qui refusent l’immunisation à cause de leur perspective religieuse, les personnes qui n’acceptent que leurs enfants soient mis aux risques de la vaccination et le troisième groupe consiste dans les personnes ayant une vision divergente sur les risques. Pourtant, dans une situation réelle les individus ne seront pas toujours parfaitement encadrés dans l’une de ces trois catégories: leur perspective est plus complexe et leurs motifs sont habituellement plus mélangés. En les analysant, la conclusion de cet article soutient que la seule raison bien fondée de refuser la vaccination est celle construite sur les arguments religieux³² parce qu’il s’y agit d’une question d’identité: on ne parle pas ici d’une perception diminuée – sans bases scientifiques – des risques associés au refus de la vaccination, mais d’une situation où l’exercice de leur religion est attaqué par l’immunisation obligatoire, fait qui touche inévitablement leur autonomie³³.

En plus, s’il se pose la question de faire obligatoires certains vaccins, on devrait mettre au point un mécanisme nécessaire dans l’accomplissement de ce désir par la subvention de coûts supposés par la vaccination. En plus, cela interfère, dans une certaine mesure qui sera mieux observée dans ce qui suit, avec le droit d’usufruit sur son corps et, si l’individu essayait de se soustraire à la loi, il supporterait les pénalités réglementées juridiquement et il finirait généralement par la révision de sa position à l’égard de ce sujet, en acceptant la vaccination. Mais pourquoi choisirait-il de se priver d’un tel bénéfice jusqu’au point d’accepter la punition si la vaccination apporte un tel bénéfice pour lui?

Les preuves de certaines campagnes vaccinales soldées avec échec et apparition de réactions secondaires montrent une palette large de manifestations cliniques, en arrivant jusqu’à une gravité aiguë. Même si plusieurs études prétendent que leur nombre d’échecs est relativement réduit, ce fait n’a pas réussi d’empêcher la population de développer une réticence à l’égard de cette méthode prophylactique. À côté de ce problème, l’inefficacité de vaccins a été également observée dans certains cas, aussi que la limitation temporaire de l’immunité acquise. Les raisons exposées ont conduit, à travers le temps, à la suppression de l’obligation vaccinale pour certains vaccins – comme dans le cas de BCG (contre la tuberculose) – et plusieurs vaccins obligatoires ont été passés dans le calendrier des recommandés dans quelques pays de l’Union Européenne. Même si la constitution d’un calendrier de

³¹ *Ibid.*, p. 247

³² *Ibid.*, pp. 256-257

³³ *Ibid.*, p. 251

vaccination obligatoire pouvait apporter de bénéfices, celui-là aurait aussi de valences négatives qui ne se résument pas seulement à la diminution des droits de l'individu sur son propre corps. Plusieurs déficiences apparaissent dans la manière même de traitement de cette obligation par les professionnels de la santé parce qu'ils sont tentés à respecter plutôt la dette juridique que d'avoir une bonne considération sur la balance risques-bénéfices y impliqués, et préfèrent conduire plusieurs examens médicaux avant de passer à l'administration du vaccin. Dans la majorité des cas, l'anamnèse et les consultations médicales sont si superficielles qu'elles ne relèvent pas toutes les contre-indications ou les sensibilités de l'individu à certains composants du vaccin.

Même s'il semblait que la simple recommandation sur la vaccination apporterait certains bénéfices, une telle décision entrainera une série d'autres aspects, peut-être, déficitaires: d'un part, le pourcentage de la compensation de ces produits sera beaucoup diminué, d'autre part, plusieurs fonds et ressources seront dépensés avec la réalisation des campagnes publicitaires et d'information. Et l'indice de la couverture vaccinale sera pourtant, généralement, visiblement touché.

Donc, à la foi l'introduction par législation de l'obligation vaccinale et l'adoption d'une simple recommandation auront, sûrement, tant des aspects positifs, que négatifs. Mais la quantification et le balance des bénéfices et des déficiences de d'une politique de obligativité vaccinale seront mieux observés par l'analyse de certains situations concrètes.

L'introduction de la vaccination obligatoire et le relachement de cette politique de santé publique

La vaccination a été rendue obligatoire en France après l'observation de résultats obtenus par son utilisation dans la prévention de la variole en 1903. En revenant au commencement de son utilisation, on observe qu'elle a été découverte par les études effectuées d'Edward Jenner et perfectionnée, jusqu'à la forme dont nous la connaissons aujourd'hui, par les efforts de Louis Pasteur.

Le premier chercheur, Edward Jenner, a travaillé sur un vaccin – dont les bénéfices sont présentés dans l'article³⁴ publié en 1798 –contre une maladie infectieuse qui a fait de vrais ravages parmi la population. Pendant les XVI^{ème} et XVII^{ème} siècles la variole³⁵, dans le contexte épidémiologique déstabilisé par la guerre,

³⁴ Hugh Davies, *Ethical reflections on Edward Jenner's experimental treatment*, *Journal of Medical Ethics*, 2007, 33, pp. 174-176

³⁵ Dr. Louis de Brouwer, *Vaccinarea: eroarea medicală a secolului - Pericole și consecințe*, traducător Nicoleta Radu, Vida, București-România, 2011, p. 24

a été la cause de la mort d'approximativement 400.000 personnes dans chaque année. Mais au moment du commencement de la vaccination, dans les années 1796-1800 – lorsque Jenner a essayé de trouver une méthode prophylactique avec plus de sécurité que la variolisation – la pandémie était cependant en régression. Toutefois, elle a eu un certain rôle dans la diminution de la mort due à la variole. Par le passé, la méthode utilisée était basée sur l'inoculation, chez les êtres humains, du liquide de *cowpox* – une forme de variole présentée chez la vache, fait qui a comme résultat l'apparition d'une maladie plus atténuée que celle causée par le virus humain, mais qui donne une immunité pour la dernière.

Les recherches concernant l'immunisation préventive ont été continuées par les efforts de Louis Pasteur³⁶, physicien et chimiste, qui a mis les bases de ce que nous connaissons aujourd'hui sous le nom de la vaccination³⁷, nom choisi afin de conserver la mémoire de son prédécesseur. Pasteur se remarque aussi par ses études d'une portée considérable dans ce domaine: la théorie microbienne qui soutient que les microbes vivent seulement en dehors de l'organisme et qu'ils sont responsables de l'apparition des maladies infectieuses. En plus, à côté de ses propres études sur le vaccin antivariolique, le savant a travaillé, en 1881, sur le vaccin contre l'anthrax³⁸ en faisant des expérimentations sur les mutons. Les études suivantes ont envisagé le cholera de poulets³⁹ et la rage. Le vaccin antirabique a été testé avec succès post-exposition sur le jeune-homme Meisner⁴⁰ dans l'année 1885. Grace aux résultats de ses vaccins, les medias et les hommes politiques du monde entier étaient en extase, voyant en Louis Pasteur le génie, le salvateur du monde et l'ouvreur d'une nouvelle ère dans l'histoire de la médecine.

Parce que l'utilisation de ces vaccins dans un milieu profondément affecté par les conflits armés et par les problèmes y associés a produit la diminution visible des infections spécifiques, ceux-là ont été de plus en plus utilisés dans les programmes de gestion de la maladie des organismes de santé publique. En plus, ils ont constaté qu'il est nécessaire de prendre certaines mesures vraiment drastiques pour arrêter l'extension des épidémies: les vaccins ont apparu dans une période quand la mortalité due à la maladie infectieuse a été vraiment inquiétante.

³⁶ Anca-Alexandra Capitanescu, Este etică vaccinarea obligatorie?, "REVISTA ROMANA DE BIOETICA", Iași – România, 2006, vol. 4, no 1, <http://www.bioetica.ro>

³⁷ Le remplacement d'un produit obtenu à partir d'une souche humaine cultivée sur un milieu étranger: œufs de poulet, rein de singe, lignes continues de cellules humaines, etc.

³⁸ Dr. Louis de Brouwer, *Op. cit.*, p. 35

³⁹ Hervé Bazin, *Op. cit.*, p. 707

⁴⁰ Dr. Louis de Brouwer, *Op. cit.*, p. 36

Au milieu de ces problèmes sociaux, dans plusieurs pays, les organismes de l'état ont décidé d'intervenir par la soutenance de programmes de vaccination. Ainsi, parmi eux, on peut compter ceux de l'Angleterre⁴¹ qui, sous l'influence des agences privés, ont décidé, dans l'année 1808, la mise en place d'un centre national de vaccination –il s'agit de la prophylaxie antivariolique. Le but de celui-ci a été, à ce moment-là, d'assurer la gratuité de l'immunisation à Londres et, dans le même temps, la fourniture de produits aux autres vacinateurs.

Trente années plus tard, une association des spécialistes de la santé a lancé l'appel d'immuniser gratuitement les plus pauvres de la société pendant l'épidémie récemment déclenchée. Pourtant, le premier texte législatif qui oblige les autorités locales d'offrir l'immunisation gratuite à toute personne ayant une situation financière précaire a apparu, en Angleterre, dans l'année 1840. Sur le même sujet ont été introduits, en 1953 et 1967, autres textes législatifs. Celui de l'année 1967 a eu un caractère coercitif très poussé parce qu'il a pris en vue la généralisation de l'immunisation. Mais, contrairement à cet objectif, la loi a provoqué des vagues d'oppositions parmi la population. Pendant ces disputes le concept de *clause de la conscience* a été formulé, peu à peu, afin d'arriver à la suspension de cette obligation dans l'année 1907. À partir de cela, l'obligation de se faire vacciner a été toujours accompagnée, dans l'Angleterre, de certaines clauses visant les exceptions: médicales, religieuses ou philosophiques.

La France⁴², un autre pays avec une réelle importance dans l'histoire du développement de la vaccination, a eu une expérience visiblement différente que celle de l'Angleterre. Ici, la préfiguration de l'immunisation obligatoire contre la variole commence seulement dans l'année 1902 quand l'implémentation effective de cette loi a été, dans la première phase, relativement limitée. À court temps après, plusieurs autres affections évitables par la vaccination ont été aussi prise en vue par des organismes de santé publique, dont on rappelle les suivantes immunisations: la vaccination antidiphthérique (devenue obligatoire en 1938), celle antitétanique (obligatoire en 1940), celle contre la tuberculose (obligatoire en 1950) et celle antipoliomyélitique (obligatoire en 1964). Le but de l'introduction de l'obligation dans ce domaine a été d'assurer une bonne couverture vaccinale – en dépassant l'indice de 90% – qui donnait vraiment la possibilité de contrôler les épidémies apparues.

Un bon exemple est, ainsi, le cas de la variole qui a été éradiquée, selon certaines études, grâce à l'utilisation des vaccins. En plus, l'incidence de la poliomyélite ou des autres infections contagieuses est visiblement diminuée dans les dernières années lorsque les vaccins sont fortement utilisés. En conséquence, la France a

⁴¹ Dider Torny, *De l'obligation vaccinale à la recommandation*, adsp. Nr. 71 juin 2010, p. 16

⁴² Dider Torny, *Op. cit.*, p. 17

utilisé, dans la première période après l'introduction de l'immunisation préventive, une politique d'un caractère obligatoire. Néanmoins, dans l'année 1969, a été introduit le vaccin antigrippal contre la pandémie nommée Hong Kong à titre seulement de recommandation. La situation des politiques vaccinales a évolué beaucoup à travers le temps de sorte que, dans l'année 2000, seulement les vaccins introduits plusieurs années auparavant (le BCG et le DTP) ont resté obligatoires; les plus récents ont devenu recommandés. D'ailleurs, les études réalisées n'ont pas prouvé aucun lien entre le régime de l'introduction d'un certain vaccin et le taux de la réalisation de la couverture vaccinale⁴³.

Le but de ces actions visant l'obligation a été d'obtenir plus de bénéfices, et pas seulement pour les producteurs – mais d'accomplir également les objectifs des organismes de santé publique et ceux des citoyens: la réduction de l'incidence des cas d'infection transmissible et économiser les ressources financières destinées au traitement ou à l'arrêt d'une pandémie. Et, donc, l'énonciation législative de la vaccination obligatoire pourrait assurer une couverture vaccinale suffisante pour l'accomplissement de l'objectif pris en vue: on parle de la limitation des infections virales ou bactériennes ou même de l'éradication de certaines maladies. Pourtant la France a décidé, pour le vaccin BCG, par le décret du 17 juillet 2007, après plusieurs discussions et analyses concernant la politique utilisée dans le cas de certains vaccins, le remplacement définitif de la vaccination obligatoire avec une recommandation réglementée sur une base géographique et populationnelle⁴⁴.

Pour avoir cependant une meilleure compréhension des motifs qui ont conduit à la suspension de l'obligation de se faire vacciner, nous nous arrêtons sur l'un des plus importants moments dans le changement de la politique utilisée par les organismes de santé publique: l'échec de la campagne vaccinale par le BCG qui n'a pas été publiquement reconnue et admise pendant les années 1930-1932.

Comment est on arrivé à la suspension de la vaccination obligatoire?

Même s'il a été considéré que les vaccins apportent de bénéfices importantes pour maintenir l'équilibre de la santé publique, la réalisation de certaines campagnes d'immunisation a produit de vrais échecs: non seulement que les produits utilisés n'ont point offert l'immunité, mais eux-mêmes ont provoqué d'effets adverses très graves. L'apparition d'un tel cas a suscité plusieurs interrogations sur leur sécurité et l'efficacité réelle. Les suspicions éveillées par ces échecs ont conduit à la suspension de l'obligation de se faire vacciner avec certains produits. Un tel exemple est le

⁴³ *Ibid.*, p. 17

⁴⁴ Dider Tornø, *Op. cit.*, p. 17

cas de Lubeck: le premier et le plus important scandale de la médecine moderne. Même si certains changements avaient déjà commencé, ce cas a eu une forte contribution dans le changement des dispositions législatives, au niveau mondial, sur les politiques des organismes de la santé publique visant la gestion des épidémies.

Dans le procès rappelé (Lubeck, 1932), la sécurité de l'utilisation du vaccin BCG a été prise en discussions à cause de l'apparition de la tuberculose chez les enfants. Charles Albert Calmette et Camille Guérin⁴⁵, avaient obtenu le vaccin après un travail soutenu de treize ans (1908-1921) à l'institut Pasteur de Paris. Le vaccin oral préparé à partir d'un virus bien atténué a été utilisé, pendant les années 1921 et 1929, sur un certain nombre de nourrissons français sans en observer d'effets secondaires alarmants.

Ayant le certificat sur la sécurité et sur l'efficacité du produit, la souche virale a été exportée en Allemagne où l'équipe du professeur Deyke et du médecin Altstaedt ont continué les études sur lui jusqu'à dix ans après. Quand des résultats obtenus en France ont été confirmés, le vaccin a été administré aux enfants de Lubeck en tenant compte de toutes les prescriptions du Calmette. On a attendu un rapport favorable sur la campagne commencé en 1930, mais, jusqu'en 1932⁴⁶, parmi 256 enfants vaccinés, ont apparu 77 cas de décès et plusieurs cas d'effets adverses d'une gravité sévère.

Le procès⁴⁷ ouvert à 12 octobre 1930, le premier plus grand scandale de la médecine moderne, a laissé plusieurs traces indélébiles dans la manière de se rapporter à la vaccination de la population. Et celles-là, malheureusement, persistent encore. Les accusations⁴⁸ établies dans ce procès ont été les suivantes: le professeur Deyke et l'infirmière Anna Shütz ont été trouvés coupables de négligence pendant la production des cultures et du vaccin. Le médecin Altstaedt et les professeurs Deyke et Klotz ont été accusés pour l'organisation et pour la surveillance défectueuses de la vaccination puisque les vaccins ont été administrés, dans certains cas, même par les infirmières, mal informées sur leurs obligations et sur les prescriptions exactes du vaccin. En plus, le médecin Altstaedt et le professeur Deyke ont été accusés aussi pour l'octroi de leur consentement pour l'introduction du vaccin sur le marché dans telles conditions. Et même si on a démontré que l'échec a été dû à la contamination du vaccin dans des laboratoires allemands, fait qui a produit le retour de la virulence initiale⁴⁹, la méfiance de la vaccination a devenu de plus en plus aiguë.

⁴⁵ Bonah Christian, « *Chapitre 2. Ethique et recherche biomédicale en Allemagne* » *Le procès de Lubeck et les Richtilien de 1931*, Journal International de Bioéthique, 2001/2, p. 24

⁴⁶ Bonah Christian, *Op. cit.*, p. 28

⁴⁷ *Ibid.*, p. 28

⁴⁸ *Ibid.*, p. 33

⁴⁹ *Ibid.*, p. 32

Toutefois, en dépit de sa forte contribution, il n'a pas été seulement ce scandale qui a conduit à la suspension de la vaccination obligatoire: autres effets indésirables ont été également observés ultérieurement dont l'incidence a resté presque toujours entre le pourcentage de 1-2 %⁵⁰. Étant cependant la période d'entre-guerres, la mortalité due au taux si élevé de la tuberculose et de la misère a imposé l'introduction ou la continuation (si elle était déjà imposée dans cette région particulière) de l'obligation de se faire vacciner. En même temps, il a été réalisée une consolidation des politiques publiques afin que, en France par exemple, le vaccin contre la tuberculose soit devenu, par la loi de 1950 et par les décrets élaborés en 1952, une obligation qui demandait son inclusion dans des milieux scolaires. Mais plusieurs rumeurs sur l'inefficacité⁵¹ du vaccin ont continué à exister, au niveau international, dans les années 1930-1970. Ainsi, plusieurs pays européens, comme la Suède (à partir du 1975), ont maintenu l'obligation vaccinale seulement aux enfants exposés au risque. Et, malheureusement, l'expérience du pays mentionné a mis en évidence des résultats contraires à la prévision générale: l'incidence de différentes formes de tuberculose infantile a été beaucoup augmentée après cette décision.

Toutefois, il n'est pas suffisant de prendre en considération un seul cas et, en conséquence, l'Organisation Mondiale de la Santé a déroulé, en Allemagne, une série d'études entre les années 1968 et 1977. Elles ont montré que le vaccin utilisé était totalement inefficace par rapport à un placebo. En plus, l'analyse de la situation des nourrissons de Hambourg⁵², visant les complications et la mortalité due à la tuberculose a démontré que l'hygiène et l'eau potable, aussi qu'une nourriture adéquate, auraient un apport significatif dans la diminution du nombre des cas. On est arrivé à cette conclusion parce que, jusqu'en 1901, l'indice de décès augmentait dans chaque année, tandis que la mortalité avait décru après l'installation de certains filtres au réseau d'eau potable de la ville (et après l'amélioration d'autres conditions de la vie).

Par conséquent, les effets de la vaccination ont resté toujours douteux. Il faut cependant observer que, comme il a été montré dans le cas de Lubeck, l'apparition d'un nombre alarmant d'effets indésirables est, peut-être, causé par certaines conditions

⁵⁰ N. Guérin, *La vaccination par BCG en France (Histoire et évolution jusqu'à la suspension de l'obligation vaccinale)*, adsp n°60 septembre 2007, p. 7

⁵¹ Daniel Lévy-Bruhl, François Denis, Joël Gaudelus, Nicole Guérin, *Le BCG : quatre-vingts ans d'histoire*, (J. Gaudelus (coordinateur), *Vaccinologie*, Doin, Collection Pédiatrie, Wolters Kluwer – France, 2008), p. 128

⁵² Dr. G. Buchwald, *La vaccination préventive n'est pas le facteur déterminant dans le recul de la tuberculose (ou « illustration de l'échec vaccinal » : le cas du vaccin contre la tuberculose)*, (en : *Les vaccinations en question*), p. 51

particulaires de la production ou de l'administration du vaccin. Le vaccin antipoliomyélitique, considéré le promoteur et le véhicule de l'infection avec le sida, est un autre exemple qui soutient cette attitude. Dans les années 1960, ce vaccin était cultivé sur les reins de singes verts⁵³ de l'Afrique, ce qui a provoqué plusieurs discussions sur sa contamination dans les années 1954 – 1963: les tests de laboratoire ont mis en évidence la présence de 26 souches virales. En 1960, il a été découvert également que ce vaccin est le porteur du virus⁵⁴ SV40, responsable pour l'apparition du virus HIV. La souche virale trouvée dans les singes, produisant une certaine forme de cancer, est, malheureusement, résistante à l'action du formaldéhyde utilisé, pendant le procès de la production du vaccin, pour l'inactivation du virus. Ainsi, même si l'infection avec ce virus ne se réalise pas par voie naturelle, il affectera les enfants par l'introduction directe dans le flux sanguin pendant l'administration du vaccin. À cause de cela, le vaccin produit par Sabin a été considéré par certains spécialistes comme ayant un rôle décisif dans l'apparition et la propagation de l'infection avec le sida⁵⁵.

Il faut, d'un part, tenir compte que, même dans le cas du vaccin mentionné, les effets indésirables post-vaccinaux sont, pourtant, provoqués par un facteur accidentel: l'infections de reins de singe avec ce virus – fait qui est évitable aujourd'hui. D'autre part, l'existence d'un numéro si élevé d'accidents dans la production et/ou l'administration de certains vaccins montre qu'il est nécessaire de prendre beaucoup de précautions dans l'utilisation de cette méthode prophylactique parce que l'apparition, dans le milieu de la culture, d'un facteur perturbateur (comme l'existence d'un virus non-identifié jusqu'à ce moment) ou l'existence de certaines particularités du groupe cible, non-observés est si facile à négliger. Et une telle négligence engendra l'échec de toute campagne d'immunisation. Il faut ainsi se demander si l'obligation législative, sans aucune équivoque, peut réellement viser *le bien public*.

Certainement, même si nous transformons l'obligation dans une recommandation, il restera cependant certains aspects qui, peut-être, ne seront pas abordés par l'adoption d'une telle politique. Par conséquent, il est vraiment important d'analyser, en maintenant certaines réserves, le rapport bénéfices / carences tel qu'il est manifesté par l'utilisation de l'obligation ou de la recommandation afin d'observer s'il y a vraiment une justification pour une politique vaccinale basée sur la contrainte. Mais, pour arriver à ce point-là, il est nécessaire de commencer avec l'analyse de la situation actuelle pour observer les caractéristiques du type

⁵³ (Ph. Autrive et coll.), *Op. cit.*, p. 77

⁵⁴ Dr. Louis de Brouwer, *Op. cit.*, p. 212

⁵⁵ (Ph. Autrive, G. Buchwald et coll.), *Op. cit.*, p. 77

de politique vaccinale pratique dans la région géographique visée. Dans notre cas on parle de la Roumanie, et on s'interroge sur les difficultés enregistrées dans la prophylaxie des maladies infectieuses contagieuses.

Le calendrier actuel de vaccins en Roumanie: obligation ou recommandation?

Pour analyser le cas de la Roumanie, nous prendrons certains articles de la législation en vigueur comme point de départ. La première ligne du premier article de l'*Ordonnance* no. 53 de 30 janvier 2000, modifié par la Loi no. 649/2001, dit:

Art. 1. (1) Les médecins généralistes, de n'importe quelle forme d'organisation des soins de santé primaire du système public ou privé, et n'importe quelle casse d'assurance sociale de santé avec laquelle ils ont signé les contrats de fourniture de services médicaux, ont l'obligation d'assurer la bonne vaccination d'enfants et de rapporter sa réalisation à la direction de la santé publique de l'arrondissement, respectivement du municipale Bucarest.⁵⁶

En plus, la deuxième ligne du même article appelle le programme de vaccination, joint dans l'annexe, « Le programme de vaccination recommandé aux enfants et aux jeunes. »⁵⁷. L'on peut considérer que la première ligne de l'article parle seulement de l'obligation des médecins de mettre à la disposition de patients la réalisation de la vaccination en accorde avec les dispositions légales et de rapporter, à la direction de la santé publique dont il appartient, que toutes les choses ont été réalisées selon les recommandations. La deuxième ligne soutient aussi que les vaccins présentés dans l'annexe sont seulement recommandées: ce qui nous conduit à affirmer que le médecin a l'obligation de tenir compte de tous les cas particuliers où l'immunisation ne sera pas réalisée. À ce point, on dira avec confiance que l'obligation est relative aux circonstances.

Toutefois, une certaine contradiction à cette perspective apporte l'Ordre 422/2013 qui fait une distinction, en parlant des sous-programmes de vaccination, dans l'annexe 2 (1.1.B.): les vaccins obligatoires et optionnels – les derniers étant seulement destinés aux groupes à risque.⁵⁸ Dans la même section de cet ordre où l'activité déroulée par le médecin généraliste est décrite, il est mentionné l'obligation suivante:

⁵⁶ *Legea nr. 649/2001*, <http://lege5.ro/en/Gratuit/gmztkojx/legea-nr-649-2001-pentru-aprobarea-ordonantei-guvernului-nr-53-2000-privind-obligativitatea-raportarii-bolilor-si-a-efectuarii-vaccinarilor?pld=61102423#p-61102423>

⁵⁷ *Ordonanța nr. 53/2000*, <http://lege5.ro/en/Gratuit/gi3tsmzr/ordonanta-nr-53-2000-privind-obligativitatea-raportarii-bolilor-si-a-efectuarii-vaccinarilor?pld=27640696#p-27640696>

⁵⁸ *ORDIN nr. 422 din 29 martie 2013*, <http://www.lege-online.ro/lr-ORDIN-422%20-2013-%2814-6475%29.html>

les médecins généralistes assurent la réalisation de l'immunisation selon *le calendrier des vaccinations obligatoires* de tous les enfants inscrits sur leurs propres listes, de tous les enfants non-assurés qui se présentent aux consultations, mais aussi de tous les enfants de l'âge de la scolarisation dans les unités de scolarisation sans soins de santé scolaire assurée.⁵⁹

Les mots inclinés mettent en évidence que le calendrier vaccinal dont on parle, détaillé dans cet acte législatif, a un caractère *obligatoire*. Pourtant, le médecin généraliste a l'obligation d'assurer son accomplissement en mettant les vaccins à la disposition de toute personne qui le désire (sans tenir compte si elle est ou non dans son registre – fait qui, malheureusement, posera de problèmes quant à la connaissance des sensibilités et des contre-indications de chaque personne). Le même document, après quelques lignes (au point 1.2.3), fait une estimation des résultats de certains indices d'évaluation où on observe qu'il y a une conformation au calendrier de l'immunisation dans une proportion de 95% chez les enfants de 12 à 18 mois. Jusqu'à cette âge, les enfants devront avoir les suivants vaccins: Hep B (le vaccin contre l'hépatite B, dans les premiers 24 heures, mais aussi répété dans les vaccinations, avec une administration simultanée, donnée à 2 mois et à 6 mois), BCG (un vaccin de type Calmette Guérin – contre la tuberculose, dans les premiers 2-7 jours), Pneumo conjugué (donné à 2 mois et répété à 4 et à 14 mois), RRO (le vaccin rougeole-oreillons-rubéole, administré à 12 mois). On parle aussi, jusqu'au même âge, de quatre sessions d'administration simultanée de trois et quatre vaccins: 2 sessions, à 2 et à 6 mois, d'administration des vaccins DTPa-VPI-Hib-Hep B (le vaccin de diphtérie-tétanos-coqueluche acellulaire-polio-hémophiles B-hépatite B) et les autres 2 quand seulement les premiers trois vaccins rappelés auront été administrés (sans Hep B).

À cote de vaccins nommées, en ajoutant quelques autres obligatoires, la législation prévoit encore une série de vaccins optionnels destinés, en premier instance, aux groupes à risque. On y attend un indice de couverture vaccinale de jusqu'à 50%. Il y a donc une différence claire concernant la modalité d'application du programme optionnel de l'immunisation, par rapport à celui des obligatoires dont le médecin est obligé d'accomplir et sans les quels quelqu'un ne bénéficiera, peut-être, d'autres droits qui présuppose l'interaction humaine.

Conclusions

En observant la situation législative de la vaccination en Roumanie, mais pas seulement, un premier enjeu des politiques basées sur l'obligation est l'existence d'une relation conditionnelle entre la possession d'un carnet de vaccinations

⁵⁹ *Ibid.*

complété à jour et la possibilité de bénéficier d'autres droits librement garantis par la constitution. Ainsi, par exemple, on peut parler de l'inclusion problématique de quelqu'un dans le système de l'éducation institutionnalisée qui est conditionnée par la preuve des vaccins faits. Même si la méthodologie de l'inscription des enfants dans l'enseignement primaire ne spécifie pas expressivement la nécessité⁶⁰ de présenter à l'inscription la situation de vaccins réalisés, cela est pourtant demandée au moment de l'entrée dans la collectivité⁶¹. Et cela s'applique même s'il s'agit de l'enseignement préscolaire où l'inscription est conditionnée par la fiche des immunisations faites, demandée par la Disposition Gouvernementale⁶² 1252/2013, article 22, ligne 1, point f. D'autre part, un article publié sur la page web de l'Association de Médecins de Famille de l'Arrondissement Mureș⁶³ prétend que la disposition gouvernementale visant l'entrée de l'enfant dans la collectivité est appliquée, dans la même mesure, tant aux formes préscolaires de l'enseignement qu'à celles primaires.

Certains articles soutiennent pourtant qu'il y a un projet du Ministère de Santé dans lequel sont proposés quelques changements dans le calendrier visant les vaccins obligatoires⁶⁴. En même temps, le carnet de vaccins⁶⁵ sera libéré immédiatement après la naissance et il sera présenté au médecin généraliste pour noter les immunisations réalisées. En plus, la présentation de ce carnet sera obligatoire pour l'inscription dans l'éducation institutionnalisée: la législation n'oblige pas d'avoir réalisé toutes les vaccinations obligatoires à l'inscription, mais elles sont demandées à l'entrée dans la collectivité pour que celui-ci ne soit pas un facteur de dégradation de l'état de santé de l'autrui. Et, malheureusement, les choses sont pareilles dans plusieurs autres pays –en France⁶⁶, par exemple, les enfants non-vaccinés ne sont pas accueillis dans les écoles, les crèches, les associations, etc.

⁶⁰ *Metodologia de înscriere în învățământul primar pentru anul școlar 2013 - 2014*, <http://legestart.ro/legislatie-metodologia-de-inscriere-a-copiilor-in-invatamantul-primar-pentru-anul-scolar-2013-2014/>

⁶¹ *Analizele necesare pentru intrarea la gradiniță - în colectivitate*, <http://www.copilul.ro/copii-2-3-ani/gradinita/Analizele-necesare-pentru-intrarea-la-gradinita-in-colectivitate-a9129.html>

⁶² HG 1252/2012, http://www.dreptonline.ro/legislatie/hg_1252_2013_metodologie_functionare_crese_unitati_educatie_timpurie_anteprescolara.php

⁶³ *REVOLTA PĂRINȚILOR: „Mi se refuză înscrierea copilului la gradiniță pentru că nu e vaccinat”*, http://www.amfms.ro/din_presa/7506.html; apparu premièrement sur le page web <http://www.evz.ro/detalii/stiri/copiii-nevaccinati-au-interzis-la-gradinita-988130.html>

⁶⁴ *Noul vaccin obligatoriu aduce modificări importante în Carnetul de vaccinări pentru copii*, 26.07.2013, http://www.sfatulmedicului.ro/Vaccinuri-si-vaccinari/noul-vaccin-obligatoriu-duce-modificari-importante-in-carnetul-de-vacci_11941

⁶⁵ *Carnetul de vaccinări devine obligatoriu la înscrierea la grădiniță ori la școală*, 25.07.2013, <http://edu-news.ro/carnetul-de-vaccinari-devine-obligatoriu-la-inscrierea-la-gradinita-ori-la-scoala/>

⁶⁶ Dider Truchet, *Op. cit.*, p. 737

Dans les lignes précédentes, nous avons fait d'observations seulement sur un droit librement garanti par la constitution, mais l'accomplissement duquel est reliée à la vaccination où la possession d'un carnet d'immunisation complété à jour est impérativement demandée pour l'entrée dans la collectivité. Toutefois, la Constitution de la Roumanie⁶⁷ affirme, en conformité avec l'article 32, le droit à l'éducation pour tout individu, sans préciser aucune condition à accomplir. Et si l'accès dans ce système est ainsi conditionné, on créera les prérogatives pour transgresser le droit à l'éducation parce qu'on ne peut pas parler généralement des mineurs qui doivent être vaccinés, mais d'individualités distinctes, chacune avec ses propres particularités et sensibilités. Il faut, par conséquent, prendre en considération les cas des enfants qui, même s'ils sont en bonne santé, présentent des contre-indications sur certains vaccins. On parlera ici, peut-être, d'un enfant sensible aux protéines d'œuf⁶⁸ qui ne peut pas être obligé de se faire vacciner avec un produit cultivé sur un tel milieu; d'autre part, personne ne peut pas lui interdire le droit de bénéficier de l'enseignement institutionnalisé. Mais, si, d'autre part, on permettait à un enfant, parfois à plusieurs, non-vacciné d'accéder à l'enseignement institutionnalisé, la vaccination obligatoire est transgressée, et cela conduit à se demander pourquoi on ne le ferait pas aussi pour les autres ? Le risque n'est-il pas pareil si quelqu'un n'est pas vacciné à cause d'une certaine sensibilité ou à cause d'une conviction personnelle bien-fondée?

En plus, l'exemple présenté ne représente pas la seule contre-indication sur les vaccins: leur prospectus attire l'attention sur plusieurs autres vaccins qui seront prouvées seulement par la réalisation de certaines investigations médicales plus complexes. En conséquence, il n'est pas faisable de dire *le calendrier sur les vaccins obligatoires* en temps qu'elles présentent, dans la même mesure que tous les autres médicaments, des contre-indications bien-connues qui devront être pris en vue dans le moment de leur administration. Si le concept d'obligation est respecté dans une moyenne absolutiste, on ne réussira obtenir qu'un pourcentage très élevé des effets secondaires alarmants. Et cela sera la cause d'un sentiment d'insécurité à l'égard de la vaccinologie. Néanmoins, l'application avec certaines précautions de ce concept aurait comme résultat la réduction au minimum de la possibilité d'apparition d'échecs post-vaccinaux.

On trouvera un pareil débat sur l'immunisation spécifique obligatoire lors des voyages en dehors de son propre pays. Ainsi, dans les pays tropicaux, par

⁶⁷ *CONSTITUȚIA ROMÂNIEI*, http://www.cdep.ro/pls/dic/site.page?den=act2_1&par1=2#t2c2s0a32

⁶⁸ G. Buchwald, « La vaccination préventive n'est pas le facteur déterminant dans le recul de la tuberculose », (en *Les vaccinations en question*), p. 59

exemple, la vaccination contre la fièvre jaune⁶⁹, une infection transmise par la piqûre des moustiques, est obligatoire; ailleurs on peut avoir plusieurs autres vaccins. Dans ce cas, il est apporté comme argument le fait que l'individu, à son retour dans son pays, deviendra le possible vecteur de transmission de l'infection. Il faut dire que cet enjeu semble plausible, mais, toutefois, personne ne peut pas interdire à quelqu'un d'aller dans une région où il y a le risque de contacter une maladie transmissible, autant qu'il prend en considération les conséquences de ses actions. Ainsi, on peut limiter la possibilité d'une personne de retourner dans son si elle refuse la vaccination afin de ne pas mettre en danger la population en cas de contamination. Mais cet individu, étant dans l'entier exercice des droits prévus par la loi, est libre d'assumer pour sa propre personne les risques posés par les complications causées à partir cette infection, négligeant la vaccination. Cette affirmation est basée sur le fait que, en tenant compte que le vaccin produit une forte immunité, les seules personnes affectées seront celles non-vaccinées. Mais si les individus vaccinés étaient également affectés, on pourrait conclure que les vaccins ne sont pas vraiment efficaces – argument cependant rejeté par certains experts. Lors d'un voyage dans une région fortement endémique, un autre problème, avec beaucoup d'implications éthiques, apparaîtrait: quelle décision on pourrait prendre dans le cas des personnes à qui l'état de santé pose de contre-indications visant la vaccination? Pouvons-nous interdire à cet individu de voyager dans un certain espace pour le seul motif qu'il a, par exemple, une allergie aux œufs de poulet? Ou cette personne sera-t-elle vaccinée, conformément aux réglementations de la loi, sans tenir compte de ses particularités à elle?

En revenant au cas de la Roumanie, il faut affirmer que, d'un part, la constitution prévoit, dans l'article 16, droits égaux pour tous les citoyens en face de la loi, sans faire aucune discrimination. D'autre part, si on parle de l'éducation, elle n'est pas seulement un droit, mais, dans la même mesure, une obligation pour chaque individu étant à l'âge spécifique. Néanmoins, l'accomplissement de ce droit, est conditionné, comme nous l'avons vu, par la vaccination. Si l'on administre, sans aucun retard et sans bien réfléchir, le vaccin chez une personne allergique à un de ces composants, sa vie sera mise dans un véritable danger. Et, par ailleurs, si l'on choisit de ne pas vacciner cet individu, il ne sera pas inclus dans le collectif d'une unité d'enseignement publique ou il ne pourra pas recevoir le visa pour voyager dans une région tropicale, par exemple. Et cela signifie de commettre un acte de discrimination: l'allergie, en soi, ne rendra jamais un individu incapable d'être encadré dans une unité d'enseignement ou de bénéficier d'autres droits constitutionnels. En conséquence

⁶⁹ *Vaccinarea înainte de călătorie*, <http://www.esky.ro/ghid-de-calatorie/Siguranta-si-sanatate/Odihna-activa/Vaccinarea-inainte-de-calatorie>

des questions brûlantes surgissent concernant l'éligibilité des raisons liées à l'état physique de la personne par rapport à celles fondées sur les engagements personnels. Même s'il est préférable de se faire vacciner, personne ne peut pas être obligée, dans une manière invasive, d'accepter un traitement ou une procédure médicale qui n'a pas le but d'empêcher une mort imminente.

L'existence des situations exceptionnelles non-réglées juridiquement créera la possibilité de transgresser le concept de *calendrier sur les vaccins obligatoires*. Si nous sommes vraiment conscients de ces situations, l'utilisation d'une telle nomenclature pour ce sous-programme d'immunisations, dans n'importe quel type d'acte normatif, est impropre: soit incomplète, soit erronément située sous le signe de l'absolutisme.

BIBLIOGRAPHIE

Livres

1. (Ph. Autrive, G. Buchwald, J. Clements, B. Dunbar, K. Gaublomme, M. Georget, L. Hessel, K. Hoppenbrouwers, P. Lannoye, D. Miedico, P. Shattock), *Les vaccinations en question*, Frison-Roche, Collection La preuve écologique, Paris-France, 2003
2. Dr. Louis de Brouwer, *Vaccinarea: eroarea medicală a secolului - Pericole și consecințe*, traducător Nicoleta Radu, Vida, București, România, 2011
3. J. Gaudelus (coordonator), *Vaccinologie*, Doin, Collection Pédiatrie, Wolters Kluwer – France, 2008

Articles

1. Andreea Vlad, *Medicii obligați ilegal să se vaccineze*, Monitorul cj.ro, 2065-6408. Anul XIII, nr. 10 (3231) (15-16 ian. 2010), p. 3
2. Bonah Christian, « *Chapitre 2. Ethique et recherche biomédicale en Allemagne » Le procès de Lubeck et les Richtilien de 1931*, Journal International de Bioéthique, 2001/2, pp. 23-39
3. Daniel Floret, *Comment faire de la pédagogie autour du vaccin?*, adsp. Nr. 71 juin 2010
4. Pierre Bégué, *Conséquences des oppositions vaccinales en France et en Europe. Comment maintenir une couverture vaccinale efficace en 2010?*, Bull. Acad. Natle. Med., 2010. 194, n^{os} 4 et 5, 719-732, séance du 11 mai 2010
5. C. Parachie, X. Carcopio, S. Gossot, K. Returnaz, M. Uters, J. Mancini, J.-M. Garnier, P. Minodier, *Couverture vaccinale par le BCG ciblé en maternité avant et après la suspension de l'obligation vaccinale*, Archives de Pédiatrie 2010;17:359-365, 10.1016/j.arcped.2010.01.014

6. Dider Torný, *De l'obligation vaccinale à la recommandation*, adsp. Nr. 71 juin 2010
7. Anca-Alexandra Capitanescu, Este etică vaccinarea obligatorie?, "REVISTA ROMANA DE BIOETICA", Iași, România, 2006, vol. 4, no 1, <http://www.bioetica.ro>
8. Hugh Davies, *Ethical reflections on Edward Jenner's experimental treatment*, Journal of Medical Ethics, 2007, 33, pp. 174-176
9. N. E. Moran, S. Gianotti et C. Perini, *From compulsory to voluntary immunisation: Italy's National Vaccination Plan (2005-7) and the etical and organisational challenges facing public health policy-makers across Europe*, J Med Ethics
10. Hervé Bazin, *Histoire des refus vaccinaux*, Bull. Acad. Natle. Med., 2010. 194, n^{os} 4 et 5, 705-718, séance du 11 mai 2010
11. N. Guérin, *La vaccination par BCG en France (Histoire et évolution jusqu'à la suspension de l'obligation vaccinale)*, adsp n°60 septembre 2007, p. 7
12. Dider Truchet, *L'avenir de l'obligation vaccinale: aspects juridiques*, Bull. Acad. Natle. Med., 2010. 194, n^{os} 4 et 5, 733-740, séance du 11 mai 2010
13. Ilana Löwy, *Les politiques de vaccination au Brésil: entre science, santé publique et contrôle social*, Sciences Sociales et Santé, vol. 27, n^o 3, septembre 2009, doi: 10.1684/sss.2009.0305, pp. 105-133
14. M.-A. Dommergues, F. Robichon, S. Soltane, S. Refol, P. Panel, P. Foucaud, *Vaccination des nouveau-nés à risque élevé de tuberculose dans une maternité française*, Archives de pédiatrie, 2009;16:1270-1275, 10.1016/j.arcped.2009.06.011

Legislation

1. **CONSTITUȚIA ROMÂNIEI**, http://www.cdep.ro/pls/dic/site.page?den=act2_1&par1=2#t2c2s0a32
2. **HG 1252/2012**, http://www.dreptonline.ro/legislatie/hg_1252_2013_metodologie_functionare_crese_unitati_educatie_timpurie_anteprescolara.php
3. **Legea nr. 649/2001**, <http://lege5.ro/en/Gratuit/gmztkojx/legea-nr-649-2001-pentru-aprobarea-ordonantei-guvernului-nr-53-2000-privind-obligativitatea-raportarii-bolilor-si-a-efectuării-vaccinării?pld=61102423#p-61102423>
4. **Metodologia de înscriere în învățământul primar pentru anul școlar 2013 -2014**, <http://legestart.ro/legislatie-metodologia-de-inscriere-a-copiilor-in-invatamantul-primar-pentru-anul-scolar-2013-2014/>
5. **ORDIN nr. 422 din 29 martie 2013**, <http://www.lege-online.ro/lr-ORDIN-422%20-2013-%28146475%29.html>
6. **Ordonanța nr. 53/2000**, <http://lege5.ro/en/Gratuit/gi3tsmzr/ordonanta-nr-53-2000-privind-obligativitatea-raportarii-bolilor-si-a-efectuării-vaccinării?pld=27640696#p-27640696>

Informations en ligne

1. *Analizele necesare pentru intrarea la grădiniță - în colectivitate*, <http://www.copilul.ro/copii-2-3-ani/gradinita/Analizele-necesare-pentru-intrarea-la-gradinita-in-colectivitate-a9129.html>
2. *Carnetul de vaccinări devine obligatoriu la înscrierea la grădiniță ori la școală*, 25.07.2013, <http://edu-news.ro/carnetul-de-vaccinari-devine-obligatoriu-la-inscrierea-la-gradinita-ori-la-scoala/>
3. *Noul vaccin obligatoriu aduce modificări importante în Carnetul de vaccinări pentru copii*, 26.07.2013, http://www.sfatulmedicului.ro/Vaccinuri-si-vaccinari/noul-vaccin-obligatoriu-aduce-modificari-importante-in-carnetul-de-vacci_11941
4. *REVOLTA PĂRINȚILOR: „Mi se refuză înscrierea copilului la grădiniță pentru că nu e vaccinat“*, http://www.amfms.ro/din_presa/7506.html
5. *Vaccinarea înainte de călătorie*, <http://www.esky.ro/ghid-de-calatorie/Siguranta-si-sanatate/Odihna-activa/Vaccinarea-inainte-de-calatorie>

SYMBOLIC INSTITUTION OF LANGUAGE IN SPEECH ON THE GROUNDS OF PHENOMENOLOGICAL FREEDOM. AN INQUIRE INTO NON SYMBOLIC PHENOMENOLOGY OF MARC RICHIR*

CRISTIAN BODEA¹

ABSTRACT. Once developed, philosophy has known not long ago a linguistic turn, and since then, we could almost inevitably say it reached a theological turn, only to know now a new important turning point throughout its history. We speak of a turning point which we dare to call psychoanalytical, already present in the philosophy of Maurice Merleau-Ponty. As a subtle continuation of the latter, the French phenomenologist Marc Richir will take advantage of the presence of psychoanalysis in the history of knowledge, first to make a distinction between symbol and phenomenon, in order to continue researching beyond the created human, the „pre-human”. In order to achieve this, a difference between speech and language, already recognized by psychoanalysis, distinguishes itself, as it is a difference that will eventually lead to the mystery of creation (and) of mankind.

Keywords: symbolical institution, non symbolic phenomenology, phenomenological freedom.

Introduction

The title we've proposed makes sense only in the ample context of Marc Richir's phenomenology. Understanding the, quite confusing for many of us, difference between speech and language is absolutely necessary in this context where psychoanalysis finds fertile ground. It is a reported difference, however, first by Merleau-Ponty's phenomenology, and subsequently recognized in various forms, by some psychoanalysts.

Psychoanalysis however, occupies a prime place in this issue of the symbolic institution of speech in language, through the fact that it provides the appropriate framework for a better understanding of what constitutes the issued

* This study was supported by the project "Excellence Academic Routes in Doctoral and Postdoctoral Research - READ" co-funded from the European Social Fund through the Development of Human Resources Operational Programme 2007-2013, contract no. POSDRU/159/1.5/S/137926.

¹ Doctoral candidate at the Doctoral School in Philosophy, Faculty of History and Philosophy, Babeş-Bolyai University, Cluj-Napoca, Romania. E-mail: cristibodea@yahoo.com

symbolic. Thus, we are not very well explained by the title, if we do not recall on Jacques Lacan's contribution in this area, namely the introduction of the three dimensions of the conscious subject – symbolic, real, imaginary – that make a conscious / unconscious knot imagined as Borromean knot.

This is not the place to enter into further details, we only wanted to outline the two main axes on which our work is developed: the difference between speech / language as understood by phenomenology, namely by the non symbolic phenomenology of Marc Richir, and the symbolic, steeped in psychoanalytic meanings that can be very well received in the aforementioned seminars of the aforementioned psychoanalyst Jacques Lacan.

We will be less concerned here regarding the symbolic issue, and especially regarding the symbolic in its relationships, not at all left out, with the real and imaginary, for the difference between speech and language, without which the symbolic or symbolic setting would not occur. It would not occur, because there would be no place in the game of presence / absence to take place, wrapping the nakedness of the empty space with a significant, from which the language is set in the speech and gives him who comes into the world the human appearance.

In order to try to understand this difference we use the Chapter I entitled *Langage, poesie, musique* of Marc Richir's book, *Variations sur le sublime et le soi*. There, the author starts from two opposite terms, *figurabilité* and *infigurabilité*, terms which in Romanian, surprisingly, have no correspondence. Their semantic value in French, as well as in English, is to indicate that something is liable or not to receiving a form, to fall under the incidence of a figure - not strictly geometric, but also not in the narrow sense of the Romanian language, where it is limited to have a figure rather to the facial features of a person, person who, why not, can itself be a figure, especially if he makes faces.

However, now we face a dilemma of translation which we decided to quickly overcome, daring to introduce as neologisms to serve our research topic, the terms of *figurabilitate* (*figurability*) and *infigurabilitate* (*infigurability*) (with their adjectival forms, *figurabil* meaning *figurable* and *infigurabil* meaning *infigurable*) through which we can equate those used by Marc Richir. We want to do this trick for the idea it introduces, namely idea that something not only can, at some point, have or not have a form, but, even more, that something will never have a form because it does not submit to the form, therefore it is no subject to forming or formulations in any form.

There is a certain freedom, which we need to call phenomenological, of some meanings, or rather to a disposition of meanings, if we would have to use a Richirian expression, of the symbolic institution, which means more than the obvious fact that the symbolic setting is autonomous (to some extent, or rather within an

architectural limit) in relation to the thinking subject, but the fact that the subject has a certain level of autonomy regarding the symbolic setting or institution. This latter aspect of phenomenological freedom is what makes possible the creative act of the artist, through which, after all, the symbolic establishment appears and supports itself. On the edge, we could say that the first wave of the newcomer in the world is a creative act that gives tone to human symbolic setting.

Leaving speculation aside, let's go back to the chapter reminded from *Variations sur le sublime et le soi*, where *figurability* / *infigurability* are linked with intuition, in order for the reflection on language to start with the question of the possibility of its intuition.

Any discussion about language, according to Marc Richir, if not caught in the naive illusion that the language is reduced to signification and signification relationships, leads to the paradox that language, and in a broader sense, thinking (as logos) cannot be inferred (inferable, because *infigurable*).

To say that language is infigurable is not only paradoxical but scandalizes the common sense for which the lack of sense of this paradox is simply ignored, but more even, rejected. The argument of this little psychotic reaction is evidence of an undeniable fact: the language uses (or is) writing, images, signs, and all these are nothing but „figures“ of the language. Of course, to some extent the situation is not like this, but we often forget that once uttered the words are „flying“, once written, the thoughts do not belong to us anymore, while the writing itself is diluted over time to get downright incomprehensible while the heaviness of the history lays on it. In a word, everything that can be figurative (because *figurable*) has an end, a death to which language itself which still survives. Therefore, must be something infigurable in the language that endures, something which must be the essence (wild essence, we would say) of language, which makes the language rather what is infigurable in a language. Language itself is the very fluidity of speech, of its course.

If something can be figured from the language, then that something is only its death, and death is what we „infer“ in each language establishing in the speech. It's a intuition that we are happy to ignore, because, as Lacan says, how would otherwise be possible to live? The figuration of language pre-sets its death, which coincides with our death. Having language, thinking, means to be alive, the language, ultimately becomes the very life, of which and with emotion we break into pieces to sneak them to extinction in our being which thus keeps us alive.

Descartes was not mistaken when linking reason to being. What he succeeds is to give a definition as valid as many other definitions: *cogito* is being. Like any definition, this is also but a mere tautological observation that fails to surpass the descriptive, therefore, the imaginary. After all it does not say anything, because if we know we are and we know we think, in the same time, we do not

know what thinking is, as we do not know what being is. In other words, using Richir's distinction between speech (figurability) and language, we can infer that we know (how to use) a language but we do not have access to language itself (to all languages that are, have been and will be). For this we would have to get out of it(self), of language, that is to live our own death, furthermore to live it not just to „see“ it with our own eyes or otherwise we should have intellectual intuition, that is to be angels, as Kant would say.

Returning now to Descartes, we find that, in the end, even he admits he finds that thinking is totally different than what is thought to think. His approach remains this time too caught in the imaginary sphere to end up in another descriptive finding, such as thinking, or to think is a movement of the soul. This was already said by Aristotle, therefore we have not reached so far.

Eventually, trying other and other solutions would mean to persist in what Marc Richir called symbolic tautology, *i.e.* to insist on a boring repetition that would only appeal to a good obsessional neurotic. If you want to escape this vicious circle, however, not by jumping from the orbit, but by making a spiral Marc Richir invites us to take seriously the idea, here, appellant, thought the movement of the soul, that is to take it as such without making it subject to figurability. If we let this idea be, we will be able to look with more affection towards poets or musicians (artists who institute language in speech) and we will give more confidence and more understanding as well as the credit of a certain „understanding“.

What do poets understand? They understand, or rather sense, as firsts perhaps, this tectonic movement of the soul in feelings and mind. Thinking is the movement of the soul, which means, as Marc Richir said, that it may be present in affections (which we distinguish from affects), those who are the „object“ of poetry or music.² Nor music, nor poetry, however, in this context, go beyond thought, or beyond language. True, they make liberal use of language, through speech innovations, *i.e.* figurability, thus being living proof of freedom in language, but are not the inspiration of an existence beyond our world that is characterized by an excess, with plus or minus, of life.

Similarly, also phenomenology, to the extent that it wants to make you stay away from the trap of metaphysics, cannot have the aspiration to an ultimate knowledge, because anchored in eternal truths of an immutable transcendence which is to be reached by its method. Therefore, this is why Richir Marc puts it alongside art, the role of phenomenological, like that of the artist being the one to exercise phenomenological freedom through innovative figurability. He is, however,

² Cf. Richir, Marc, *Variations sur le sublime et le soi*, ed. J. Millon, Grenoble, p. 7.

something more than an artist, because he is not limited to the pleasure of innovative creation but since he is also on the side of science he creates, in addition, a method through which the always moving complex relationships between speech and language are also questioned, not just experienced. Besides the method, he responds to some conceptual demands that we examine below. First, the method.

(A) The phenomenological method proposed by Marc Richir is phenomenological hyperbolic reduction (*epoche*), and the first „object” subject to such reduction is pre-existent time. Thus, from the beginning of his adventure, phenomenology is required to put aside the idea transmitted through the history of phenomenology that time precede language. The result of this operation is the understanding of the fact that temporalization is not what determines the language but the opposite, the language, through speech, *i.e.* through its figurability or formalization, is the one who makes time (and temporalization). Simultaneously is „surgically” operated and removed any positivity, including original donor positivity represented by divinity. In Husserlian terms, this operation means positioning phenomenology in a pre-intentional field,³ where things are put themselves together without intentional intervention of the observer. It is a field of synaesthesia, according to Richir or, in more properly phenomenological terms is the schematism field in which, and by which things hold together in a mysterious way.

The result of these two operations is a „neutralization” of the phenomenologist, his projection over time and space in an indeterminate position. He isn't thrown into the world, as Heidegger's *Dasein*, but beyond it, in an absolute here without time and space coordinates. It is gained like this a new form of facticity, a facticity as a presence without any assignable present from which temporalization was expelled. Such facticity does not exclude otherness but rather strengthen it, emphasising on the fact that the otherness is present anyway, even if it is indeterminate (because it is not in a time who is to terminate), for the simple fact that one cannot be a presence but for another, the *alter ego* which solves the difficulty of the pure Husserlian ego by which may occur the confinement in a *solus ipse*.

(B) With regard to the conceptual requirements, Marc Richir identifies three groups as follows: (a) the virtual, potential, actual triad, (b) the concept of „perceptual” *phantasia* and thirdly (c) the couple *Leib–Leiblichkeit* plus the „time” (moment) of the sublime.

(a) The virtual represents, for Marc Richir, what is located in the distance that separates real from possible (from the im-possible, therefore), remains as unrealized (*i.e.* which is not subject to figurability). Because it is not fulfilled, he

³ Cf. Richir, Marc, *op.cit.*, p. 8.

does not convert, nor into possible nor into real, thus being comparable with what Maldiney called *transpossible*, whose sphere of „influence” is the *transpassible*. Of course, in this context, direct proof of the existence or not of virtual cannot be discussed, much less because even the ontological argument fails.⁴ Therefore, there is a danger of „virtual” proliferation of virtuality by methods purely speculative, but that danger can be spotted by the fact that it distorts what Marc Richir called the phenomenological basis, in the foundation (as ontological fundament). Taken as a foundation, the virtualities should be at least targeted unless achieved. Or, the virtual is just transpossible (Maldiney) to foundation and is taken only as basic as starting point, through a control architecture that starts with a *Stiftung* and not directly. Moreover, taking the virtual directly would be impossible, since it is „elusive and infigurable”.⁵ At the same time unrealized, the virtual deformed as foundation, actually slides in potential, hence, the passage into the present can be done almost immediately. Both the potential and the present each have a well-defined place, being positional thorough these, as opposed to the virtual which is not positioned. The difference positional / non positional as Richir points out, is one not unimportant but actually imperative in order to be able to spot and distinguish the architectural registers of the phenomenological field.

Positioning potential and actual can be done in reality through the classical problem of potency and act. The virtual is far from being power (or act) as long as even the hardness of the concrete concept of real cannot be a determination for him. It does not occupy neither the place of the possible nor that of the impossible, it is simply the rest left outside various places, potential / possible or preset, without him leaving with one in particular. Virtual is therefore non-position(able).

(b) The second important concept for Marc Richir’s phenomenology is „perceptive” *phantasia*. It is the result of radicalizing the difference which Husserl makes between *phantasia* and imagination, showing no association between image and non-image, but between the figurable and the infigurable. In a more general approach, this concept is actually subordinated alongside with two others, to another concept that really represents the element of novelty, namely the concept of „change in *phantasia*”. The three subordinated concepts are built according to the „object” to which *phantasia* exercises its force of change. Therefore:

- if it bends over a „real” object,⁶ then *phantasia* has as effect its transformation in a transitional object (concept launched by Winnicott);

⁴ Cf. Richir, Marc, *op.cit.*, p. 9.

⁵ Richir, Marc, *op.cit.*, p. 10.

⁶ Cf. Richir, Marc, *op.cit.*, p. 11.

- if it wants to modify an „imagination” (or imaginary, it is the act of imagination, not the image itself) then it makes *phantasia* appear figurable, just by what is infigurable in the imagination, the movement related to the aesthetic (e.g. a painting);

- if it sets on a „primitive” *phantasia* (by primitive, we understand the „shadow of a nothingness”,⁷ e.g. the shadow as itself, without saying anything about its „owner”) then it has as effect its transformation into „perceptive” *phantasia* which „looks at *phantasia* virtually as the one »perceives«, or perceives *phantasia* »primitive« of a look, or rather the looks (those of infigurable transcendental and virtual interfacticity) themselves being infigurable and virtual, from the background of transcendental interfacticity”.⁸

In this context, the look is a primitive form of language, because, in it, there is the „shadow of nothing(ness)” (abyss, the void that opens in the centre of the eyeball, through the pupil) who once „perceived” by another look, in the exchange of glances, becoming the most archaic form of „perceptive” *phantasia*. At this level, the exchange of glances is at the limit of transcendental interfacticity. It is therefore beyond speech and almost beyond language, as there is no art (even though is an aesthetic experience), and yet it is saying something.

Since we speak of language, even reduced at its most elementary form, the one of the exchange of glances, a schematism is always present in the transcendental interfacticity. The only moment when the schematism can be broken, thus shocked and short-cutted, is that of the sublime, says Marc Richir, currently characterized by a „hyper-condensation of affection”⁹ in which self emerges the contact of *self with self*, with no time and no space. It is a moment which occasions coming out of the transcendental interfacticity and therefore the suspension of language, „events” whose result is a *non positional self* (in time or space), a self-identical self without being self-coincidence of self which would be the „true self” according to Richir. This „true” self even if non positional, does not float lost in a vacuum but is double sustained: in self and in the schematism of language, which gives a certain affection for (or to) language.

(c) The last group of concepts around which Richirian phenomenology is built is given by the *Leib–Leiblichkeit* pair, where the moment of the sublime is very important.

We saw a few lines above that the sublime involves a kind of condensed hyper dense for affection reported through excess (because *hyper*) on itself. At the same time, the sublime involves a break in the schematism and from schematism,

⁷ *Ibidem*

⁸ *Ibidem*

⁹ Cf. Richir, Marc, *op.cit.*, p. 12.

so that if you try explaining the excess even „when in” the sublime, in concept or through concept it is impossible to be done. It cannot be „explained” except by reference to a beyond radical, an „absolute transcendence”, reporting which also remains enigmatic as well as the enigma of the moment of the sublime. It is important to avoid the trap of receiving this absolute transcendent as deity or as the Lacanian „big Other” or the „entirely Other” by Lévinas, and to stick to the perception simply as a beyond, that is a beyond irreducible because the affection is given as impossible, establishing therein an *ecart* (a separating distance), according to Richir, impeding affection to coincide with (it)self.

For *Leib* and *Leiblichkeit* the moment of the sublime has the same effect of placement of an gap, and this is its importance at this level, of the body. There is, therefore, because of the gap present in the affectivity and as consequence present as well in *Leiblichkeit*, an irreducible report, as a radical distance, between *Leib* (where *Leiblichkeit*'s non spatial movement takes place) and absolute transcendence. We should be careful, though, to the fact that we seek of *Leib*, and not by its figure or figurability, *Leibkörper*, therefore of body and not corpse, the latter, present in its time as an determinate image, just an instance of *Leib–Leib* represents an absolute presence, which is without time or determined space, or without any other determination, in general.

The confusion between body and corpse, though they are in a relation does not reduce to one another, it can be avoided also by understanding that, as Richir puts it, the body is defined by the distance from the absolute transcendence, *i.e.* by a relation with an irreducible beyond, while the corpse is defined by the relation with other figures (since it is figurable), with other corpses, or/as objects. Moreover, it is a paradox of the body the fact that it is infigurable, as is *Leiblichkeit*, „the liveliness and non spatial mobility”.

We get through this last group of concepts to whose demands, the new, non symbolic phenomenology, proposed by Marc Richir must answer, to an important feature of it, namely the fact that, unlike the prevailing currents of thought of the twentieth century, it states the irreducibility of dualism.

The reason why the dualism cannot be overcome is precisely this beyond absolute (without any determination), of absolute transcendence which is devoid of any spatial or temporal determination. It is not just at our disposal to remove the *hiatus* that separates the body from the corpse, *i.e.* a simple presence of a presence from a presence which figurate because of the cultural background where it is, just as it is not in our power to live the moment, that is to get in a linear time an immeasurable „time”.

On the other hand, a meaning cannot be made without a movement „of self from self from the infigurable to the infigurable in the infigurable”¹⁰ and this meaning cannot hold itself, it cannot grip itself simply without merely transcendence, without something which isn't either the world nor the world. Hence, the symbolic establishment is no longer just a matter of human will. The dependence on the absolute transcendence takes out the meaning, to some extent, under the influence of man. He therefore, especially the „modern” man is wrong to believe that everything is possible, as it is a matter of patience, therefore of time, until the most impossible (if the impossible can have degrees of comparison) dream comes true.

To say that everything is possible translate in saying that everything can get a meaning sooner or later and thus becoming a fact, because the meaning is the only way by which the possible becomes reality. Under this radical incidence of the meaning falls even the absolute transcendence that receives the name of God in religion. So, according to Richir, we are establishing a symbolic, too „human” institution, humanity being itself such a setting, which does nothing but (re)takes the absolute transcendence in the human established world. It is forgotten therefore what is it which made possible the institution, a confusion which Nietzsche shows as the result of the reversal of cause and effect.

Absolute transcendence is what makes the possible as (im)possible for us, it in itself being virtual. In these terms, a meaning is in making just because there is an unrealized meaning to which, giving a name means to distort its own unrealizable nature. The idea of a „symbolic progress”¹¹ (either as a messianism, or as a progressive ideology of progress) is also manifested as a distortion (possibly) of the fulfillment of what has not been accomplished, *i.e.* manifested as a refusal of the unrealizable and ultimately of the merely transcendence. Symbolic establishments of this refusal are, according to Richir in human history, utopia and eschatology. But even when it is refused, transcendence is present as long as there is language (not necessarily speech) because transcendence is the one that opened the question of meaning in language.

Conclusion

For the non symbolic phenomenology, there is no meaning in „self”, and thus no meaning in itself, but only in movement. So the meaning which the current absolute transcendency has now, is not a fixed one, but has its own future adventure, as, for the moment, it is the result of a passed adventure with a different meaning,

¹⁰ Richir, Marc, *op.cit.*, p. 14.

¹¹ Richir, Marc, *op.cit.*, p. 15.

that of God. That's because in time, something is phenomenologically deposit from a meaning to become a different meaning, which, at its turn, will become a different one. We are talking about the meaning of a schematism beyond language, in this case because the remnants of this other two meanings, nature (*physis*) and world (*cosmos*) equally important, have coagulated, in just the same way as the phenomenological remnant of the human in its transcendental interfacticity did (represented by concepts, or rather by what concepts missed).

What operates to curdle, not without remnants, the phenomenological remnant, would be, in our opinion, the „perceptive” *phantasia*, which, exactly because of this, cannot be confused with the signifiers (at least as understood by linguistics). Meaning, we do not have to understand that for the „construction” of a meaning all significant meaning were taking and somehow added up and „cuddled” for a new meaning, but to understand that all movement is virtual, anonymous (thus free of determinations), therefore we cannot say in an exact manner something about their formation therefore we have to let them be. Without this virtuality, „language expressed (anyhow, a.n.) poorly by speech becomes *blabbering* or ideological rationalisation, misleading in the case of cynicism or deceitful in the case of naivety”.¹² It is the unhappy effect of a certain degree of language phenomenological liberty restriction imposed by the speech, because of the pre-existence of a „transcendental *babbling*”¹³ which is not obliged, inasmuch as is free, to grasp a meaning or to be grasped by a meaning.

BIBLIOGRAPHY

A. Books:

RICHIR, Marc, *Phénoménologie et institution symbolique. (Phénomènes, temps et êtres II)*, Grenoble, ed. J. Millon, 1988.

RICHIR, Marc, *Variations sur le sublime et le soi*, Grenoble, ed. J. Millon, 2010.

LACAN, Jacques, *Écrits*, translated by Bruce Fink, New York/London, W.W. Norton & Company, 2006.

B. Articles:

TENGELYI László, *La formation de sens comme événement*, Eikasia, vol. 6, no.34, 2010.

RICHIR, Marc, *Le Rien Enroulé – Esquisse d’une pensée de la phénoménalisation*, Textures: Distorsions, Bruxelles, 1970 pp. 3-24.

¹² RICHIR Marc, *op.cit.*, p.18.

¹³ *Ibidem*.

- RICHIR, Marc, *Phénoménologie et poésie*, Serta: Revista iberorrománica de poesía y pensamiento poético, no. 4, 1999, pp. 407-420.
- RICHIR, Marc, *Lebenswelt et époque phénoménologique transcendante*, Kairos no. 22, Toulouse, nov. 2003, pp. 151-164.
- RICHIR, Marc, *Leiblichkeit et phantasia*, Psychothérapie phénoménologique, Wolf/Fedida, Paris, 2006, pp. 35-45.
- RICHIR, Marc, *Sur le sentiment du sublime*, Affect et affectivité dans la philosophie moderne et la phénoménologie, Paris, L'Harmattan, 2008, pp. 131-141.
- RICHIR, Marc, *Phénoménologie de l'élément poétique*, Studia Phaenomenologica vol. VIII/2008, Bucharest, Humanitas, 2008, pp. 177-186.

CULTURAL IDENTITY AND DECONSTRUCTION*

ZSUZSANNA LURCZA¹

ABSTRACT. *Cultural Identity and Deconstruction.* This paper proposes to approach the problem of cultural identity on the basis of the deconstructionist analysis of the two conceptual components of this combination of terms. Cultural identity appears as a conceptual constellation of the terms „culture” and „identity”, which need to be investigated in the first place. The initial question tackles whether it is still possible to presume the existence of identity in postmodernism connected to the concepts of unity, congeniality and presence, or whether the unifying, identifying attitude is still appropriate? The paper demonstrates how deconstructionist approach overwrites the traditional conceptual systems of identity, culture and cultural identity via the critical analysis of concepts such as „unity”, „sameness”, „origin”, „beginning”, „centre”, „purity”, „presence”, and at the same time criticizes the ethical, political and legal systems which are based on this conceptual language.

Keywords: identity, culture, cultural identity, deconstruction, *différance*, dissemination, postmodernism

„Man hat es schon satt, nach den Grundbegriffen
zu fragen, man will seine Ruhe haben”.

(M. Heidegger)²

Identity, culture and cultural identity have formed the subject of several works of philosophy and other disciplines, or theories on their way to become disciplines, as well as inter- and multidisciplinary research. This issue increasingly counts as a timely

* This work was possible with the financial support of the Sectoral Operational Program for Human Resources Development 2007-2013, co-financed by the European Social Fund, under the project number POSDRU/107/1.5/S/60185 with the title „Innovative Doctoral Studies in a Knowledge Based Society”. This work was supported by MTA TKI of the Hungarian Academy of Sciences.

¹ PhD at the Doctoral School in Philosophy, Faculty of History and Philosophy, Babeş-Bolyai University, Cluj-Napoca, Romania. E-mail: lurcza_zsuzsa@yahoo.com

² Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, § 9. Nachweis der Notwendigkeit einer grundsätzlicheren Fassung des Problemgehalts der These und seiner radikaleren Begründung. a) Die Unzulänglichkeit der Psychologie als positiver Wissenschaft für die ontologische Aufklärung der Wahrnehmung. p. 75.

and decisive field of research; however, no terminological consensus has been reached so far, and there is no generally accepted definition of „what” identity is, „what” culture is, and „what” cultural identity is. So, when we turn to the problem of identity, culture and cultural identity, what we see is that these concepts and terms may become „objects” of scrutiny only if we keep in mind that no structured, organic theory is, or can be, available. Explanations for this situation include first that this is an issue relevant for several disciplines, each of which is able to define these concepts differently, and second, that in the context of postmodernism, as conceptuality gradually loses its frozen status or authority, the concepts themselves tend to become increasingly fragmentary and differentiated. Furthermore, it also cannot be neglected that no single discipline, policy or power may appropriate the right to definition. This is also the sense of the idea that these concepts themselves seem to resist all rigid definition and categorization attempts.

Ferenc Pataki, eminent researcher of identity problems, emphasizes that the concept of identity – as a fashion concept – had more impact in social science journalism before it has ever been methodologically investigated.³ One result of this is that it almost seems natural to use identity and cultural identity as operational terms which incorporate their meaning *in advance*. But why is it necessary for us to have an identity at all? – asks Stuart Hall, in reference to the fact that, due to the important role of identity in a political discourse, it has become practically impossible to conduct a political discourse without the concept of identity.⁴

Despite the terminological ambiguities and uncertainties around identity, culture and cultural identity, these concepts appear as fundamental terms of social and communicational processes embedded into ethical, political, legal, and not less humanities contexts. However, the conceptual complexity and heterogeneity of identity, culture and cultural identity also raise considerable theoretical and methodological doubts and stimulate us to rethink the quote by Heidegger, serving as motto for this paper: philosophy „as the science of a »reversed world«”⁵ cannot confide at all in basic concepts.

European philosophical tradition has been working as essentially a philosophy of unity and identity. The Greek *τό αὐτό* and the Latin *idem* are decisive terms in the history of philosophy, and the idea of presumed unity and identity accompanies

³ Cf. Pataki, *Identitás – személyiség – társadalom*, p. 512.

⁴ Cf. Hall, *What then is the need for a further debate about 'identity'? Who needs it?* p. 1.

⁵ Heidegger, *op. cit.* p. 75.

European thinking. However, a survey of 20th-21st century philosophy reveals the outstanding role of an endeavour to reconsider the traditional attitude to the self. In contrast with the purportedly traditional modernist theories focusing on unity, *the philosophy of difference*, *Destruktion*, deconstruction and other theories born under the sign of postmodernism show that the traditional assumption of identity is no longer relevant. The situation is similar for the concept of culture as well, since most of these concepts, including the theories of interculturality and multiculturalism, substantially assume that cultures are unitary and identical (id)entities, or „simultaneities“ or unities of pluri-diversity. The models of multi- and interculturality tried to serve as remedy for the necessity of transition from „the culture“ to cultures, but these are just as burdened with their internal contradictions as the modern concept of culture.

Deconstructionist approaches, by the critical genealogical analysis of concepts such as „unity“, „sameness“, „origin“, „beginning“, „centre“, „purity“, „presence“ overwrite the traditional conceptual systems of identity, culture and cultural identity, and at the same time also criticize the ethical, political and legal systems which are based on this conceptual language. The ethical and political speculations, as well as the legal system, the questions of human rights and social justice are based precisely on the authority and dominance of concepts such as subject, identity, culture and cultural identity. These concepts have become objects of ethical, political and legal manipulation, for the systems built upon them and depended on how these concepts had been defined,⁶ or who had the right to define them. The „accepted“, rigid definitions anticipate and outline the repository or, on the contrary, dead end of the moral, political and legal frameworks of the values and possibilities of a determined subject, identity, cultural identity or human being; they create a universal need, show themselves as legitimate, without having any universal idea to back them up. The present work attempts to draw attention to the fact that, as long as we consider legitimate the deconstructionist, postmodernist approach to identity, culture and cultural identity, the rethinking of their ethical, political and legal frameworks will also be inevitable.

The philosophical background of the differentiation of an assumed unity

The *philosophy of difference*, *Destruktion*, deconstruction and postmodernist theories reveal a new direction of philosophical thinking about identity. Beginning with Nietzsche, there came an increasing need to destruct, or at least distance oneself

⁶ See as an example the problematic nature of the definition „Allgemeinen Erklärung zur kulturellen Vielfalt“ (AE) der UNESCO [UNESCO 2001]. Jens Badura has called the attention to this in his *Kulturelle Pluralität und Ethik*, pp. 17-38.

from metaphysical thinking prevalent in traditional European mentality with its language, conceptual frameworks, worldview and self-perception. Nietzsche in his „destructive programme” sets forth the reassessment of values (*die Umwertung aller Werte*), death of god (*das Tod Gottes*), the will to power (*der Wille zur Macht*), the overman (*der Übermensch*), the critique of historicity (*die Kritik der Historie*), the change and its affirmation (*die affirmative Kraft*), and points at the eternal return (*die Ewige Wiederkunft*) as pure change, as well as the impossibility of Zarathustra’s identity.

Heidegger’s concept of ontological difference better opens up the way to the *philosophy of difference*, where by the separation of being (*Sein*) and the being (*das Seiend*),⁷ the philosopher operates a sort of destruction of metaphysics, and in this process he criticizes the understanding of identity as sameness. Heidegger appeals to *Destruktion* and the transgression of traditional metaphysics, and he emphasizes that „hermeneutics can only fulfil its task by way of *Destruktion*”.⁸ He poses the „liberation” of the I from under the traditional chains of identity or self-sameness, or at least the possibility of this „liberation”. Heidegger points to the impossibility of the $a=a$ ⁹ identity thesis, while his existential hermeneutics – where self-sameness appears as „fore-structure”, „being-ahead-of-itself” (*Sich-vorweg-sein*),¹⁰ not-whole-ness, not-yet-ness (*etwas noch nicht sein*)¹¹ – functions as a shattering of sameness and unity.

In Gadamer’s hermeneutics, a sort of hermeneutical „destruction” of the mode of being, the existential character, or more specifically the identity’s mode of being are revealed in the hermeneutical problematization of the play (*das Spiel*),¹² the mode of being of the artwork and the image,¹³ and the issue of in-betweenness. This can be understood as a kind of hermeneutically conceived ontological reform, through which the unity, sameness and presence of the being shatters, and the question and sameness-centred approach of the existential character of identity and self-sameness becomes differentiated. These critical concepts also seem to dissolve

⁷ Cf. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Zweiter Teil, Die fundamentalontologische Frage nach dem Sinn von Sein überhaupt. Die Grundstrukturen und Grundweisen des Seins, Erstes Kapitel Das Problem der ontologischen Differenz, § 22. Sein und Seiendes. Die ontologische Differenz.

⁸ Cf. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Anzeige der hermeneutischen Situation*. p. 249.

⁹ Heidegger: *Identität und Differenz. Der Satz der Identität*, pp. 34-36.

¹⁰ Heidegger: *Sein und Zeit*, § 41. Das Sein des Daseins als Sorge, pp. 254-261.

¹¹ *Ibidem*, § 45. Das Ergebnis der vorbereitenden Fundamentalanalyse des Daseins und die Aufgabe einer ursprünglichen existenzialen Interpretation dieses Seienden. p. 310.

¹² Cf. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, II. Die Ontologie des Kunstwerks und ihre hermeneutische Bedeutung. 1. Spiel als Leitfaden der ontologischen Explikation, pp. 107-133.

¹³ *Ibidem*, 2. Ästhetische und hermeneutische Folgerungen. a) Die Seinsvalenz des Bildes, pp. 139-149.

the dialectical unity in a Hegelian sense, since these concepts break the status and identity of the static being. Therefore a fundamental reversal happens in hermeneutics: the place of the identical, unitary and static being is taken by the problem of the space of play, the dynamics, the „inter“ or „betweenness“. And this destroys the kind of thinking which possesses a self-same, static mode and character of being and operates with a concrete being, dissolves the categories and categorical thinking, since it does not permit the sedimentation of stable concepts.

The demolition of identity and other conceptual and linguistic systems, the denial and Heideggerian or Gadamerian destruction of the independent, identical, static essence of language, and the need to surpass metaphysics came to be more radical with Derrida. The lack of unity, sameness, origin, beginning, purity, and centre, the multiplication, the deconstructive approach which breaks the conceptual system of the language and its sedimentation are all meant to continue this idea. However, while the basis for Heidegger is the question of being, the essential basis of deconstruction for Derrida is the being, the being-here, for the actual purpose of deconstruction is to demolish the delusional being-here of logic and metaphysics. This is what Derrida refers to with the status of *différance* when explaining that the difference between the terms *difference* and *différance* almost entirely vanishes for the ears and the eyes, it does not become present in fact, and thus the *différance* itself does not even exist, it is not present, it does not have an existence.¹⁴ The status of deconstruction powerfully signals the same thing: the concepts to deconstruct are circulating, but never become definitive; they never rest in any kind of identity, never become permanent, never subside in a presence, and never get associated with a static meaning. For this reason deconstruction „runs the risk of never being established as such and with that name. Of never being able to define the unity of its project or its object. Of not being able either to write its discourse on method or to describe the limits of its field“.¹⁵ Deconstruction is no positive science, it does not form a system, it is not definitive, but its so-called „end-product“ is not a ruin. It cannot even have an end-product inasmuch as we accept that it is unfinished. That is to say, it is itself play and *différance*. *Différance* always begins, but never ends. In this sense deconstruction cannot be definitive as long as there is conceptual system, as long as there is language.

One of the „rhetorical“ questions repeatedly asked about deconstruction wonders where the always renewing demolitions of deconstruction lead to. What is this „play“ about? Is it about nothing? Not so much about a settled, identical, unitary,

¹⁴ Cf. Derrida, *Excerpt from Différance*.

¹⁵ Derrida, *Of Grammatology*, p. 76.

present and definable „something”. Where does the undecidedness, the groundlessness of deconstruction lead to? Does deconstruction become its own purpose? Is it necessary to speak about the „self”-deconstruction of deconstruction? Does deconstruction deconstruct the deconstructable, then itself as well? How, if it has no self? Is there anything left of it, where this „anything” also becomes the object of a presumed and renewed deconstruction? Deconstruction, in opposition to the Heideggerian „destruction”, does not claim to have a constructive intent; however, deconstruction is in fact radically constructive (de-constructive), as long as, through these demolitions, it tends towards another, new, yet unfinished context. Nevertheless, this is not to say that this new context will ever be able to settle. This context has no presence, no identity, and as such it almost becomes a non-existent context, but one which may always lend its preconditioned self to deconstruction. This is probably the meaning of deconstruction as an „unfinished movement”.

By Derrida’s deconstructionist approach one may trace how the analyzed concepts „form a sheaf”. From the perspective of a deconstruction conceived as the radicalization of Heideggerian-Gadamerian „destruction”, the stress for Derrida falls not on reinterpretation, but on disassembly. There cannot be any identity in deconstruction, or any culture understood as unitary, therefore no cultural identity either, since there are no concepts any longer, only „sheaves”.¹⁶ The identity to deconstruct is something which is „no longer include the figure of mastery of self, of adequation to self, center and origin of the world”.¹⁷ It results from the deconstruction of the sign as exposed in *Of Grammatology* that „every signifier refers to different signified, one may never reach to a signified which only refers to itself”.¹⁸ From a deconstructionist perspective therefore the demolition and disassembly of the awareness of identity and unity, presence and pure origin is a primary project. And deconstruction precisely means that we reckon with *différance*, and lend legitimacy to incompleteness, postponement, belatedness, and transgression of oppositions. Consequently, the completion of the range of social science terminology of identity, culture and cultural identity with a new, settled definition or term cannot be an aim of deconstruction. The aim, instead of reformulation, is to deconstruct the totalizing, identifying, prescribing and universalizing „essence” of traditional mentality.

¹⁶ Derrida, *Excerpt from Différance*, p. 3.

¹⁷ Derrida, „*Eating Well*,” or *the Calculation of the Subject*, p. 103.

¹⁸ Bennington/Derrida, *Jacques Derrida. Die Différance*, p. 87.

Culture in the postmodern context

„Modernsein ist für den Totalitarismus ein Gebot.“

(J. Derrida)¹⁹

In the context of restructuring postmodernism, strong globalization, the explosive development of communication and technology, radical mobility and migration, and in the age of splitting unities and identities, and the „heterogeneity of elements”,²⁰ the traditional, substantiation-based, modern concepts of culture and identity are no longer able to handle the multipolarity of cultures and at the same time religions, nations, ethnicities, languages and attitudes or issues of transcultural cooperation and consensus. The situation becomes even more difficult due to frontier modification procedures, the ceaseless reshaping of the borders of European countries and regions, the tradition of colonization, and due to the „postmodern colonization” of existing and shaping state federations. As a result of the creation of the European Union and its extension to Central, Eastern, and South-Eastern Europe, as well as its future expansion projects, identity, culture and cultural identity, similarly to issues of transnational and transcultural cooperation – at the meeting point of different cultures, religions, nation states, ethnicities, or language groups – seem to become increasingly radical. The modern, centralized, totalized and substantialist concepts of identity and culture and the traditional concept of cultural identity based on these are no longer valid in postmodernism, which showcases heterogeneity, pluralism, multiplication, variety, the split of unities and identities, fragmentation, the loss of the I, the de-identification (*Ent-identifiziert*),²¹ crisis, rootlessness, de-culture, disintegration and lack of origin. Postmodernism is ruled by the crack of „positive knowledge” and the dismantling of major traditional worldviews; and last but not least, the unitary view of the world and self-interpretation becomes impossible. Consequently, postmodernism must inevitably face the operating conceptual systems and the ethical, moral, political and legal systems based on these. The radical deconstruction of a series of concepts with preconceived meaning becomes unavoidable. The conceptual apparatus of modernity seems to become incompatible with the experiences of the postmodern world. This is why Lyotard poses the basic question: the issue of importance is not whether or not modernity must be abandoned, but whether it can be continued at all. Are we able at all to *continue* modernity as „a *mode* of thinking, communication, sensibility”?²²

¹⁹ Derrida, *Das andere Kap. Die vertagte Demokratie. Zwei Essays zu Europa*, p. 34.

²⁰ Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, p. 24.

²¹ Cf. Derrida, *Das andere Kap. Die vertagte Demokratie. Zwei Essays zu Europa*, p. 55.

²² Lyotard, *A történelem egyetemessége és a kultúrák közötti különbségek*, p. 252.

In a deconstructive approach, the ideas of *différance* and the *trace of traces* model the situation of identity and culture. In Derrida's concept „The trace *is nothing*, it is not an entity, it exceeds the question *What is?*”²³ From a deconstructionist point of view there are no elements, there is no identity, not even self-sameness, there „are” only the traces of traces. This means that there is no element in itself, „in every »element« only the other, »distant« element is »present«.”²⁴ Thus nothing can be exclusively present or distant, but rather only crisscross, since every trace is a trace of a trace, every text bears the traces of other texts, and every signifier refers to a signified different than itself, so none of them are „themselves” enough. Based on all these, it is a legitimate question therefore whether the identity is still identity, or can it only be conceived of as *différance*, as the trace of traces? Similarly: is culture still culture, or can it rather be conceived as *trans-de-culture*, as a *différance* of culture, *dissemiNation*,²⁵ traces of traces, the deconstruction of culture?

The identity, the subject, the ideal of legitimate subject, the assumption of the I, of the person become problematic issues, and their place is taken by the impossibility of the status of identity and its contradictoriness, de-identification. In Derrida's deconstruction, „identity” and „subject” can be grasped by splitting, *différance*, not with the concepts of being identical with oneself or being present at oneself, but precisely by non-coincidence, non-identity with oneself. There is no „entity” or „id-entity” not encompassed by the movement of *différance*. The status of identity and subject shatters in postmodernism, the pure forms of identity become impossible, there is no identity, nor subject perceived as uniform, but their increasingly abstract status is connected to systems which define or would define „who” or „what” the subject is, what „the identity” comprises, or „who” or „what” it should be. Postmodern theories act offensively against the tradition of unity, against sameness and identity with an inner core, not threatened by heterogeneity.²⁶

Culture in turn can no longer be analyzed by traditional modern „categories”, due to the emphasis on the „heterogeneity of elements”, which become more important. Actually, there is no culture perceivable as uniform and homogeneous, and the issue is not the heterogeneity of homogeneous cultures but much rather the

²³ Derrida, *Of Grammatology*, p. 134.

²⁴ Bennington/Derrida, *Jacques Derrida. Die Différance*, p. 83.

²⁵ Cf. Bhabha, *DissemiNation: Time, Narrative and the Margins of Modern Nation*, in: *The Location of Culture*, pp. 139-170.

²⁶ Docherty, *Postmodern Characterization: The Ethics of Alterity*. – „which is not traduced by the temporal dimension which threatens that Self with heterogeneity”, p. 183.

heterogeneity of heterogeneous *trans-de-cultures*. Derridean deconstruction extends also over the traditional approaches to culture. There is no culture which could be identical with itself, only such which becomes *différent* from „itself“.²⁷ The culture as „*Dekulturalisierung als Dekonstruktion*“²⁸ can be conceived as *trans-de-cultural différence*. The *de-identification* and *trans-de-culturalization* follows anti-essentialist, anti-substantialist, anti-universalist, anti-constructivist, anti-ethnocentric and de-ideologizing viewpoints.

All these raise the ever more emphatic question whether the traditional concept of cultural identity and the ethical, political and legal procedures built upon it, or any of the ethics, politics, economic policy and law connected to cultural identity correspond to postmodern experiences. Derrida has good reasons to pose the question whether cultural identity is an appropriate word to use today, nowadays.²⁹ The so-called „cultural identity“ from a deconstructionist perspective is conceivable from the direction of *différance* and the traces of traces, which renders invalid the assumption of both a terminological combination and its components. Homi K. Bhabha in his *DissemiNation*, drawing on Derrida, raises the question in the same direction.³⁰ Identity, culture and cultural identities appear as *différences*, *dissemination* and *the traces of traces*. The unsettling presence, the lack of origin and centre, the being-in-play, the „being“ as *différance* and trace, and the postponement of any sedimentation creates a situation which spreads apart the assumed unity, homogeneity and sameness. The cultural and national unity represents the modernist illusion in which the unity of differences and varieties seemed conceivable. However, this assumed unity, sameness, homogeneity, and ideologically coloured illusion strains itself apart from the inside, just like modernity. The formation and emphasis of identity was always important, which is undoubtedly of a cultural origin, but its real nature is its *différance* from „itself“.³¹

²⁷ Derrida, *Das andere Kap. Die vertagte Demokratie. Zwei Essays zu Europa*, pp. 12-13. – „Es ist einer Kultur eigen, daß sie nicht mit sich selber identisch ist. (...), mit sich differiert. Es gibt kein Kultur und keine kulturelle Identität ohne diese Differenz mit sich selbst.“

²⁸ See Kleeberg/Langenohl, *Kulturalisierung, Dekulturalisierung*.

²⁹ Derrida, *ibidem*, „Ist »kulturelle Identität« heutzutage das rechte Wort, ist es das rechte Wort für »heute«, für den heutigen Tag?“

³⁰ Cf. Bhabha, *DissemiNation: Time, Narrative and the Margins of Modern Nation*, pp. 139-170.

³¹ Derrida, *Das andere Kap. Die vertagte Demokratie. Zwei Essays zu Europa*, p. 24. – „Die identifikation im allgemeinen: das heißt die Bildung und die Behauptung einer Identität, die Selbstdarstellung und Selbstvergegenwärtigung, die Selbstgegenwart der Identität (mag es sich um einene nationale, nicht-nationale, um eine kulturelle oder nicht-kulturelle Identität handeln; allerdings ist die identifikation immer kulturellen Ursprungs, sie ist nie natürlicher Herkunft: sie ist ein Sich-in-sich-Ent-äußern, das Mit-sich-Differieren der Natur).“

All these lead to the questioning of cultural identity and the impossibility and splitting of its standard interpretations. No kind of concrete, fixed meaning can be attributed either to identity or culture, or cultural identity. However, despite postmodern experiences, the existing systems build upon traditional modernist concepts, present a universal and totalizing need, as a result of which the recognition of the culture of the other, the so-called multiculturalism is restricted to the culture of the sushi and the Döner kebab, but it may also mean that the construction of cultural dominance, „postmodern colonisation”, the expansion of capitalist military hegemony as „humanitarian” strategy or „peacekeeping force”³² may all happen in the name of multiculturalism. In the analysis of the status of knowledge, Lyotard pointed out how knowledge and information become commodities, goods, merchandise (*a type of informational bits, „products”*).³³ Similarly, the process of becoming a commodity is also valid for culture, as culture also becomes a product of commercial market capitalism, where it appears as market, merchandise, capital and industry in the age of „cultural capitalism”,³⁴ „culture industry” and the techno-politics of capital. The politically ideologically constructed identities and the different cultures appear as new markets and capitals, and the discussion of such questions also happens via a sort of capitalist communication.

In a postmodern context, the crisis of the traditional worldview and metaphysics, the crisis of conceptuality, and in relation to these, the crisis of the concepts of identity and culture, and the crisis of „crisis” become a pre-eminent issue. But is it indeed a *crisis* that we do not have a uniform pattern of identity, or is it precisely a way to display various particular manifestation possibilities? The plurality of language games, the multi-polar heterogeneity of life forms, the lack of universal grammar and pragmatism makes the uniformity of differences both impossible and meaningless; some sort of postmodern „justice” no longer let itself being subordinated to one single model,³⁵ to one single legitimacy. This kind of „future justice”,³⁶ without „objective law”, without norms and criteria, not based on denotative statements and discourses,³⁷ calls an unclosed, non-prescriptive hyperbolic ethics (*hyperbolischen Ethik*)³⁸ as the impossibility of the possible or rather the possibility of the impossible.

³² Derrida, *Hit és tudás*, p. 84.

³³ Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, p. 15.

³⁴ Derrida, *Das andere Kap. Die vertagte Demokratie. Zwei Essay zu Europa*, p. 50.

³⁵ Lyotard/Thébaud, *Politik des Urteils*, p. 53. „Die Frage der Gerechtigkeit lässt sich für eine Gesellschaft nicht in Bezug auf ein Modell lösen.”

³⁶ Derrida, *Gesetzeskraft. Der »mystische Grund der Autorität«*, p. 56. „die Gerechtigkeit immer als ein »Zu-kommen«”.

³⁷ Lyotard/Thébaud, *Politik des Urteils*, p. 49. „Befehl sein Berechtigung nicht in einer denotativen Aussage finden kann.”

³⁸ Derrida, *Jahrhundert der Vergebung. Verzeihen ohne Macht: unbedingt und jenseits der Souveränität*, pp. 10-18.

The fact that there is no more compact worldview in postmodernism, „rational politics“, „politics as the science of reason“, „universal peace“, „welfare“, and universally correct moral behaviour no longer exist; the splitting and illusoriness of the questions of perfection, perfectibility and „sustainable development“ gradually lead to the situation that there is no unitarily accepted ambition either. Therefore every decision must become an object of debate. Absolute heterogeneity produces undecidability; it raises the question of which cultural, national, political, moral, ethical, economic, and power structure, according to its own criteria and legitimacy, will lie at the basis of the so-called debate. The attitudes themselves, the modes of customary consensus must also become a subject of debate and permanent re-discussion, weakening the legitimacy of strict attitudes, since there are increasingly incompatible imperatives standing face to face with each other. And instead of the politics of „rational mind“, the „politics of opinions“ gains ground.³⁹ The existence of universalized and globalized systems is strongly questioned, since morals cannot be universalized,⁴⁰ there is no homogeneous unity, and not even the unity of varieties. Because of the splitting of unities and homogeneity, there is no unitary system of criteria, interpretation and assessment, there are no meta-rules, no unitary, universal meta-language which may hold together the discourses around the various fragmentations.

Based on these, the questions of communication, interaction, consensus and cooperation become more radical and are also in need of deconstruction. Lyotard rightfully asks the question: to whom or what does communication belong in the context of postmodernism? Who is entitled to tell what can be communicated? What will communication be in fact: manipulation, exchange of information, the freedom of opinion or dialogue? Since there is no unitary system of truth, criteria and interpretation, the conditions of communication and consensus must be re-launched for discussion. Thus, the place of privileged, rigid „truths“ is taken by the ongoing debate, the deconstruction of the norms, formalism and technicality of consensus, communication, and cooperation, by the reassessment of the political status of the other and the outsider, of the refugees and emigrants, sovereignty and issues of „biopolitics“, and by the „the politics of a »different economy«, or an economy of difference“.⁴¹ This also signals that the reality of law, just like the social reality of the subject is an object continuously construed.⁴² The question is in fact who are those who have this construing,

³⁹ Lyotard/Thébaud, *Politik des Urteils*, p. 130. „Wir müssen also eine Politik der Meinung machen.“

⁴⁰ Cf. Moebius, *Emmanuel Lévinas' Humanismus des Anderen zwischen Postmoderner Ethik und Ethik der Dekonstruktion: Ein Beitrag zu einer Poststrukturalistischen Sozialwissenschaft*, p. 46. – „Moral lässt sich nicht universalisieren“.

⁴¹ Docherty, *Postmodern Characterization: The Ethics of Alterity*, p. 184.

⁴² Yildiz, *Kritik des Rechtskonstruktivismus der Moderne: Critical Legal Studies und poststrukturalistische Dekonstruktion*, p. 81. – „...zu zeigen, dass die Realität des Rechts genauso wie die soziale Realität von Subjekten in ihrer Lebenspraxis ständig konstituiert wird.“

hegemonic and dominating role, or how far is this related to consensus, cooperation, and the postmodern ethics, politics and legal system of *difference*.

The multiplication of questions

What happens to those discourses of the humanities, politics, ethics and law which presuppose the existence and concept of identity and culture? Inasmuch as neither identity nor culture are valid concepts, how can the hegemonic discourses and the prevalence of institutional frameworks connected to these be demolished? How can institutions, ethical, political, legal or other fields of communication operate without the traditional and established concepts? Or what kinds of „systems“ can be associated with „sheaves“ rather than concepts, or with a deconstructionist approach? What happens with those branches of the humanities which submit to the idea of unity, and do not reckon with *différance*? This question can also be asked in the opposite direction: what happens with those branches of the humanities which do reckon with *différance*? It seems inevitable for the humanities to reconsider themselves in the spirit of postmodernity, and assert another kind of communicative context or even paradigm. What difference does *différance* make? How far is it necessary to rethink the ethical, political and legal context of the humanities in which the unitary view of identity, culture and cultural identity loses its supremacy? The step forward must be the elaboration of the ethics, politics and legal system of alterity and *différance*, which no longer needs definitive, prescriptive and hegemonic concepts and contexts, but a deconstruction of these, a dynamic context-complex.

Deconstruction point to the traps and unsustainability of concepts and conceptual categories and the systems built thereupon. This way it works not merely as a philosophical theory, but also pursues a politically active role. Deconstruction therefore does not only extend over the humanities and become increasingly legitimate for these, but it also draws attention to the political, ethical and legal aspects of difference. Thus the outlines of the scope of deconstruction articulate the prospects of a *paradigm shift*.

(Translated by Emese Czintos)

BIBLIOGRAPHY

BADURA, Jens, *Kulturelle Pluralität und Ethik*, in: Mandry, Christoph (Hrsg.): *Kultur, Pluralität und Ethik*, Münster/Hamburg/London, 2004, pp. 17-38.

- BENNINGTON, Geoffrey/DERRIDA, Jacques: *Jacques Derrida*, Ein Portrait. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1994.
- BHABHA, K. Homi, *DissemiNation: Time, Narrative and the Margins of Modern Nation*, in: *The Location of Culture*, London, Routledge, 1994, pp. 139-170.
- DERRIDA, Jacques, *Excerpt from Différance*, in: *Margins of Philosophy*, Chicago, University of Chicago Press, 1982, pp. 3-27.
- DERRIDA, Jacques, *Gesetzeskraft. Der »mystische Grund der Autorität«*, Frankfurt am Main, 1991.
- DERRIDA, Jacques, „*Eating Well*,“ or the Calculation of the Subject: An Interview with Jacques Derrida, in Eduardo Cadava, Peter Connor, Jean-Luc Nancy (eds.), *Who comes after the subject?* New York/London, Routledge, 1991, pp. 96-120.
- DERRIDA, Jacques, *Das andere Kap. Die vertagte Demokratie. Zwei Essays zu Europa*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1992.
- DERRIDA Jacques, *Of Grammatology*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1997.
- DERRIDA, Jacques, *Jahrhundert der Vergebung. Verzeihen ohne Macht: unbedingt und jenseits der Souveränität*, *Lette International* 48, Berlin, 2000, pp. 10-18.
- DERRIDA, Jacques, *Hit és tudás. A „vallás“ két forrása a puszta ész határain* (Faith and Knowledge. The Two Sources of „Religion“ at the Limits of Reason Alone), Pécs, Brambauer Kiadó, 2006.
- DOCHERTY, Thomas, *Postmodern Characterization, The Ethics of Alterity*, in Smyth, Edmund J. (ed.), *Postmodernism and Contemporary Fiction*, London, Batsford, 1991, pp. 169-189.
- GADAMER, Hans-Georg, *Wahrheit und Methode*, in: *Gesammelte Werke, Band 2. Hermeneutik II*. Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1986.
- HALL, Stuart, *What then is the need for a further debate about „identity“? Who needs it?* in Stuart Hall – Paul du Gay (eds.), *Questions of Cultural Identity*, SAGE, 1996/1.
- HEIDEGGER, Martin, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Marburger Vorlesung Sommersemester 1927. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1975.
- HEIDEGGER, Martin, *Sein und Zeit*, Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914–1970. Band 2. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1977.
- HEIDEGGER, Martin, *Holzwege*, in: Gesamtausgabe I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914–1970. Band 5. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1977.
- HEIDEGGER, Martin, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Anzeige der hermeneutischen Situation*, in H.-U. Lessing (Hrsg.), *Dilthey Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, 1989/6.
- HEIDEGGER, Martin, *Identität und Differenz*, Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910–1976. Band 11. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann Verlag, 2006.
- KLEEBERG, Bernhard/LANGENOHL Andrea, *Kulturalisierung, Dekulturalisierung*, in Ralf Konersmann, John Michael Krois, Dirk Westerkamp (Hrsg.), *Zeitschrift für Kulturphilosophie*, Band 5. Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2011/Heft 2.
- LYOTARD, Jean-François, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, Manchester University Press, 1984.

- LYOTARD, Jean-François, *A történelem egyetemessége és a kultúrák közötti különbségek* (The universality of history and the differences between cultures), in Bujalos István (összeáll.): *A posztmodern állapot. Jürgen Habermas, Jean-François Lyotard, Richard Rorty tanulmányai* (The postmodern condition. Studies of Jürgen Habermas, Jean-François Lyotard, Richard Rorty), Budapest, Századvég Kiadó, 1993, pp. 251-268.
- LYOTARD, Jean-François/THÉBAUD, Jean-Loup, *Politik des Urteils*, Zürich, Diaphanes, 2011.
- MOEBIUS, Stephan, *Emmanuel Lévinas' Humanismus des Anderen zwischen Postmoderner Ethik und Ethik der Dekonstruktion: Ein Beitrag zu einer Poststrukturalistischen Sozialwissenschaft*, in: S. Kollmann, K. Schödel (Hrsg.), *PostModerne De/ Konstruktionen Ethik, Politik und Kultur am Ende einer Epoche*, Lit Verlag, Diskursive Produktionen Band 7 Text Kultur Gesellschaft, 2004, pp. 45-61.
- PATAKI Ferenc, *Identitás, személyiség, társadalom. Az identitáselmélet vitatott kérdései* (Identity, personality, society. Debates questions of the theory of identity), Budapest, Akadémiai Kiadó, 1987.
- YILDIZ, Ersin, *Kritik des Rechtskonstruktivismus der Moderne: Critical Legal Studies und poststrukturalistische Dekonstruktion*, in: S. Kollmann, K. Schödel (Hrsg.), *PostModerne De/Konstruktionen Ethik, Politik und Kultur am Ende einer Epoche*, Lit Verlag, Diskursive Produktionen Band 7 Text Kultur Gesellschaft, 2004, pp. 79-95.