

Carlo Ierna
Hanne Jacobs
Filip Mattens
Editors

Philosophy, Phenomenology, Sciences

Essays in Commemoration of
Edmund Husserl



 Springer

PHILOSOPHY, PHENOMENOLOGY, SCIENCES
ESSAYS IN COMMEMORATION OF EDMUND HUSSERL

PHAENOMENOLOGICA
SERIES FOUNDED BY H.L. VAN BREDA AND PUBLISHED
UNDER THE AUSPICES OF THE HUSSERL-ARCHIVES

200

CARLO IERNA, HANNE JACOBS, AND FILIP MATTENS
PHILOSOPHY, PHENOMENOLOGY, SCIENCES
ESSAYS IN COMMEMORATION OF EDMUND HUSSERL

Editorial Board:

Director: U. Melle (Husserl-Archief, Leuven) Members: R. Bernet (Husserl-Archief, Leuven), R. Breeur (Husserl-Archief, Leuven), S. Ijsseling (Husserl-Archief, Leuven), H. Leonardy (Centre d'études phénoménologiques, Louvain-la-Neuve), D. Lories (CEP/ISP/Collège Désiré Mercier, Louvain-la-Neuve), J. Taminaux (Centre d'études phénoménologiques, Louvain-la-Neuve), R. Visker (Catholic University of Leuven, Leuven)

Advisory Board:

R. Bernasconi (The Pennsylvania State University), D. Carr (Emory University, Atlanta), E.S. Casey (State University of New York at Stony Brook), R. Cobb-Stevens (Boston College), J.F. Courtine (Archives-Husserl, Paris), F. Dastur (Université de Paris XX), K. Düsing (Husserl-Archiv, Köln), J. Hart (Indiana University, Bloomington), K. Held (Bergische Universität Wuppertal), K.E. Kaehler (Husserl-Archiv, Köln), D. Lohmar (Husserl-Archiv, Köln), W.R. McKenna (Miami University, Oxford, USA), J.N. Mohanty (Temple University, Philadelphia), E.W. Orth (Universität Trier), C. Sini (Università degli Studi di Milano), R. Sokolowski (Catholic University of America, Washington D.C.), B. Waldenfels (Ruhr-Universität, Bochum)

For further volumes:

<http://www.springer.com/series/6409>

PHILOSOPHY
PHENOMENOLOGY
SCIENCES

ESSAYS IN COMMEMORATION OF EDMUND HUSSERL

Edited by

CARLO IERNA

(Husserl-Archives Leuven)

HANNE JACOBS

(Loyola University Chicago)

FILIP MATTENS

(Husserl-Archives Leuven)

With a Preface by

ULLRICH MELLE

(Director, Husserl-Archives Leuven)



Springer

Editors

Carlo Ierna
Katholieke Universiteit Leuven
Husserl-Archives Leuven
Kardinaal Mercierplein 2
B-3000 Leuven
Belgium
carlo.ierna@hiw.kuleuven.be

Hanne Jacobs
Loyola University Chicago
Philosophy Department
1032 West Sheridan Road
Chicago, IL 60660
USA
hjacobs@luc.edu

Filip Mattens
Katholieke Universiteit Leuven
Husserl-Archives Leuven
Kardinaal Mercierplein 2
B-3000 Leuven
Belgium
filip.mattens@hiw.kuleuven.be

ISSN 0079-1350

ISBN 978-94-007-0070-3 e-ISBN 978-94-007-0071-0

DOI 10.1007/978-94-007-0071-0

Springer Dordrecht Heidelberg London New York

Library of Congress Control Number: 2010937637

© Springer Science+Business Media B.V. 2010

Typeset by C. Ierna with L^AT_EX 2_ε in 10pt Garamond

No part of this work may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, microfilming, recording or otherwise, without written permission from the Publisher, with the exception of any material supplied specifically for the purpose of being entered and executed on a computer system, for exclusive use by the purchaser of the work.

Printed on acid-free paper

Springer is part of Springer Science+Business Media (www.springer.com)

Contents

Preface	
<i>U. Melle</i>	ix
Acknowledgements	xiii
I The Nature and Method of Phenomenology	1
1 Husserl on First Philosophy	
<i>R. Sokolowski</i>	3
2 Le sens de la phénoménologie	
<i>M. Richir</i>	25
3 Transzendente Phänomenologie?	
<i>R. Bernet</i>	41
4 Husserl and the ‘absolute’	
<i>D. Zahavi</i>	71
5 Husserls Beweis für den transzendentalen Idealismus	
<i>U. Melle</i>	93
6 Phenomenology as First Philosophy: A Prehistory	
<i>S. Luft</i>	107
7 Der methodologische Transzendentalismus der Phänomenologie	
<i>L. Tengelyi</i>	135

II Phenomenology and the Sciences	155
8 Husserl contra Carnap : la démarcation des sciences <i>D. Pradelle</i>	157
9 Phänomenologische Methoden und empirische Erkenntnisse <i>D. Lohmar</i>	191
10 Descriptive Psychology and Natural Sciences: Husserl's early Criticism of Brentano <i>D. Fisette</i>	221
11 <i>Mathesis universalis</i> et géométrie : Husserl et Grassmann <i>V. Gérard</i>	255
 III Phenomenology and Consciousness	 301
12 Tamino's Eyes, Pamina's Gaze: Husserl's Phenomenology of Image-Consciousness Refashioned <i>N. de Warren</i>	303
13 Towards a Phenomenological Account of Personal Identity <i>H. Jacobs</i>	333
14 Husserl's Subjectivism: The "thoroughly peculiar 'forms'" of Consciousness and the Philosophy of Mind <i>S. Crowell</i>	363
15 "So You Want to Naturalize Consciousness?" "Why, why not?" – "But How?" Husserl meeting some offspring <i>E. Marbach</i>	391
16 Philosophy and 'Experience': A Conflict of Interests? <i>F. Mattens</i>	405
 IV Phenomenology and Practical Philosophy	 439
17 Self-Responsibility and <i>Endaimonia</i> <i>J. Drummond</i>	441

18	Möglichkeiten und Grenzen einer phänomenologischen Theorie des Handelns: Überlegungen zu Davidson und Husserl <i>K. Mertens</i>	461
19	Husserl und das Faktum der praktischen Vernunft: Anstoß und Herausforderung einer phänomenologischen Ethik der Person <i>S. Loidolt</i>	483
20	Erde und Leib: Ort der Ökologie nach Husserl <i>H.R. Sepp</i>	505
V	Reality and Ideality	523
21	The Universal as “What is in Common”: Comments on the <i>Proton-Pseudos</i> in Husserl’s Doctrine of the Intuition of Essence <i>R. Sowa</i>	525
22	Die Kulturbedeutung der Intentionalität: Zu Husserls Wirklichkeitsbegriff <i>E. W. Orth</i>	559
23	La partition du réel : Remarques sur l’ <i>eidōs</i> , la <i>phantasia</i> , l’ <i>efondrement</i> du monde et l’être absolu de la conscience <i>C. Majolino</i>	573
24	Husserl’s Mereological Argument for Intentional Constitution <i>A. Serrano de Haro</i>	661
25	Phenomenology in a different voice: Husserl and Nishida in the 1930s <i>T. Sakakibara</i>	679
26	Thinking about Non-Existence <i>L. Alweiss</i>	695
27	Gott in Edmund Husserls Phänomenologie <i>K. Held</i>	723

Preface

The present volume contains many of the papers presented at a four-day conference held by the Husserl-Archives in Leuven in April 2009 to commemorate the one hundred and fiftieth anniversary of Edmund Husserl's birth. The conference was organized to facilitate the critical evaluation of Husserl's philosophical project from various perspectives and in light of the current philosophical and scientific climate.

Still today, the characteristic tension between Husserl's concrete and detailed descriptions of consciousness, on the one hand, and his radical philosophical claim to ultimate truth and certainty in thinking, feeling, and acting, on the other, calls for a sustained reflection on the relation between a Husserlian phenomenological philosophy and philosophy in general. What can phenomenological reflection contribute to the ongoing discussion of certain perennial philosophical questions and which philosophical problems are raised by a phenomenological philosophy itself?

In addition to addressing the question of the relation between phenomenology and philosophy in general, phenomenology today cannot avoid addressing the nature of its relation to the methods and results of the natural and human sciences. In fact, for Husserl, phenomenology is not just one among many philosophical methods and entirely unrelated to the sciences. Rather, according to Husserl, phenomenology should be a "first philosophy" and should aim to become the standard for all true science. Today more than ever, the eidetic and transcendental character of Husserlian phenomenology appears to be at odds with physicalistic or biologicistic naturalism and reductionism, on the one hand, and social-constructivist culturalism and historicism, on the other.

Husserl's position allows him to admit an affinity between phenomenology and the sciences while maintaining their fundamental difference. He opposes the sciences' claim to epistemological priority and comprehensiveness since, according to him, the sciences simply do not deliver a rigorous and universal science. For Husserl, philosophy can only be a rigorous science as phenomenology. Furthermore, it is only when it becomes transcendental that philosophy can become a universal and absolute science into which all special sciences are fitted as branches. Indeed, for Husserl, transcendental (inter)subjectivity is the all-encompassing field of being and the transcendental eidetic phenomenology investigating this field is the science on which all other sciences must be founded. Thus, the philosophical claim that Husserl advances for transcendental phenomenology is intimately tied to the discovery and acknowledgment of transcendental consciousness as a concrete field of being and scientific investigation. As such, transcendental phenomenology is conceived by Husserl as an absolute science that at one and the same time overarches and is different from the special sciences.

Nevertheless, time and again, attempts have been made to bring phenomenology into a fruitful exchange with the sciences. For instance, due to a rising interest in what are traditionally themes of phenomenological investigation (for example, consciousness, subjectivity, and intentionality), many attempts have been made to propose new phenomenologies that would harmonize with the endeavors of the cognitive sciences. In fact, Husserl himself had already delineated the possibility of a non-philosophical phenomenological discipline, namely a phenomenological psychology that would be one of the special sciences. However, the radical distinction between phenomenological psychology as a positive science and phenomenological philosophy as a transcendental science was of the utmost importance for Husserl.

For Husserl, the absolutely essential core of any phenomenological philosophy is the acknowledgment of transcendental-egological subjectivism. However, still today, transcendental subjectivity is a source of contention among phenomenologists. Husserlian phenomenology therefore not only faces the growing explanatory power of the sciences, but is also

questioned from within by various forms of subject-critical phenomenologies. What is thematized as ultimate ground by phenomenology: an unworldly I, an embodied, worldly subject, or an a-subjective relation, event, or process? The contributions in this volume provide analyses of these core philosophical themes in Husserl's transcendental phenomenology from such perspectives as epistemology, philosophy of science, ontology, axiology and ethics, metaphysics, and philosophical theology.

Ulrich Melle

Director, Husserl-Archives Leuven

Acknowledgements

The 2009 Husserl Memorial Conference at the Katholieke Universiteit Leuven, Institute of Philosophy was organized with the generous support of *Stichting Amici Almae Matris*, the *Research Foundation Flanders* (FWO), and *Springer Publishers*. The editors would like to thank their colleagues at the Husserl-Archives Leuven for their professional help and advice. In particular, we would like to thank the director of this series, Ullrich Melle, for giving us the opportunity to publish this collection as *Phaenomenologica* 200.

The Editors

Part I

The Nature and Method of Phenomenology

Husserl on First Philosophy

Robert Sokolowski (Catholic University of America)

robertsokolowski@rcn.com

Husserl's philosophical influence has gone through high and low periods for over a century, but since his initial engagement with Frege in the 1890s he has continuously been a player on the cultural scene. There were times when he was overshadowed by some other figure or movement – he was somewhat eclipsed by Heidegger in the late 1920s and the 1930s, and by postmodernism in the last part of the 20th century – but each of these periods was followed by a substantial resurgence, and even now interest in his work is showing up in places where it had not been visible in the past. We can apply to his philosophical work the motto of the city of Paris, *fluctuat nec mergitur*; it is tossed about but it never sinks, and I think we all agree that Husserl's phenomenology is now safely ensconced in the cultural firmament, far from the turbulence of our sublunar world, where authors devour or clamber over one another in the struggle for survival. Husserl's philosophy did not just have its day in the sun; it has joined the celestial bodies. It has become something like a “separate intelligence,” a presence and a power beyond the vicissitudes of change.

1. Husserl and the perennial issues of philosophy

I would like to offer a specific explanation for the continuing attraction and influence of Husserl's thought. It is not just that he provides a number of valuable analyses, such as his analytical descriptions of categoriality,

perception, temporality, memory, corporeality, and logic. More fundamentally and more comprehensively, the reason his work endures is that it restores philosophy itself. Husserl clarifies what it means to enter into the philosophical life. He clarifies first philosophy, *prōtē philosophia*, as a theoretic venture, and he used the name *Erste Philosophie* for a course he gave in the winter semester of 1923-24.¹ Husserl recovers philosophy. He opens or revives a prospect that is always threatened by obscurity and always needs to be refreshed. As Thomas Prufer writes, “Philosophy is perennial, but it is also ephemeral; it is continually being blurred and destroyed and transformed into something not itself, and so if we wish to philosophize, we are continually faced with the task of rediscovering and restoring philosophy.”²

Husserl shows how philosophy is a distinct form of thinking, and he shows how it differs from other forms, in particular those of the various sciences and world-views. He does this in his discussion of the transcendental reduction, in which he examines how we take up a stance that is different from all the partial and practical attitudes we have; in the epochē and reduction we stand back and look at the whole of things, including our own being as part of the whole. In his many efforts to define his transcendental phenomenology, Husserl has, in effect, been reconnecting with classical philosophy, which, in its Aristotelian formulation, theorizes being as being as it looks to the whole of things. Husserl’s treatment of the transcendental reduction and his description of the phenomenological attitude justify all his particular analyses; he is able to show how and why these analyses are not just empirical or psychological but philosophical, and he also shows that his analyses are apodictic. Through his work we can see why philosophy not only *can* be aprioristic, but why it *must* be such. Husserl explicitly defines the philosophical life, which is the life dedicated to truth in its unrestricted and most comprehensive form.

To more vividly define Husserl’s achievement, let us consider for a mo-

¹Edmund Husserl, *Erste Philosophie (1923/24)*, ed. by Rudolf Boehm, Parts I and II, Husserliana VII and VIII (Den Haag: Nijhoff, 1956 and 1959).

²Thomas Prufer, “A Protreptic: What Is Philosophy?”, in John K. Ryan, ed., *Studies in Philosophy and the History of Philosophy*, volume 2 (Washington DC: The Catholic University of America Press, 1963), p. 1.

ment the development of ancient philosophy. The philosophical figures we study in the history of ancient thought are not a random collection. There is a unified progression through the Presocratics, Socrates, Plato, Aristotle, the Stoics, and the Neoplatonists. They all develop philosophy as a way of knowing and as a way of life dedicated to knowing. They all recognize the being, the intelligibility, and the good of things. These thinkers do not all say exactly the same things; each of them brings out aspects that others may have neglected, but even as they bring out something original they usually let something else slide into obscurity; gains are accompanied by losses. This is the grand narrative of classical philosophy. Over against this narrative, however, we can also discern counter-philosophical pressures, ways of thinking that counteract philosophy and question its very possibility, and these counter-philosophical positions are not just Greek and Roman but perennial. They are as enduring as philosophy itself. Two of the most prominent “non-philosophies” of the ancient world are reductive atomism, found in the original Democritean atomists and in the Epicureans; and sophistry and historicism, found in the original sophists. The atomists were a kind of scientific substitute for philosophy, while the sophists represented a historicist or relativistic alternative. Philosophy always has to define and defend itself against these two opposing forces. The struggle to do so is endemic to the human condition. Because there is such a thing as philosophy, there also are counterfeits that are played off against it, things that only look like or claim to be philosophy.¹

Husserl offers the possibility, in our day and age, of a return to first philosophy. In Aristotle, first philosophy is defined as the theorizing of being as being. It is also called metaphysics, even though it was not given that name by Aristotle himself. The book in which Aristotle carries out this first philosophy was entitled *ta meta ta physika* by its editors. They called it the study of issues that are “beyond” the physical things. Going beyond the physical things is often thought to be an effort to deal

¹In *Metaphysics* IV 2, 1004b17–b26, Aristotle says that both dialecticians and sophists try to appear to be philosophers. The implication is that they themselves could not be such a mere *show* if there were no true philosophy.

with separate, nonmaterial substances, but it does not just mean that. In fact, the study of separate entities comprises only a small part of Aristotle's *Metaphysics*. His first philosophy spends most of its time examining things like predication, truth and falsity, contradiction, substances and accidents, definition, form and substrate, and the potential and the actual. Metaphysics theorizes truth; it is the *theōria tēs alētheias*, and the human attainment of truth is an achievement that goes beyond any physical process. Philosophy goes beyond physics because logic, truth, contradiction, and predication, for example, and the grasp of definitions, are not among the motions, the *kinēseis*, that occur in simply material entities. They are beyond the physicals, *meta ta physika*. They belong to being as being and not to being as material and mobile, and so when Aristotle turns to the examination of being as being, he also turns to the study of intellect as intellect or mind as mind.

This is also what Husserl does. We could define his phenomenology as the study of intellect as intellect, mind as mind, or reason as reason. Perhaps it would be most appropriate to call it the study of truth as truth. In order to venture out on this study, Husserl needs to differentiate his inquiry from something less ultimate, just as Aristotle did. But Husserl does not distinguish his first philosophy from the study of physical things; in his day and age he needs especially to distinguish it from psychology, so a book containing Husserl's first philosophy could appropriately have been entitled *ta meta ta psychika* or the "*Metapsychics*." And just to round out this set of comparisons, we might also observe that Plato too moves into a first philosophy by contrasting it against a less ultimate science, and in his case it is mathematics. Plato's first philosophy could appropriately have been called something like *ta meta ta mathēmatika* or the *Metamathematics*.

I would like to add yet another way in which Husserl moves beyond a lower science in order to move on to first philosophy. He himself does not highlight this approach, but I think it is present in his writings and that it deserves attention. It could be considered a distinct "way" to the transcendental ego, along with what Iso Kern has called the Cartesian,

ontological, and psychological ways to reduction.¹ Husserl goes beyond the world given to the natural attitude and he goes beyond psychology, but he also goes beyond what we could call the “apophantic” domain, the realm of meaning and propositions, which Frege calls the realm of sense (*Sinn*). In doing so, Husserl moves beyond logic as an apophantic science, which studies the structures of this domain. In *Formal and Transcendental Logic*, he distinguishes the apophantic domain and its formal logic from the transcendental subject and its transcendental logic.² Husserl’s first philosophy, consequently, could be called the science of *ta meta ta logika* or *ta meta ta apophantika*. His science presupposes and examines the kind of truth we achieve in our experience of things, in the truth of correctness, and in the questions raised by formal logic. I believe that it is important to distinguish phenomenology from the kind of science that reflects simply on the apophantic domain. We have access to the apophantic realm through what I would call propositional reflection, which is radically different from transcendental, philosophical reflection. The philosophical examination of truth is different from the logical analysis of meaning.

Husserl examines consciousness and psychological reality insofar as it enters into the activities of intellect or *nous*. He studies consciousness and psychological things insofar as they enter into truth. Just as Plato and Aristotle consider the natural, material world as inherently mobile and pervaded by change, so Husserl thinks of the psychological world as in perpetual motion; he sometimes calls consciousness a Heraclitean stream and he says that the world is given to us “ständig in strömender

¹See Iso Kern, “Die drei Wege zur transzendental-phenomenologischen Reduktion in der Philosophie Edmund Husserls”, *Tijdschrift voor Filosofie* 24 (1962), pp. 303–349. John Drummond claims that one of the three that Kern distinguishes should not be taken as an independent way to reduction; see his “Husserl on the Ways to the Performance of the Transcendental Reduction”, *Man and World* 8 (1975), pp. 47–69.

²Edmund Husserl, *Formale und transzendente Logik*, ed. by Paul Janssen, Husserliana XVII (Den Haag: Nijhoff, 1974). Husserl distinguishes the apophantic domain from the ontological in chapters 2 and 4 of this book. He explains the difference between these two domains by his treatment of apophantic reflection in §§42–46. He admits that apophantic reflection is carried on in a prephilosophical manner; only in Part II of the book does he move “from formal to transcendental logic,” a phrase that is the title of Part II. It is very clear that the turn to the apophantic realm is different from the reduction to the transcendental domain.

Jeweiligkeit.”¹ Aristotle transcends the world of matter and motion by discovering substance, while Husserl discovers the identity of things, an identity confirmed and targeted by categorial intentionality, which is an activity of intellect.

Husserl also deals with the two classical counter-philosophical positions that I mentioned earlier, materialist atomism and sophistry. He differentiates his philosophy from the worldly science of mathematical physics, and he also differentiates it from the psychologism and historicism that were given an even more powerful form in our time by Nietzsche, even though Husserl did not explicitly respond to his work. Husserl achieves this definition of the special status of philosophy especially in his analysis of the transcendental reduction, in which he opens the dimension or the space in which philosophical language and discourse find their place. We can interpret his turn to the subject not as an innovation but as a return, in a modern vocabulary, to the perennial philosophical issue. This achievement is not a going back in time but a movement to what is always there as a human possibility.

2. Some remarks from Leo Strauss

I will use some quotations from the writings of Leo Strauss to confirm my interpretation of Husserl. Strauss is recognized as a major figure in the revival of classical political philosophy in the 20th century. There is practically no treatment of political philosophy in Husserl, but Strauss still acknowledged the importance of his work. In a letter to Eric Voegelin dated 9 May 1934, Strauss writes, “Husserl has seen with incomparable clarity that the restoration of philosophy or science... presupposes the restoration of the Platonic-Aristotelian level of questioning.”² Strauss speaks not about any particular question but about a “level” of question-

¹See Husserl, *Die Idee der Phänomenologie*, ed. by Walter Biemel, Husserliana II (Den Haag: Nijhoff, 1958), p. 47; and *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, ed. by Walter Biemel, Husserliana VI (Den Haag: Nijhoff, 1954), §38, p. 148.

²Peter Emberly and Barry Cooper, *Faith and Political Philosophy: The Correspondence between Leo Strauss and Eric Voegelin, 1934–1964* (Columbia: University of Missouri Press, 1993), p. 17. I am grateful to John C. McCarthy for bringing this letter to my attention.

ing. I would rather call it a “dimension” of inquiry, but the difference between the two spatial metaphors is irrelevant; the main point is that a particular kind of thinking is called for, that it differs from standard and partial thinking, and that Husserl is vividly aware of its distinctness. The kind of questioning introduced by Husserl will be of considerable significance for political philosophy. Strauss continues, “[Husserl’s] egology can be understood only as an answer to the Platonic-Aristotelian question regarding . . . *Nous*.” In another letter written a few months later, Strauss repeats this observation concerning *nous* and mentions “the enormous difficulties of understanding *De Anima* III 5 ff.”¹ He thus connects Husserl’s work more specifically with the issue of the active or agent intellect in the Aristotelian tradition. In another place, in an essay entitled “Philosophy as Rigorous Science and Political Philosophy,” Strauss mentions the neokantianism of the Marburg School, which interested him during his student years, and he says that Husserl told him, “The Marburg school begins with the roof, while I begin with the foundation.”²

These remarks of Strauss can help us discuss how Husserl revives the classical question of human knowing, the classical question of intellect or *nous*. It is true that Husserl says he wants to begin with the deepest foundations of consciousness, that he wishes to start with the foundation and not with the roof, but it seems to me that all his analyses already have the dimension of intellect in view. Even when he analyzes prepredicative experience, for example, he thinks of it as the foundation for categorial and predicative activity. His phenomenology is never a study of sheer sensibility but of sensibility pervaded by and leading to reason and intelligence. In fact, it is hard to imagine how anyone could analyze sheer sensibility phenomenologically. There would be nothing there to think about, nothing to grip.

If we consider some of the major themes in Husserl’s work, we will find that they each articulate some way in which intellect realizes itself within human consciousness. Husserl is concerned with what Thomas

¹Ibid., p. 35, in a letter dated 11 October 1934.

²Leo Strauss, “Philosophy as Rigorous Science and Political Philosophy”, in *Studies in Platonic Political Philosophy*, ed. Thomas L. Pangle (Chicago: University of Chicago Press, 1983), p. 31.

Prufer has called “the anthropology of *nous*.”¹ I would like to examine three instances of this presence of intellect in our experience as they are explored by Husserl.

1. Consider first the ideality of meaning, the fact that when a proposition or judgment or any other categorial entity returns in our awareness, it always recurs as exactly the same despite the difference in its location in our personal history. It also returns as the same when it is possessed by different minds. If a proposition did not recur as ideally the same, it could not serve as a premise in an argument, it could not be contradicted or confirmed by others, it could not be questioned or doubted. Without such ideality there would be no proofs or theorems, no rhetoric or dialectics, and no laws for political life. Furthermore, this ideality of a proposition occurs even across the difference between the states of vagueness and distinctness. If we achieve a judgment vaguely and then bring it to distinctness, which we do when we effectively carry it out after we have only passively and confusedly received it, one and the same judgment is there to be identified in both modes of presence. Such ideality is the work of intellect; even vagueness is a state of intellectual activity.

2. Second, consider the act of remembering. Human remembering, as described by Husserl, is the recollection carried out by a rational agent. When we remember something we experienced in the past, we displace ourselves into the past situation and we recall not only the thing that we remember but also ourselves as experiencing it. We have a more or less explicit awareness of our own past selves. We thereby become more present to ourselves and our identity is enhanced. Our own personal identity comes into play in memory, and this kind of identification is the work of an intellect that has become involved in imagination and other forms of internal sensibility. It is an intellectual self that can possess itself in this remembered way, as well as in the kind of displacements that occur in phantasy and in anticipation of our own future selves. As intellectual beings we can live in the present and in the past and future, as well as in imaginary worlds; we transcend our present moment.

¹Thomas Prufer, “Aristotelian Themes”, in *Recapitulations: Essays in Philosophy* (Washington, DC: Catholic University of America Press, 1993), p. 11.

3. My third example is perhaps more controversial. Consider the form of inner time-consciousness. This is the deepest layer of consciousness, deeper than perception, reflection, memory, and imagination, and Husserl arrives at it by contrasting it with remembering. Such inner timing takes place in the living present, and it is articulated into impressions, protentions, and retentions. This elementary flow – as well as the form that orders this flow – is beneath everything; it is beneath the ego itself, it is pre-egological, and we might be tempted to think that it is common to all conscious creatures. We might want to think that it occurs even in animals, for example, and that it is merely the lowest, deepest level of sensibility. But I would suggest that it should not be interpreted in this way; I would suggest that inner timing is the awareness, differentiation, and flowing that is proper to the intellect in time. Just as human remembering is the intellect embodied in imagination, so inner timing is the intellect as simply embodied in matter and motion. My remarks are somewhat speculative; I have not run into texts of Husserl where he says whether or not this level of awareness is common to animals and men, but since inner time-consciousness is played off against human remembering and understood in relation to it, I would like to think that it is the elementary form of mind and not just the elementary form of sensibility. It is the space in which the most basic distinctions are made, where identity and difference, rest and motion, and presence and absence first come to light. It is the simplest form of “flowing and gathering.”¹ The more complicated versions of these forms, such as those found in science, rhetoric, and dialectics, find their origin here. Inner time-consciousness is the root for categorial activity.

I have briefly discussed three Husserlian issues, the ideality of meaning, the displacement of memory, and inner time-consciousness, and I have claimed that they are all instances of his analysis of intellect as intellect. Still other topics could be listed and interpreted in this way. For example, our ability to see things as pictures, our *Bildbewusstsein*, is achieved by intellect and not by sensibility; to be able to identify something as an image

¹The phrase is from Pruffer, “Husserl, Heidegger Early and Late, and Aquinas,” in *Recapitulations*, pp. 84–85.

of something else – in Husserl’s terms, to see a *Bildobjekt* as depicting a *Bildsujet*¹ – and to see the image as conveying not just a reminder of that depicted object, but as presenting it under a certain angle and with a certain slant, to see it with a certain meaning, is the work of intellect and not just sensibility. This pictorial intentionality can well be elaborated in contrast with the kind of intentionality at work in the use of words, when we signify something but do not involve any particular similarity or picturing between the symbol and the thing. Also, Husserl’s analysis of corporeality explores the way intellect or reason works in regard to the body in which it is found: to hold sway, *walten*, within our own bodies is contrasted with the way we are involved with other material things that are outside our bodies.

Still another intellectual capacity that Husserl has explored lies in our ability to count and to calculate with numbers, to carry out the special kind of syntax that occurs in mathematics and in measurement. It seems to me that it would be very useful to compare the categoriality that occurs in counting and measurement with the categoriality that occurs in predication: in what sense does an enumeration articulate parts within a whole, and in what sense is it an assertion and a form of doxic belief? How does an equation differ from a sentence?² And just to mention one more activity of intellect, consider the distinction that Husserl makes right at the beginning of *Logical Investigations*, between *Ausdruck* and *Anzeige*, expression and indication. This is an extremely basic distinction that works very deeply in human thinking. It is illuminating to think of the shifts between the two modes of intending associated with these two kinds of signs. It would also be valuable to play these two forms of presence off against pictures or images. Consider, for example, a picture that serves not really to depict its object, but merely to remind us of it, such as the silhouette of a famous person imprinted on a coin. As Husserl observes

¹On the distinction between *Bildobjekt* and *Bildsujet*, see Edmund Husserl, *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung: Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass (1898-1925)*, ed. by Eduard Marbach, Husserliana XXIII (Den Haag: Nijhoff, 1980), §§9-10, pp. 19–23; §14, pp. 28–29; §§16–17, pp. 35–37; §25, pp. 50–51.

²This question (“How does an equation differ from a sentence?”) is, I think, a promising and precise way of inquiring philosophically about the nature of mathematics.

in his treatment of images, sometimes a very small picture might serve more as a reminder, and hence as an *Anzeichen*, and not as an image.¹ All these forms can then be interwoven with names and thereby lifted into and mixed with categorial thinking or linguistic syntax. Tracing these filigrees of signification and parts and wholes is an exercise in metaphysics as well as in the theory of knowledge. It describes the identity of things and shows how such identity is displayed. It is not epistemology in a pejorative sense, not an attempt to prove that we really do know things, but a contemplative, theoretic activity that resembles what is done in Aristotle's *Categories* and *Metaphysics*, as well as in works like Plato's *Cratylus*, *Theaetetus*, and *Sophist*. It deals with truth and with the being of things, with how they exist and how they are presented, and it enters into first philosophy, into a form of thinking beyond which no further kinds of questions can be asked.

I have another citation from Leo Strauss that can help us to clarify what Husserl's work accomplishes. It comes from another one of his letters to Voegelin, dated 9 May 1943. Voegelin had objected to what he called the "egological" and epistemological focus of Husserl's work, and had observed that Husserl's thought seems somewhat Averroistic. Strauss replied, "I think it is impossible to call Husserl's procedure Averroistic; there is no 'ego' of fundamental significance in Averroes."² As we know, according to Averroes we as human beings do not carry out intellectual activities. According to him and his reading of Aristotle, thinking is done by a separate intellect, which transcends us. We provide the imagination and the phantasms, which are bodily forms of consciousness, but the separate mind does the thinking in and for us. The thinking that takes place in us is not really our own.

This remark by Strauss is very perceptive. It indicates that Husserl does recognize an ego as an agent of intellectual activity; he usually calls it the transcendental ego. Husserl's concept of ego is sometimes misunderstood; it is taken to be a kind of detached or at least detachable entity, an ego-pole, something pure and simple and beyond time and space, a kind

¹*Hua XXIII*, §§15–17, pp. 34–38; §25, p. 52.

²Emberly and Cooper, *Faith and Political Philosophy*, p. 17.

of philosophical construct detached from history. But nothing could be farther from the truth. In Husserl, the ego is presented and analyzed with great subtlety and the many obscurities and special forms of absence that pervade it are acknowledged. For Husserl, the ego shows up most vividly as the agent behind categorial activities. It accomplishes judgments and measurements, and reflects on its own categorial actions. It also recognizes itself as the same in remembered, anticipated, and imagined situations; in fact, I would say that in the displacements that occur within inner time, the ego is not just the present ego that remembers, projects, or imagines, nor the past ego that is remembered, projected, or imagined, but the identity that is constituted between these two modes.¹ And then, of course, there is the pre-egological level of inner time-consciousness, out of which the ego comes to stand, and at the other extreme there is philosophical reflection, in which the ego enhances itself even beyond the structures of categorial intending, and in which it takes possession of its own being and of the world as that which is presented to us. In differentiating all these dimensions, Husserl tries to bring to presence what we are as responsible agents of truth.

3. Husserl and the sciences

Husserl does not postulate or posit the ego. He does not fabricate it philosophically. It is not a hypothetical construct. He simply describes what we express or refer to when we say “I,” but he does more than just repeat our ordinary recognition of ourselves as agents of thinking. We are involved in reasoning and thinking before we engage in philosophy; we “are there” already as users of language, and what phenomenology does is to clarify and describe what it is for us to be this way. It brings out what we are as agents of truth, and it does so by describing structures and activities that are difficult to see and that call for subtle distinctions.

¹On the identity of the self as occurring “between” the present and the past, see Robert Sokolowski, *Introduction to Phenomenology* (New York: Cambridge University Press, 2000), p. 70; also, *Phenomenology of the Human Person* (New York: Cambridge University Press, 2008), p. 141.

Could these distinctions be accomplished by any other science? Could they be made by physics, biology, psychology, sociology, or history? I would reply in the negative, and I would sharpen my argument by saying that no partial science, like any of those I have mentioned, can even account for its own status as a science. It cannot account for its own nature as a claim to truth; every partial science falls short of doing so. For example, to give a biological explanation of biology would be to explain the science of biology in biological terms; it would explain the science as a process like those that occur in the cells and organs of a living thing. Psychology and sociology might seem to be able to do more, since they seem to deal with consciousness and thinking more directly, but they too cannot establish themselves as claims to truth, only as the way we do and say things as a matter of empirical or historical fact. A psychologist or sociologist cannot establish himself as presenting claims that others ought to assent to if they want to recognize the way things are. He cannot provide a clarification of what it is to be a science, and he cannot clarify what we are as agents of truth, nor can he clarify the world and the things in it as amenable to thinking. He cannot examine being as being. For example, if we tried to clarify the principle of noncontradiction psychologically or sociologically, it would lose its force as a constituent in the truth of things; it would lose its normative character; it would be explained just as a habit of the mind or a way that some people happen to use language. It would cease to govern the way things are and the way they are said to be.

Even cognitive science cannot do what first philosophy does. Cognitive science is the combination of neuroscience, computer science, and logic that some people take to be a contemporary substitute for philosophy. Its major task is to correlate human cognitive activities with the activities of the brain and nervous system. It has valuable and interesting research projects, but in principle and conceptually it cannot deal with being as such, nor with truth and manifestation as such, nor with all the activities associated with truth, such as quotation, the making of distinctions, picturing, and the like, nor can it deal with the ego who says "I" and who is the responsible agent involved in such activities. I think that we can say of cognitive science what Leo Strauss says about naturalism:

“Naturalism is completely blind to the riddles inherent in the ‘givenness’ of nature. It is constitutionally incapable of a radical critique of experience as such.”¹ Only first philosophy can deal with such things, and it is the same first philosophy now as it was before and continues throughout the ages, whether the study of being as being, which is classical metaphysics, or the study of intellect as intellect, which is phenomenology.²

Consider, for example, a phenomenological claim about picturing. A picture contains not something merely similar to its object, but the thing itself; it makes that thing pictorially present in its individuality. A picture of Napoleon does not just resemble Napoleon, but makes him pictorially present himself. In this respect, the picture is different from the name *Napoleon*, which does not render him figuratively present, even though it does designate him, and thus makes him present to the mind in another way. We could then work out more fully the presentational logic of pictures, their presentational properties, and we could contrast them with those of names and signs. We could also contrast picturing and naming with perception. When we do this, we deal with the forms of intentionality and also with the forms of identity in things, in their presence and absence. We analyze the knower and the dative of manifestation, but we also analyze the thing known and given. We study intellect as intellect, and also being as being.³

It is important to add that in making such statements we also deal not just with consciousness and intentionality but also with the issue of truth: we deal with the truth as achieved by us, as well as with the truth of things, with their manifestation in presence and in absence, a manifestation which can be done in many different ways. We carry out a *theōria tēs alētheias*. It is quite in keeping with Husserl’s description of phenomenology to say that we describe what it is to be truthful and what we are as agents of such truthfulness or manifestation and the “owners” of science and knowledge. To describe phenomenology in this way is to bring out an

¹Strauss, “Philosophy as Rigorous Science and Political Philosophy”, p. 35.

²My phrasing takes its form from Aristotle, *Metaphysics* VII 1, 1028b2-4: *kai to palai te kai nun kai aei zētoumenon kai aei aporoumenon, ti to on, touto esti, tis hē ousia*.

³I think Husserl’s term *noema* can appropriately be used as a synonym for Aristotle’s *being as being*.

aspect of ontological value or goodness, a sense of what Plato was getting at when he said that we understand the forms against the background of the good.

We should not limit our understanding of truth to the simple cases of the correctness of propositions and the givenness of things in perception. There is a truth in picturing, a truth in remembering, a truth in counting and measuring, and a truth in music, drama, and dance. There are also forms of truthfulness, with success and failures, in moral exchanges and political life. Identifications occur in all these things, in complex and interwoven ways. In all of them there are blends of presence and absence, and also appropriate forms of truth and falsity. In each of them there is distinctness emerging out of vagueness and obscurity. There is, for example, a truth in pictures: in one sense, we can ask whether the picture is accurate, whether it “corresponds” with what it depicts; but we can also ask whether it is truly present as a picture, or whether it is unsuccessful as such, that is, whether it is obscure, inept, and infantile: does the picture truly “apprehend” anything? If it does not apprehend anything, it is not really a picture but only a smear. As such it does not rise to the level at which the question of its “correctness” can arise. In the case of music the dimension of correctness is less obvious, but there is still the question of whether the composition is clumsy, bland, or boring, perhaps to such a degree that it becomes noise and not music any longer. Husserl gives us a stance from which we can contemplate or theorize such things, and it is his great contribution not only to have given us descriptions of various forms of “truthing” (*alètheuein*), but also an analysis of the stance itself. He differentiates the stance, the transcendental attitude, from our original, standard way of dealing with things in truth and falsity.

I would claim that when we operate within the stance that Husserl has so carefully described, our most elementary procedure is to make basic distinctions among these forms of intending and presentation, to work out *die wesentlichen Unterscheidungen*, to use a phrase that he employed at the very beginning of his work.¹ In first philosophy we work out the

¹The phrase serves as the title for the first chapter of the first of the *Logical Investigations*. The emphasis on distinctions occurs often in Husserl’s subsequent works.

fundamental distinctions, and we also engage in dialectical refutation, as Aristotle does when he establishes the inevitability of the principle of noncontradiction in *Metaphysics* IV 4, showing that his antagonist cannot help but use the very principle he wishes to deny. Aristotle shows that if you are going to say anything, if you are going to engage in the most elementary exercise of truthfulness, if you are even to signify something let alone assert it, you must accept the validity of noncontradiction. I would also observe, however, that such refutation itself incorporates the making of distinctions, the claim that *this* is not *that*.

When we, or Husserl, carry out such investigations, our statements are apodictic. There is something self-evident about them, and they are reached not by means of proofs from more basic premises or by means of empirical investigation of facts and history, but by working out the way things have to be. First philosophy is and was and always will be apodictic precisely because it tries to present the truth about truthfulness. This sort of self-referentiality gives it a character that is different from other investigations. It does not mean that its declarations are dogmatic, doctrinaire, or arbitrary. They are not intellectually tyrannical. They need to be stated and argued, and questions must be asked, but the kind of argument behind them is distinctive. It does not appeal to simple intuitions, which might seem ideological; rather, it appeals to distinctions, to the differentiation, for example, between perceiving and remembering, picturing and naming, measurement and predication, and to the various kinds of identifications and identities that occur in these forms. By working each of these off against another, we bring all of them to light, and we do so through discursive speech. Socrates, in the Platonic dialogues, argues with other speakers, and Husserl also, despite the apparent solitariness of his manner of writing, still has to speak to his students, to us, and even to himself (but even here we intrude, through the archival material, on his soliloquies).

4. The modern subject: political and epistemological

There are some problems in Husserl's argumentation, some things we might wish that he had done differently. We each probably have our own

favorite examples. To my mind, some of the most questionable relate to his extreme focus on the solitary subject. I think, for instance, that his reduction to the *Eigenheitssphäre* is problematic. He seems to assume that we would still have categorial intentionality within that domain, but how would that be possible? How can we imagine ourselves even predicating features of things if other minds were not part of what we are examining?¹ I also think that his Cartesian way to reduction is misleading as a way of escorting the reader into the phenomenological attitude, and of course late in his career Husserl acknowledged as much.² The isolation of the single ego in this argument, as well as the apparent disqualification of the world as given to us, distract the reader from what is really important in this procedure, namely, the shift of focus from things to the correlation between things and the datives to whom they are given. What is important is the transcendental turn or the turn into first philosophy, not the arguments that lead into it, and especially not the Cartesian argument, leading as it does to the solitary ego.

These problems in Husserl's thought are made more understandable and more excusable if we consider the way that modern philosophy as a whole has centered on the subject. An essential element in the philosophy of the last five hundred years has been a radical turn to the subject. In fact, it would be better to call it the construction of the subject, not the turn toward it, and it has been the construction of the subject in two different forms: the political subject and the epistemological subject. This distinction and pairing of the political and the epistemological subject has been formulated by Francis Slade.³ The political subject was first invented by Machiavelli, who calls it the prince, and it was theoretically articulated by Hobbes, who calls it the sovereign. The political subject is the modern state as opposed to the ancient *polis*. The political subject is not something we find but something we construct by philosophical thinking. The epistemological subject, of course, is the Cartesian *cogito*.

¹See Sokolowski, *Phenomenology of the Human Person*, pp. 125–127.

²See *Hua VI*, §43.

³Francis Slade, "Versions of Political Philosophy", lecture given at The Catholic University of America, October 7, 2005, p. 12. The lecture will appear in a volume edited by Holger Zaborowski, published by The Catholic University of America Press.

Modern thinking is not the establishment of just one of these subjects, but of the subject in these two forms, which must be distinguished but never separated from one another. To use Slade's words, both the political subject and the epistemological subject "are inventions of thought, ideal constructions effected by thought."¹ Concerning the political subject, Slade says, "The state is not visible to the eyes. It does not exist outside of thought, and, therefore, it does not exist until it is thought. But being thought, and being a thought, it possesses brilliant clarity, an idea that can be 'conceived very clearly and distinctly'."² He also says, "The political subject, the sovereign, the state, an artificial person, is something that comes to be in thinking. The sovereign is a thought, for only in thought can something like a sovereign make an appearance and be seen."³ These attributes of the political subject also belong to the epistemological subject: the *cogito* is not visible to the eyes, and it does not exist outside of thinking or until it is thought. Once thought it possesses brilliant clarity and distinctness, and only in thinking can something like the *cogito* make an appearance. The political subject is the expression of what Slade calls decontextualized rule (which governs over deracinated individuals), and the epistemological subject is the expression of disembodied thinking or the disembodied intellect. In both cases we find ourselves not discovering things but inventing them, in sheer freedom and autonomy.

It is important to keep in mind both these forms of the subject, the political and the epistemological. The epistemological taken just by itself might seem to be little more than an absurd conundrum that interests nobody but philosophers; but if it is taken as the *Gegenstück* to the political subject, its ominous significance for our cultural and political life becomes much more visible.

This modern sense of the subject was the background for Husserl's thought. If Husserl was to turn to first philosophy, he had to do so within the setting given him by his day and age. He had to think through the turn to the subject. He has nothing directly to say about the political subject,

¹Ibid.

²Ibid., p. 10.

³Ibid., p. 22. Slade also says, "The state is something effected by thought, 'a creation out of nothing by human wit,' [as] Hobbes says." Ibid., p. 10.

but he does have a lot to say about the epistemological subject. His philosophy is, I claim, an attempt to embody and “mundanize” the *cogito*, to put mind back into the world, to introduce receptivity and corporeality, as well as absence and obscurity, all of which serve to change the Cartesian *cogito*, the disembodied intellect, into someone who says *I* and speaks with others in a human conversation about things. *Husserl’s transcendental ego is someone who is visible in the natural and public order, not just in thought.* The publicness of the transcendental ego is shown by the fact that the initial distinctions Husserl makes in his analysis of consciousness at the start of the *Logical Investigations* deal with linguistic signs; the ego first shows up as a user of language. Husserl thus gives us resources by which we can unthink modern philosophy insofar as it rejects classical philosophy. What he does with the epistemological subject can have an impact on the political subject as well.

To conclude, I wish to call to mind Husserl’s honesty and generosity as a thinker. His writings bear witness to his relentless effort to clarify the issues he addresses. He was willing to correct what he had said before, and ready to subject any and all of his positions to new scrutiny. He wanted most of all to “get it right” and to let things speak for themselves. He has influenced philosophy for over a hundred years. There have been very prominent beneficiaries of his thought – Heidegger, Gadamer, Edith Stein, Levinas, Merleau-Ponty, Sartre – and there are countless scholars and philosophers like ourselves who have been deeply shaped by his writings. Intellectual achievement is a highly personal thing, and we need to be grateful to those who have shared their gifts with us. But if Husserl’s thinking was to exercise such an influence on others, it had to find its place in the *Lebenswelt*. There needed to be something tangible that would serve as the vehicle for his thought. His greatest impact has always been through his writings, even from the beginning of his career, with the *Philosophy of Arithmetic*, which provoked an important response from Frege, and his *Logical Investigations*. As it turned out historically, after Husserl’s death the material embodiment of his thought found its place in the world in and through the Husserl Archives. We can hardly remember Husserl without thinking of the Archives dedicated to him.

For this reason, let us take a moment during this commemoration of Husserl to mention the person and work of Father Herman Leo Van Breda, O.F.M., and to recall what he did to keep Husserl's philosophy present as a resource for all of us. I recall a conference many years ago during which Walter Biemel spoke about Van Breda, shortly after his death in 1974. Biemel extolled what he called Van Breda's "ungeheure Energie." Energetic he was, and he was also courageous and astute; he saved Husserl's manuscripts, institutionalized the Husserl Archives here at Leuven, and found financial support for the Archives and their publications *Husserliana* and *Phaenomenologica*. He was generous in sharing the Archives with other universities. He knew that in intellectual matters to give something away is also to enrich oneself. Van Breda understood the importance of Husserl's work, and his understanding was not only theoretic; it had a wonderfully practical side. Our conference commemorates the life and work of Edmund Husserl, but by its very location it also recalls the qualities of Herman Leo Van Breda, as well as those who have succeeded him in the leadership of the Archives, Samuel IJsseling, Rudolf Bernet, and Ullrich Melle, who have faithfully continued the work of this center in the spirit of both Husserl and Van Breda. All these achievements and all these people have left us a rich legacy of philosophical life.

Bibliography

- Drummond, John, "Husserl on the Ways to the Performance of the Transcendental Reduction", in *Man and World* 8 (1975), pp. 47–69.
- Husserl, Edmund, *Die Idee der Phänomenologie*, ed. by Walter Biemel, *Husserliana* II (Den Haag: Nijhoff, 1958).
- Husserl, Edmund, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, ed. by Walter Biemel, *Husserliana* VI (Den Haag: Nijhoff, 1954).
- Husserl, Edmund, *Erste Philosophie (1923/24)*, ed. by Rudolf Boehm, Parts I and II, *Husserliana* VII and VIII (Den Haag: Nijhoff, 1956 and 1959).

- Husserl, Edmund, *Formale und transzendente Logik*, ed. by Paul Janssen, Husserliana XVII (Den Haag: Nijhoff, 1974).
- Husserl, Edmund, *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung: Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass (1898-1925)*, ed. by Eduard Marbach, Husserliana XXIII (Den Haag: Nijhoff, 1980).
- Emberly, Peter, and Barry Cooper, *Faith and Political Philosophy: The Correspondence between Leo Strauss and Eric Voegelin, 1934-1964* (Columbia: University of Missouri Press, 1993).
- Kern, Iso, "Die drei Wege zur transzendental-phenomenologischen Reduktion in der Philosophie Edmund Husserls", *Tijdschrift voor Filosofie* 24 (1962), pp. 303-349.
- Prufer, Thomas, "A Protreptic: What is Philosophy?", in John K. Ryan, ed., *Studies in Philosophy and the History of Philosophy*, vol. 2 (Washington DC: The Catholic University of America Press, 1963), pp. 1-19.
- Prufer, Thomas, "Aristotelian Themes", in *Recapitulations: Essays in Philosophy* (Washington, DC: Catholic University of America Press, 1993).
- Slade, Francis, "Versions of Political Philosophy", lecture given at The Catholic University of America, October 7, 2005, to appear in a volume edited by Holger Zaborowski, published by The Catholic University of America Press.
- Sokolowski, Robert, *Introduction to Phenomenology* (New York: Cambridge University Press, 2000).
- Sokolowski, Robert, *Phenomenology of the Human Person* (New York: Cambridge University Press, 2008).
- Strauss, Leo, "Philosophy as Rigorous Science and Political Philosophy", in *Studies in Platonic Political Philosophy*, ed. by Thomas L. Pangle (Chicago: University of Chicago Press, 1983).

Le sens de la phénoménologie

Marc Richir

§ 1. *Le phénomène de la phénoménologie et ses difficultés chez Husserl.*

Parmi les très nombreux textes où Husserl fait le point sur la phénoménologie, il en est un, particulièrement significatif, que nous prendrons comme point de départ : c'est le texte, imprimé en petits caractères, et inséré au § 5 de l'Appendice général aux *Recherches logiques*, publié à la suite de la sixième de ces dernières - et nous prendrons la version de la seconde édition en 1920 (pp. 235 - 236 de l'édition Niemeyer). Le texte est important puisque la distinction est clairement établie entre l'apparition (*Erscheinung*) et l'apparaissant (*Erscheinende*), d'une part, et le phénomène (*Phänomen*) d'autre part.

Husserl commence par expliquer que le concept originel d'apparition (il pense sans doute au *phainomenon*) est celui de l'apparition de l'apparaissant, ou de l'apparaissant sur le mode possible, de l'intuitif (*Anschaulich*) comme tel. Il enchaîne aussitôt en disant que

si l'on tient compte de ce que toutes espèces de vécus (parmi lesquelles aussi les vécus de l'intuition externe, dont les objets s'appellent alors pour leur part apparitions *externes*) peuvent devenir objets d'intuitions réflexives, internes, alors tous les vécus dans l'unité de vécu d'un Moi [doivent] s'appeler "phénomènes" : la *phénoménologie* signifie dès lors la théorie (*Lehre*) des vécus en général, y compris aussi de toutes les données que l'on peut attester avec évidence dans les vécus, non seulement réelles (*reellen*), mais aussi intentionnelles. La phénoménologie *pure* est alors la théorie eidétique (*Wesenslehre*)

des “*purs phénomènes*”, ceux de la “*conscience pure*” d’un “*Moi pur*”.

Et cela implique l’*époque* (phénoménologique) de toute position complice de la position *d’être* et d’étants du monde, c’est-à-dire la réduction phénoménologique.

Arrêtons-nous un instant. Les phénomènes de la phénoménologie sont, pour Husserl, les *vécus* (*Erlebnisse*), non pas, cependant, comme on l’a souvent mal compris, les *vécus* objets de l’introspection psychologique, mais les *vécus dans l’unité de vécu* d’un *Moi*, lequel est “*Moi pur*” de la “*conscience pure*”. Cette unité, on le sait, est le flux temporel du présent vivant en écoulement, flux du temps interne ou intime à la conscience, et non pas du temps mondain mesurable. Autrement dit, et nous y reviendrons, cette unité est *fluente*, passagère est instable, elle comporte quelque chose d’*insaisissable*, en lequel il faut reconnaître, déjà, un *caractère propre à la phénoménologie*. Quoi qu’il en soit, bien qu’intrinsèquement temporel, le vécu en général est pourvu d’une structure, pour Husserl la structure intentionnelle qui peut être différemment marquée, voire différente selon les termes qu’elle met en rapport. Nous verrons en particulier que, au registre propre du vécu pur, tout objet qui lui serait extérieur et avec lequel il serait en rapport étant mis hors circuit, ce vécu possède aussi une structure intentionnelle plus primitive et encore plus *intrinsèque*, celle, pour Husserl, qui constitue la temporalité du présent et qui fait que le vécu n’est pas pure adhérence aveugle à soi. L’étude de toutes ces structures en régime de réduction n’est évidemment plus simple observation des faits de la conscience, mais, aux yeux de Husserl, étude de leur essence et de leurs rapports d’essence. En fait, on le sait, la réduction phénoménologique, pour Husserl, va de pair avec la réduction eidétique. C’est ce qu’il explique un peu plus bas dans le même texte :

Bien plutôt, elle (scil. la phénoménologie) prend toutes les aperceptions et toutes les positions de jugement qui visent au-delà des données de l’intuition (*Intuition*) adéquate, purement immanente (donc au-delà du pur flux de vécu), purement comme les *vécus* qu’elles sont en elles-mêmes (*in sich selbst*), et elle les soumet à une investigation eidétique (*Wesensforschung*) purement immanente, purement “*descriptive*”. Son investigation eidétique est en cela pure encore en

un second sens, celui de l'“idéation” ; elle est au vrai sens une investigation apriorique.

C'est en ce sens, poursuit encore Husserl, que l'on peut parler de phénoménologie pure. Il n'y est pas question de faits et de lois psychologiques, mais de “pures possibilités et de nécessités qui relèvent de quelque forme du pur *cogito*”, c'est-à-dire “selon leurs teneurs réelles (*reellen*) et intentionnelles ou selon leurs connexions *a priori* possibles avec d'autres formes de cette sorte en une connexion de conscience possible idéaliser en général.”

Ce texte très condensé présente l'avantage de toucher comme en passant les caractères et les difficultés de la phénoménologie telle que la conçoit Husserl : Tout d'abord, qu'en est-il des “données” de l'intuition (remarquons que Husserl utilise “*Intuition*” et non pas “*Anschauung*”) interne, qu'il appelle aussi bien, ailleurs “perception interne”, et qu'en est-il, surtout, de cette dernière, en quoi est-elle “adéquate” ? Ensuite, que signifie “investigation” (ou analyse) eidétique, en quoi est-elle d'un même mouvement “descriptive” et “apriorique”, se référant à la fois au vécu et à l'“idéation” (appelée ailleurs *Wesensschau*) ? En quoi, enfin, tout cela est-il lié à l'une ou l'autre forme du *cogito* ?

Pour ce qui concerne cette dernière question, il ne faut pas entendre, selon nous, autre chose que le lien intime entre *cogito* et *cogitatum*, qui est lien intentionnel, et qui, comme chez Descartes, concerne toutes les “pensées” (penser, sentir, percevoir, imaginer, vouloir, désirer, etc.). Pour Husserl, la vie de la conscience est constituée de vécus intentionnels, chaque fois unités noético-noématiques tenues par une appréhension (*Auffassung*) et un sens d'appréhension (*Auffassungssinn*), et comportant une partie “réelle” (*reell*), proprement vécue dans la conscience (les données réelles, à savoir la *hylè* et la visée de sens, la *noèse*), et une partie non “réelle” mais intentionnelle (le sens visé, le *noème*), qui est “pensé” par la “pensée” (et, pour en venir à la première question, ce qui est perçu ou intuitionné dans la perception ou l'intuition), et qui ne se confond pas avec la positivité de l'objectivité mondaine (nous sommes en régime de réduction). Autrement dit, la noèse est ce qui donne forme à la *hylè* qui n'est pas elle-même mondaine, mais propre ou interne au vécu. Celui-ci est donc un tout hylémorphique, et la noèse ne se trouve dans la *hylè* que comme vécu d'acte

(*Akterlebnis*), cet acte étant visée intentionnelle de sens intentionnel (acte de “pensée”, cogito), dotant l’objet visé de sa significativité noématique (c’est tel ou tel objet perçu, imaginé, désiré, etc.).

Cependant, ce qui permet ce type d’analyse - bien connu, et que nous résumons ici à l’extrême - consiste, pour Husserl, en une double mise en œuvre, dont il s’agit de comprendre l’indissociabilité : la perception (ou l’intuition) interne du vécu et la réduction eidétique. Celle-ci, on le sait, consiste en une variation par l’imagination des exemples pris pour l’analyse, la *Forschung* ou l’investigation : par exemple, il ne s’agit pas d’analyser telle ou telle perception factuelle de tel ou tel objet mondain factuel, mais d’analyser la perception en général. Cela suppose que tel exemple pris pour départ de la variation soit *quelconque* et que, de là, tout autre exemple puisse être pris comme a priori *possible*. Le choix de l’exemple initial est donc crucial, et à la vérité, il ne peut avoir le sens qui soit le bon que si, déjà, en lui, et par la mise en jeu de la réduction, tous les autres exemples possibles sont en jeu, c’est-à-dire si, dès le départ, l’essence qui est à dégager par l’analyse, est en fonction (*fungierend*), voire même opérante (*leistend*) depuis sa potentialité. Cela implique une irréductible circularité - et c’est là, déjà, une difficulté - que Husserl dissimule ici (comme souvent) en distinguant l’a priori descriptif qui fait la référence nécessaire à tel ou tel exemple effectivement invoqué dans la perception ou l’imagination, et l’idéation, la *Wesensschau* qui est ici une sorte d’“intuition de l’essence” comme du noyau de congruence de tous les exemples possibles de la variation, alors même que ce noyau est déjà à l’œuvre dès le départ, fût-ce implicitement. La seconde difficulté est qu’en principe, toute variation, si elle est bien eidétique, doit être *infinie*, et que le Moi qui imagine pour opérer la variation est lui-même *gespalten*, divisé entre Moi imaginaire qui s’imagine dans telle ou telle situation imaginaire et Moi réel confronté *hic et nunc* avec tel ou tel exemple concret, comme si, à l’infini, le Moi pouvait lui-même se “suspendre”, se mettre en *epochè* dans *des* infinités de variantes, et donc réduire la facticité de son *cogito*, *sum*, englober tout autre Moi possible et imaginable. On trouvera que c’est bien par là que Husserl parle de Moi pur, ou même, dans les *Méditations cartésiennes*, d’*eidos* ego. Mais puis-je m’imaginer enfant ou martien

ici et maintenant, dans l'exercice de la variation ? On sait que Husserl pensera résoudre cette difficulté en identifiant subjectivité transcendante et intersubjectivité transcendante. Mais dans la mesure où cela coïncide, à nouveau circulairement, avec le présupposé de l'unité et de l'universalité rationnelle de l'eidétique, et dans la mesure où nous considérons que la facticité de l'ego qui effectue dans l'ego cogito est en réalité irréductible, nous disons quant à nous que le concept husserlien de Moi pur transcendental est en fait un condensé symbolique de l'*interfactivité transcendante*, c'est-à-dire l'idéal transcendental de l'eidétique qui ne peut être pris, à moins d'illusion transcendante, comme impliquant l'existence absolue de cette dernière, l'interfactivité transcendante la débordant infiniment en tant qu'elle est co-existence transcendante de facticités primairement transpossibles¹ les unes par rapport aux autres - transpossibles, c'est-à-dire, précisément, par-delà toute eidétique. Ce que les hommes se "disent" au-delà de l'essence n'est pas ipso facto insignifiant. Néanmoins, si elle est de la sorte relativisée en étant située à un registre architectonique propre, l'eidétique n'est pas supprimée si l'on pense que les infinités de variations sont des infinités potentielles d'ego factices, à l'infini, dans l'interfactivité transcendante, le monde actuel et le champ de la rationalité opérante étant un exemple d'un invariant eidétique universel, limité à toute conscience *intentionnelle* - ce qui ne veut pas dire que la *Wesensschau* en question, à supposer qu'elle puisse être actualisée, soit elle-même intentionnelle. Elle est plutôt, pour tout ego factice (fini), une idée régulatrice, qui ouvre à l'horizon de telle ou telle variation, et plus loin, de la variation en général.

Quoi qu'il en soit, en ce qui la rapproche de l'idéal transcendental, l'eidétique relèverait purement et simplement de la substruction métaphysique (et donc non phénoménologique), si elle ne se "fondait" sur la variation, c'est-à-dire sur des exemples. Outre le cercle que cela suppose de pouvoir les choisir quelconques, la difficulté est encore, corrélativement, de pouvoir les *fixer*, et les fixer de manière à ce qu'ils ouvrent à la variation. Difficulté bien réelle puisqu'il s'agit des *vécus* phénoménologiquement réduits, c'est-à-dire pris dans l'unité du flux de la conscience qui est ultime-

¹Au sens donné à ce concept par H. Maldiney

ment l'unité du temps phénoménologique interne comme écoulement en continu du présent. Qu'est-ce qui assure que tel ou tel vécu (pour Husserl : tel ou tel phénomène) soit bien adéquatement perçu ("intuitionné"), qu'il ne se mêle pas, dans cette perception, de l'illusion? Et cela, alors même que, toujours pour Husserl, le vécu de cette perception est lui-même intentionnel, partage la structure *hylè*, noèse, noème? On connaît la réponse : cette perception est adéquate (bien qu'irréductiblement non saturée) dans la mesure où son corrélat intentionnel (son "objet") est "réellement inclus" (*reell beschlossen*) dans le flux du vécu auquel appartient le vécu de perception lui-même - étant entendu que Husserl lui-même n'a jamais été tout à fait satisfait de cette formulation, dont il dit, au §8 des *Ideen I* (p. 69 de l'édition Niemeyer) que "ce n'est proprement qu'une image (*Gleichnis*)". Si l'on comprend bien formellement ce que cela veut dire, en l'occurrence qu'il n'y a pas de "*Hinausmeinung*", de visée d'objet transcendant au flux temporel de conscience, et donc pas de transformation médiatrice entre la noèse et le noème, si par là, dès lors, on comprend bien que c'est le vécu lui-même qui se rapporte à lui-même dans une *Rückbeziehung*, on ne voit pas très clairement ce qu'il perçoit ou "intuitionne" puisque la noèse, la *cogitatio* du *cogito* est certes *fühlbar*, "sensible" comme vécu d'acte, mais est foncièrement *infigurabel*, comme Descartes, déjà, y insistait. Un passage des *Ideen I*, au § 44, est à cet égard éloquent :

Même un vécu n'est pas, et n'est jamais complètement perçu, il n'est pas adéquatement saisissable dans sa pleine unité. Il est selon son essence un flux, que nous pouvons accompagner par écart en nageant (*dem wir nachschwimmen können*), en jetant un regard réflexif sur lui à partir du point de maintenant, tandis que les intervalles laissés en arrière sont perdus pour la perception. C'est seulement dans la forme de la rétention que nous avons une conscience de l'immédiatement révolu, ou dans la forme du souvenir qui jette un regard en arrière. Et finalement, tout mon flux de vécu est une unité du vécu, de laquelle une saisie de perception qui [l']accompagne complètement en "nageant" (*vollständig "mitschwimmende"*) est impossible (p. 82 de l'éd. Niemeyer).

On voit que la perception interne, qui doit fournir sa base à la phé-

noménologie husserlienne, est intimement liée à la temporalité interne (en présents fluents) des vécus, et partage toutes les apories de cette dernière. On comprend pourquoi Husserl n'a jamais abandonné le fond de sa phénoménologie de la temporalité, c'est-à-dire la *continuité*, sans perte ou sans lacune, de l'écoulement du présent, et l'unité ininterrompue, de l'infini passé à l'infini futur, du flux du temps interne. Mais cela pose de manière accrue, on le voit, le problème de ce qui est perçu dans ce flux, et qui ne peut être qu'évanescant, fluent, instable - de quoi Husserl ne se tirera que par le recours à l'objet intentionnel comme noème ou "guide" transcendantal de l'analyse portant sur les vécus comme actes (eux-mêmes temporels ou fluents) intentionnels. En fait, pour nous, le cœur de ce texte est dans le *Nachschwimmen* et le *Mitschwimmen* qui implique, par-delà l'intentionnalité et la division entre noèse et noème (lesquelles définissent un registre architectonique qui ne couvre pas tout le champ phénoménologique), et par-delà la continuité problématique de l'écoulement du présent de la conscience, le *contact de soi à soi* de la conscience, qui n'est évidemment pas "spatial", mais qui n'est pas non plus, primairement, "temporel". Cela confère à l'"intuition" interne un statut tout "spécial" puisque, à moins d'objectivation qui ne peut que poser l'aporie (soulignée dans les *Manuscrits de Bernau*) de la dualité de l'appréhension et du sens d'appréhension intentionnels, ce qui peut s'"intuitionner" en ce sens ne peut être que l'*affectivité* comme sorte de *hylè* pure, et l'affectivité modulée en affections selon les activités qu'il y a toujours dans les vécus, qu'ils soient, au reste, conscients ou inconscients.

Il y a donc, dans ce contact de soi à soi, dans cet accompagnement implicite de soi par soi, qui "nage" avec tout vécu, une "conscience de soi" (le "Je pense" kantien) qui, dans la mesure où elle est plus profonde que le rapport du soi de l'acte (de se viser), donc du soi-sujet, au soi visé par l'acte dans ce qu'il vit, donc au soi-objet, est la "conscience de soi" la plus archaïque, base phénoménologique - mais pas fondement (*Fundament*) - de l'analyse phénoménologique. Le paradoxe, qui, selon nous, fait le *sens même de toute phénoménologie*, en son pouvoir de nouveauté, est que, d'une part, ce contact de soi à soi l'est en et par écart comme *rien* d'espace et de temps, et que, d'autre part, dans et par écart, l'"intuition" qui

s’y insinue (si elle existe) n’a rien de *figurable*, rien de *fixe* ou rien de *stable* à “intuitionner”. Le *figurable* comme objet d’intuition (*Anschauung*) n’est, dans certain cas (par exemple la perception ou l’imagination d’un objet), qu’une part, pour ainsi dire la part “visible” du corrélat *noématique*. Même la *hylè* n’est analysable (par exemple comme *Empfindung*, sensation) qu’à même le corrélat *noématique*, par abstraction eu égard au tout *hylémorphique* intentionnel. Et dire que la conscience, et la conscience de soi la plus archaïque, sont *infigurables*, ce n’est évidemment pas dire qu’elles soient vides. Mais au fond, pour reprendre les termes de Husserl, le vécu (pour lui, rappelons-le encore, le phénomène) n’est “adéquatement saisissable”, non pas sûrement “dans sa *pleine* unité”, mais seulement comme *forme* en elle-même toute relative et transitoire d’unité temporelle limitée par l’unité d’une *noèse*, d’une visée intentionnelle. Le découpage des phénomènes chez Husserl est, nous le voyons, découpage par les actes intentionnels qui sont chaque fois, pour lui, des unités temporelles, ou, en quelque sorte, des “suites convergentes” de telles unités temporelles (par exemple, dans la perception d’objets externes à la conscience) - et jamais, à notre connaissance, il n’est parvenu à obtenir (génétiquement) un tel découpage de manière intrinsèque. Pour y parvenir, il faut en passer, nous avons tenté de le montrer ailleurs à maintes reprises, par le schématisme phénoménologique, qui n’est évidemment pas à comprendre comme *Einbildungskraft*, comme mise en figures (*schèmata*).

Que ce soit, donc, par le flou qui affecte irréductiblement toute *eidétique*, ou, corrélativement, par l’*infigurabilité* foncière qui “habite” tout phénomène, le propre de la phénoménologie, qui la différencie de tout autre exercice de la philosophie, est de travailler avec des *indéterminités* qui ne se différencient que par des déterminations toutes relatives : son caractère révolutionnaire est d’être un *mathesis des instabilités*, d’engager des parcours sensés dans ce que, classiquement, l’on considérerait comme purement et simplement chaotique et insignifiant, donc intraitable par la langue et les concepts de la philosophie - le champ de la *genesis* ou du devenir. Pour mieux l’établir, il nous faut encore, ici, tirer un certain nombre de conséquences.

§2. Introduction à une phénoménologie non standard¹

Sans pouvoir entrer dans les détails de ce qui nécessiterait de longs développements, nous nous bornerons ici à ébaucher quelques lignes directrices.

Eu égard à la part irréductiblement infigurable du vécu et au fait que la phénoménologie comme eidétique des vécus (actes) de la “pensée” ne s’y applique que s’il y a, chaque fois, “arrêt” de la “pensée” sur un “pensé” (objet intentionnel comme corrélat noématique), il faut admettre que le champ phénoménologique, chez Husserl, est indûment couvert par toutes les structures, effectivement analysables, de la conscience intentionnelle ; cela, nous l’avons évoqué, entraîne des apories dans l’analyse de la temporalité intime, apories dues à ce que la temporalisation, fût-elle en présents, ne relève finalement pas de l’intentionnalité, fût-elle transformée, et ce, dans la mesure même où le contact de soi avec soi de la “conscience de soi” la plus archaïque n’en relève pas (la matrice de ces apories est la régression à l’infini). Autrement dit, la célèbre “double intentionnalité” (longitudinale et transversale) implique le paradoxe de la simultanéité de la simultanéité et de la succession, et l’aporie de ce qu’il faut un *Zeitpunkt*, un point temporel abstrait du flux pour le dégager. Que la simultanéité et la succession s’accompagnent ne veut précisément pas dire, pour nous, qu’elles le fassent dans la simultanéité, mais dans le contact de soi avec soi qui n’est précisément pas temporel (un point du temps) et n’est évidemment pas spatial, qui est donc un *rien* d’espace et de temps où n’a “lieu” aucune intentionnalité, mais qui est cependant un *écart* qui implique la *non coïncidence de soi avec soi* et qui exclut du même coup l’auto-affection, fût-elle “pure”, puisqu’il y faudrait, non pas cet écart, mais une dif-férance entre action et passion et surtout une sorte de coïncidence des deux. De la sorte, l’écart est celui d’une poussée aveugle en porte-à-faux, celle du *conatus* spinoziste ou de la *Sehnsucht* romantique, infinie, depuis un passé transcendantal immémorial vers un futur transcendantal immature. Dans nos termes, cette poussée aveugle est celle de l’affectivité.

Cette dernière n’est cependant pas, pour ainsi dire, définitivement

¹C’est ainsi que, dans une conversation, J.T. Desanti caractérisait notre manière de pratiquer la phénoménologie.

aveugle, non pas seulement ni simplement parce qu'elle va à la rencontre des "objets", et en phénoménologie, des *significativités* intentionnelles qui la découpent en vécus intentionnels constituant chaque fois des unités temporelles relativement stables (par arrêt doxique et par sédimentation et habitus) où la "conscience de soi" archaïque se transmue (se trans-pose) en conscience de soi classique, mais aussi et surtout parce que cette affectivité est modulée en affections elles-mêmes *foncièrement* instables par le schématisme phénoménologique comme enchaînement lui-même non temporel et non spatial de celles-ci, et ce, moyennant des condensations et dissipations qui les rend plus ou moins intenses, et par là plus ou moins susceptibles d'animer de leur mobilité plus ou moins vive mais pareillement infigurable ce qui, par ailleurs, y est "reçu" comme sensation (*aisthesis* au sens platonicien) brute et encore informe (l'équivalent de l'*Anstoss* fichtéen), pour l'amener, dans la *phantasia*, au seuil de la figurabilité (qu'il faut distinguer de la figuration, effet, seulement, de l'imagination). Ce schématisme n'est pas celui d'une subjectivité, il ne s'articule pas dans un *solus ipse* ici impossible, mais il est toujours déjà et toujours encore, sous les horizons du passé et du futur transcendants, celui de l'interfactivité transcendante, où les affections, non seulement circulent par véritable *Einfühlung* de soi à tout autre soi, mais encore s'attachent à tel ou tel soi - ce qui tient ceux-ci en écart n'étant pas l'"espace" ou l'étendue, mais la *chôra* platonicienne du *Timée*. Il faut par là, dans ce "régime" de phénoménologie non standard, relativiser complètement, non seulement le concept de subjectivité, fût-elle transcendante, mais aussi le concept d'ontologie (rien de ce qui "s'y passe" n'y est étant, ni non étant, rien n'y a la stabilité de l'*ousia*). Et pourtant, ce n'est pas absolument rien (le néant), mais c'est bien "quelque chose", une *Sache* qui a sa *Sachlichkeit* propre, sa concrétude tout à fait infigurable, et c'est sans doute la "chose même", "*die Sache selbst*" de la phénoménologie.

Par là en tout cas peut se comprendre la genèse phénoménologique *intrinsèque* du découpage des phénomènes en vécus. Tout vécu étant classiquement porteur d'intentionnalité et toute intentionnalité étant visée d'une (ou de) significativité(s), le découpage des vécus l'est aussi par ces dernières, qui se rapportent à des significations (*Bedeutungen*) ou concepts

de langue, c'est-à-dire à des "êtres" (*Wesen*) de langue. Il y a, chez Husserl, circularité de l'anté-prédicatif et du prédicatif. Or, il n'y a pas de langue sans langage (en termes classiques : sans pensée) et celui-ci, loin de sauter d'une signification à l'autre en les enchaînant en succession de présents (intentionnels), se temporalise pour sa part en présence sans présent assignable (autrement que par arrêt du mouvement de temporalisation sur telle ou telle significativisation, car cet arrêt a pour effet de faire perdre au langage le *sens*, qui n'est pas lui-même intentionnel dans son acception classique, et à la recherche duquel le mouvement du langage est parti). Il s'agit là d'un autre régime de temporalisation et partant, d'un autre régime de la "vie" de la conscience, où le vécu retrouve autrement toute sa fluidité et sa fugacité. Au lieu des *Sinngebilde* fixés et sédimentés, et découpés par ce que nous nommons l'institution symbolique du langage en langue, au lieu, aussi, d'un ego pur censé chaque fois lui faire face dans l'illusion d'être un *solus ipse*, nous avons affaire à la *Sinnbildung* en langage, qui s'assure plus ou moins bien des moyens de la langue, et qui met en jeu, irréductiblement, l'interfactivité transcendantale dans l'échange mobile et labile de lambeaux de sens au sein de la recherche du sens comme recherche de l'ipséité du sens. Cela implique, mais il serait beaucoup trop long de le montrer ici, que la temporalisation en présence du sens de langage procède de schématismes phénoménologiques dont le propre est de porter, tout à la fois, la réflexivité en mouvement du sens en train de *se faire* et la non linéarité hétérogène de la phase de présence - qu'il faut distinguer rigoureusement de la phase de présent husserlienne - en laquelle le sens se fait, sans se distribuer en bonds successifs sur des significations. Si l'on retrouve par là le contact de soi à soi de la "conscience de soi" la plus archaïque, c'est dans la mesure où le sens ne peut se faire tout seul, où il lui faut quelqu'un pour le faire ou plutôt pour l'aider à accoucher de soi dans ce faire, donc un soi dont l'ipséité ne se confond pas avec l'ipséité du sens, mais assiste (à) cette dernière. Autrement dit, ce n'est pas le soi faisant le sens qui s'y auto-explicite, mais c'est le soi du sens qui est porté à "vivre" de lui-même dans l'interfactivité transcendantale par tel ou tel soi, extra-schématique et condensé d'affectivité, lui-même irréductiblement, toujours déjà et toujours encore, plongé dans l'interfactivité transcendantale - la sécession de

ces deux “soi” suppose qu’il y ait toujours, dans la temporalisation en présence du sens, du sublime en fonction¹, car c’est seulement ce dernier qui peut avoir pour effet de condenser l’affectivité sur ce que Husserl nommait un ici absolu. A cet égard, au reste, le paradoxe de l’interfactivité transcendantale est qu’elle consiste en la “coexistence” originaire d’une pluralité d’absolus en tant que pluralité d’ici absolus. Ce n’est qu’en eux et par eux, comme “sièges” de la *chôra* qui les tient ensemble, que la circulation des lambeaux de sens et des sens peut “avoir lieu”.

Le sens, répétons-le, comme non intentionnel, n’est cependant pas sens que de lui-même, mais aussi d’“autre chose” que de lui-même, et qui est son référent. Si l’on veut échapper, par ailleurs, au concept phénoménologiquement absurde d’une création absolue de sens à partir d’un radicalement amorphe, et si l’on veut comprendre la “nature” schématique du langage, il faut admettre que ce référent est lui-même de constitution schématique, donc que le schématisme de langage ne fait que reprendre, pour y introduire de la réflexivité (qui n’est pas réflexion au sens classique), le schématisme *hors langage*, et qui est pour nous schématisme de phénomènes-de-monde hors langage. Il va de soi que tant les phénomènes hors langage que les phénomènes de langage sont infigurables, comportent une part irréductible et insituable d’indétermination et sont en ce sens foncièrement instables, de toujours et pour toujours inchoatifs, et cependant pas dispersés en un pur et simple chaos. Par là, ils constituent bien la *Sache selbst* de la phénoménologie, et l’“organe” de cette dernière n’est plus ni l’“intuition” interne, ni l’intuition eidétique, mais le *contact* avec la “chose” - les phénomènes - en et par écart comme rien d’espace et de temps.

Les phénomènes ne sont donc plus assimilables en général à des vécus, fussent-ils phénoménologiquement réduits (il ne le sont qu’au registre architectonique restreint par Husserl). Ils sont cependant accessibles d’une certaine manière, à partir des vécus, à condition de “descendre dans leurs profondeurs”, jusqu’à ce qui n’est précisément pas généralement “vécu” explicitement et actuellement par une conscience. Cette “descente” n’est phénoménologiquement possible que par la mise en action de l’*epochè*

¹Il serait beaucoup trop long de le montrer ici.

phénoménologique *hyperbolique* qui, mettant en suspens les déterminités issues de l'institution symbolique, le fait aussi, du même coup, des déterminités relevant de l'intentionnalité, et en particulier des significativités. De la sorte, la langue est mise entre parenthèses et l'attention est portée sur les zones d'indétermination qui jouent dans les significations, et par là sur les sens de langage et les schématismes en lesquels ceux-ci se temporalisent en présence, avec leur double articulation à l'interfactivité transcendante et au schématisme hors langage. De la sorte également, les vécus intentionnels comme unités temporelles (phases de présent) se trouvent *désindividué*s et les phénomènes se phénoménalisent, dans leur structure, comme rapports mobiles et fluents entre le soi du phénoménologue et l'ipséité des sens se faisant, les deux étant du registre de l'infigurable - tout comme le sont l'interfactivité transcendante et le schématisme hors langage. Il s'agit donc là d'un tout autre rapport, sans doute le plus archaïque, entre le *cogito* et le *cogitatum*, ce dernier ne pouvant plus être un objet (pourvu de significativité) mais un sens habité virtuellement par les sens transposables circulant hors conscience dans l'interfactivité transcendante. C'est donc de la même manière que tout soi de cette dernière est habité secrètement par les autres soi, et ce, par la médiation de la pluralité des sens *possibles* mais implicites dans tel ou tel sens qui se fait, et tout autant par la pluralité *a priori indéterminée* de sens transposables, tout virtuels, et jouant latéralement, hors de la présence, depuis les autres soi de l'interfactivité transcendante. Ainsi la "conscience de soi" la plus archaïque est-elle le contact du soi avec soi, en et par écart comme rien d'espace et de temps, de ce soi qui, sans avoir nécessairement à y réfléchir dans tel ou tel *acte* de réflexion, accompagne le sens se faisant, l'assiste dans son accouchement et y assiste en ne cessant pas non plus d'être en contact (de même type paradoxal) avec lui. Ainsi aussi, la phénoménologie ayant de la sorte descendu dans les profondeurs, n'est-elle rien d'autre que tout faire de sens accompagnant les sens en train de se faire - le soi qui accompagne n'étant rien d'autre, encore une fois, qu'un condensé de l'affectivité mis à l'écart des écarts du schématisme par le sublime au moins en fonction. Par là-même, les phénomènes sont *définitivement* irréductibles à la subjectivité comme structure auto-réflexive et auto-affective homogène. Ils sont

même pour une large part “inconscients”, une bonne part des schématismes (hors langage, en langage), ainsi que des modulations affectives qui les habitent, étant inlassablement en action à *l’insu de la conscience* - et par là, un accès phénoménologiquement plus cohérent aux cas de figure de la psychopathologie est possible, entraînant la nécessité d’une refonte complète de l’anthropologie phénoménologique. Il va sans dire en outre que le statut de l’épistémologie change de sens puisqu’il s’y agit de l’analyse phénoménologique de telle ou telle institution symbolique de savoir, où l’accent est porté, non pas sur les déterminités conceptuelles, mais sur les indéterminités qui les habitent et qui font que le savoir n’est pas pure et simple auto-construction, mais élaboration symbolique qui *touche* à une *Sache* qui est son référent. Là encore, c’est le rapport à la *Sache* qui est en question.

Certes, ce ne sont plus l’évidence de l’“intuition” interne (du *cogitatum* dans la *cogitatio* du *cogito*), ni l’évidence eidétique, qui peuvent servir de fondement à la phénoménologie comme science (Husserl), mais c’est le “tact intérieur”, le contact en et par écart avec la *Sache* qui peut, non pas garantir ou assurer, mais guider le sens phénoménologique dans son exercice, et il ne peut plus être question d’une “science”, mais d’une sorte très particulière d’“art” où le pouvoir (*Vermögen*) central est celui de la “faculté de juger réfléchissante” au sens kantien, c’est-à-dire une sorte très particulière de “flair intelligent”, où les deux écueils sont celui de la construction intellectuelle et celui de la représentation imaginaire, en lesquelles le contact serait perdu, parce que l’une comme l’autre ne le sont que d’elles-mêmes - et cela aussi est à montrer par la phénoménologie.

Par tout cela, on aura compris que, pour nous, la phénoménologie ne peut plus prétendre au rôle de “reine des sciences”, mais bien au titre de philosophie en un nouveau sens, qui n’opère plus avec des positivités et des ordres stables, et le peut même, par ses profondeurs et le travail infini qu’elle requiert, au titre de philosophie première. Les phénomènes de la phénoménologie non standard sont originairement phénomènes de langage de, et dans l’interfacticité transcendantale, s’enchaînant schématiquement en portant dans cet enchaînement (proto-temporel et proto-spatial) une réflexivité qui rapporte tout à la fois le langage à lui-même et aux sché-

matismes hors langage qui, en quelque sorte, l'appellent pour se dire (se temporaliser au langage).

Cela étant, nous proposons d'entrer dans une "aire" que Husserl a bien pressentie sans pouvoir franchir le pas, ainsi qu'en témoigne déjà cette phrase tirée du § 80 d'*Ideen I* (édition Niemeyer, p. 160), et caractérisant le Moi vivant (*das erlebende Ich*) :

Abstraction faite (*abgesehen*) de ses "types de relation" ou des ses "types de comportement", il est complètement vide de composantes eidétiques, il n'a absolument pas de contenu explicable, il est en soi et pour soi indescriptible : Moi pur et rien de plus.

Nous ajoutons : mais si ! Interfactivité transcendantale et pré-intentionnelle !

Transzendente Phänomenologie?

Rudolf Bernet (Husserl-Archiv Leuven)

Rudolf.Bernet@hiw.kuleuven.be

Husserls Bestimmung des eigenen phänomenologischen Denkens als eine Transzendentalphilosophie ist schon bald auf Widerstand und Ablehnung gestoßen. Wie verschieden die Gründe dafür bei den Göttinger Schülern, bei Scheler und Heidegger, bei Sartre und Merleau-Ponty auch gewesen sein mögen, die Verwerfung des Begriffs eines durch die phänomenologische Reduktion erschlossenen transzendental-konstituierenden ichlichen Bewusstseins sowie des sich daraus ergebenden phänomenologischen Idealismus ist eine Konstante der post-husserlschen Phänomenologie. Die nächste Generation der Phänomenologen hat sich dann – mit einigen bemerkenswerten Ausnahmen – in ihrem defensiven Bestreben, die Aktualität von Husserls Philosophie zu verteidigen, oftmals einfach um das Thema herumgedrückt. Diese Tabuisierung hat dann dazu geführt, dass die Berechtigung der früheren Kritiken an Husserls Transzendentalphilosophie kaum noch kritisch geprüft wurde und dass auch der Versuch einer Beurteilung der Relevanz von Husserls Phänomenologie des transzendentalen Bewusstseins für ein zukünftiges phänomenologisches Denken weitgehend unterblieben ist. Die Folgen dieses doppelten Versäumnisses drohen der Fortsetzung husserlschen Philosophierens fatal zu werden. Wer sich nicht mit Husserls Kerngedanken der eidetischen und der transzendental-phänomenologischen Reduktion, des konstituierenden intentionalen Bewusstseins und des transzendentalen Subjekts so-

wie mit dem Status einer phänomenologischen Wesenswissenschaft auseinandersetzt, darf sich nicht anmaßen, Husserls Erbschaft für sich in Anspruch zu nehmen. Eine solche Auseinandersetzung ist aber nur dann kritisch, wenn sie nicht unterstellt, dass jede Phänomenologie sich notwendig zur Transzendentalphilosophie bekennen muss und dass eine zeitgemäße Transzendentalphilosophie nur in Form einer Phänomenologie möglich ist.

Eine *unphänomenologische neue Transzendentalphilosophie* hat etwa der Marburger Neukantianismus entwickelt, dem die ichlich-subjektiven Erkenntnisleistungen als notwendige, *logische* Erkenntnisbedingungen, jedoch nicht als *intuitiv* erforschbare Phänomene galten. Dieser Auffassung gemäß sind die Bedingungen der Erfahrung zwar die Bedingungen der Erfahrungsgegenstände, selbst aber keine Gegenstände von Erfahrung mehr. Einer *phänomenologischen* Transzendentalphilosophie obliegt also die Aufgabe, die anschauliche Zugänglichkeit und evidente Gegebenheit des subjektiven, konstituierenden Bewusstseins aufzuweisen. Dies ist die Aufgabe der transzendental-phänomenologischen Reduktion, welche sich also u.a. gegen eine rein logische Bestimmung der transzendentalen Erkenntnisleistungen richtet.

Eine *Phänomenologie ohne Transzendentalphilosophie* dagegen trat zuerst in der Gestalt entweder einer rein deskriptiven phänomenologischen Psychologie oder einer existentiellen Phänomenologie auf, welche die Subjektivität des konstituierenden reinen Bewusstseins durch die Faktizität eines welt- und selbsterfahrenden, leiblichen Lebensvollzugs ersetzte. Auch gegen diese sich bereits zu seinen Lebzeiten abzeichnenden Strömungen führte Husserl die phänomenologisch-transzendente Reduktion ins Feld, die in diesem Fall das Abgleiten der Transzendentalphilosophie in einen phänomenologischen *Empirismus* bzw. „Anthropologismus“ oder „Naturalismus“ abwehren sollte. Ob Husserl die Gefahr richtig eingeschätzt hat, und ob man die Philosophie etwa des frühen Heidegger oder Merleau-Pontys zu Recht als eine Abwendung der Phänomenologie von der Transzendentalphilosophie und als ihren Rückfall in einen philosophischen Empirismus bezeichnen darf, bleibe hier dahingestellt. Sicher ist jedenfalls (auch bereits für Heidegger und Merleau-Ponty selbst), dass die Auseinan-

dersetzung der transzendentalen Phänomenologie mit der so genannten Existenzphilosophie sich sachgemäß auf die Bestimmung und Notwendigkeit der eidetischen und der transzendental-phänomenologischen Reduktion zuspitzen muss. Aber auch hier gilt es wiederum, sich die richtigen Kontrahenten auszusuchen. So bedeutet etwa die Betonung der Leiblichkeit des Bewusstseins und dessen anonymer Passivität, der Faktizität und des Vollzugscharakters der lebendigen Erfahrung für die transzendente Phänomenologie Husserls eine viel kleinere Herausforderung als die Behauptung eines notwendigen Weltbezugs des transzendental-konstitutiven Subjekts bzw. gar einer konstitutiven Leistung des Welthorizontes.

1. Die Phänomene der Phänomenologie

Was *alle* Phänomenologen miteinander verbindet, ist ein Stil des Philosophierens, in welchem nicht begriffliche Konstruktionen und logisch konsistente Argumentation, sondern das vorurteilslose Eingehen auf „die Sachen selbst“ bzw. deren anschauliche „Erfahrung“ den Ausschlag geben. Nicht logisch korrektes Urteilen, sondern der sachgerechte Zugang zu den Phänomenen, deren philosophische Relevanz und deren sachnaher sprachlicher Ausdruck gelten der Phänomenologie als das eigentliche Kriterium von Wahrheit. Damit verbindet sich ein phänomenologischer Intuitionismus, der weder dem Mythos der unmittelbaren Gegebenheit verfallen ist noch sich in seiner Berücksichtigung geschichtlicher, sprachlicher und sozialer Vermittlung des Zugangs zu den Phänomenen von der Dialektik ins Schlepptau nehmen lässt.

Was ist das, ein phänomenologisches Phänomen? Ein erster hilfreicher Hinweis ergibt sich schon aus der Beobachtung, dass es, genau gesehen, keine naturwissenschaftlichen Phänomene gibt und geben kann. Die objektiven Tatsachen und realen Sachverhalte, welche vom Physiker experimentell beobachtet und dann der Formulierung von Naturgesetzmäßigkeiten zu Grunde gelegt werden, sind keine Phänomene. Von einem echten Phänomen kann erst dann die Rede sein, wenn etwas als das, was es ist und so wie es ist, d.h. seiner eigenen Seinsart entsprechend, erscheint. Was sich in einem Phänomen zeigt, muss aber nicht nur von sich selbst

her zur Erscheinung kommen, es muss auch jemandem *hic et nunc* erscheinen. Beides gehört notwendig zusammen, und die Frage, ob die Selbstgegebenheit des Erscheinenden primär von der Sache her verstanden werden muss oder von einem menschlichen Verhalten her, welches diese Selbstgegebenheit der Sache erst ermöglicht, ist sekundär. Es gibt kein originäres Phänomen ohne sachliche Selbstgegebenheit und ohne einen Dativ dieser Gegebenheit. Man kann mit Husserl diesen Zusammenhang als die *Subjekt-Relativität* der sachlichen Selbstgegebenheit bezeichnen, ohne sich dabei schon auf einen bestimmten Begriff des Subjekts festlegen zu müssen. Man kann des Weiteren darauf hinweisen, dass es auch Phänomene gibt, in denen sich eine Sache vermittlels einer anderen Sache zeigt sowie Phänomene, in denen sich die Sache nur verstellt oder gerade nicht so zeigt, wie sie in Wahrheit ist.

Bevor die Phänomenologie sich der Aufgabe der näheren Bestimmung dieses Erscheinens der Phänomene, seiner Voraussetzungen und der Methode seiner wissenschaftlichen Erforschung widmen kann, muss sie erst zeigen, dass es solche Phänomene überhaupt gibt. Wem muss das gezeigt werden? Natürlich dem wissenschaftlichen Objektivismus, der nicht nur unsere Denkweise, sondern auch unser natürliches Leben beherrscht. Der erste Schritt zur Phänomenologie besteht also notwendigerweise in einer Problematisierung der universalen Geltung der Ontologie des wissenschaftlichen Objektivismus durch die Aufweisung von solchen subjektrelativen Phänomenen, welche sich auch schon innerhalb des Forschungsgebietes und der Forschungspraxis der Naturwissenschaften aufdrängen. Dies ist der Weg, den Husserl in der *Krisis der europäischen Wissenschaften* eingeschlagen hat, und dieser Weg erscheint heute mehr denn je als das einzig richtige Vorgehen einer beginnenden Phänomenologie. Eine von der apodiktischen Selbstgegebenheit des intentionalen Bewusstseins ausgehende Phänomenologie, die sich mit dem Nachweis von dessen transzendental-konstitutiven Leistungen sowie des sich daraus ergebenden transzendentalen Idealismus begnügt, kann im heutigen Kontext philosophischen Denkens weniger denn je überzeugen. Der „Abschied vom Cartesianismus“ findet also statt, bevor man mit der Phänomenologie überhaupt erst richtig angefangen hat.

Obwohl es der Phänomenologie ausschließlich an der subjekt-relativen Gegebenheitsweise der Dinge gelegen ist, so darf man sich aber nicht zur Behauptung verleiten lassen, es sei der Phänomenologie vorbehalten, solche Phänomene offen zu legen. Man braucht nämlich kein Phänomenologe zu sein, um die subjekt-relative Bedeutung des Personalpronomens „ich“, der okkasionellen Ausdrücke „hier“ und „jetzt“ oder der Farbprädikate sowie anderer so genannt „sekundärer Qualitäten“ einzusehen. Es gibt also zwar keine objektiven, aber durchaus *vor-phänomenologische* Phänomene, die sich darauf beziehen, wie einem etwas erscheint und wie es in seinem Erscheinen auf den eigenen *subjektiven Gesichtspunkt* bezogen ist. Von einer phänomenologischen Philosophie kann also erst dann die Rede sein, wenn *alle* Dinge, Sachverhalte und kulturellen Werke oder Institutionen auf ihre subjekt-relative Gegebenheit hin untersucht werden. Sich im Umgang mit *allen* Gegenständen auf deren Gegebenheitsweise zu besinnen ist ein unnatürliches, reflektierendes Verhalten, das einer besonderen Anstrengung bzw. einer „phänomenologischen Einstellung“ bedarf. Echte *phänomenologische* Phänomene ergeben sich also erst aus der Entscheidung, alle wirklichen oder möglichen Gegenstände von ihrer subjektiven Gegebenheitsweise her zu bestimmen. Dies ist die Grundbedeutung der „phänomenologischen Reduktion“, ohne welche von phänomenologischen Phänomenen und somit auch von Phänomenologie nicht die Rede sein kann.

Diese phänomenologischen Phänomene müssen nun aber erst noch in verschiedenen Hinsichten näher bestimmt werden, bevor man sich zum Begriff der Phänomenologie als Wissenschaft von diesen Phänomenen äußern kann. Insbesondere das Subjekt als Dativ der Gegebenheit, die Weise und Umstände verschiedener Gegebenheitsformen sowie die Vor- und Nachgeschichte einer jeweiligen Gegebenheit bedürfen der näheren Klärung. Allerdings sind diese verschiedenen Hinsichten so sehr miteinander verflochten, dass man sie nicht gesondert behandeln kann, ohne dem Wesen der phänomenologischen Phänomene untreu zu werden. Ob das Subjekt bzw. der Dativ phänomenologischer Gegebenheiten als reines Ich (Husserl), als Dasein (Heidegger), als subjektiver Leib (Merleau-Ponty) oder als ein durch das Widerfahrnis eines fremden Anspruchs oder

einer übermäßigen Gabe zugleich verunsicherter und sich neu affirmierender Antwortender (Levinas, Waldenfels, Marion) gefasst wird, hängt nämlich zugleich davon ab, wie man die Weise und Umstände der Gegebenheit der Phänomene versteht. Auf vor-transzendentalen Niveau ist wohl keine der später entwickelten Bestimmungen des Subjekts der Gegebenheit mit Husserls Phänomenologie unvereinbar. Husserl war nämlich mit dem Phänomen einer, der subjektiven Zuwendung und Erfassung vorangehenden bzw. „vorgegebenen“ Sinnhaftigkeit ebenso vertraut wie mit passiv erlittenen Ereignissen des Sinnverlusts. Auch dass sich einem der Sinn „geistiger“ Gegenstände erst im faktischen und möglicherweise Hand anlegenden Umgang mit ihnen erschließt, war Husserl bekannt. Er bestimmte den Verweisungszusammenhang dieser Gegenstände zudem unmissverständlich als eine „geistige Welt“, mit der subjektives Leben so unzertrennlich verwoben ist, dass sie als dessen „Lebenswelt“ bezeichnet werden muss. Auch Husserls Analysen des sinnlichen Erscheinungsfeldes und seiner Beziehung auf ein leibliches Wahrnehmungssubjekt mit seinem „Hier“ und seinen leiblichen Vermögen des Empfindens und der freien kinästhetischen Beweglichkeit sind oft schon bis in die letzten Einzelheiten ausgearbeitet.

Die Auflistung des Reichtums von Husserls phänomenologischen Beschreibungen der verschiedenen subjektiven Verhaltensweisen sowie der verschiedenen Gegebenheitsweisen der verschiedensten Phänomene ließe sich unter Heranziehung des Nachlasses beinahe beliebig weiterführen, ohne dass man auf Bruchstellen mit den Analysen seiner Nachfolger stoßen würde. Wenn es diese Bruchstellen dennoch gibt, so müssen sie entweder mit bisher noch nicht berücksichtigten phänomenologischen Phänomenen oder aber mit der Methode des Phänomenologisierens und ihren Voraussetzungen zu tun haben. Es besteht der begründete Verdacht, dass beides mit Husserls Bestimmung des transzendentalen Subjekts zusammenhängt – in seiner doppelten Eigenschaft als konstituierendes und als phänomenologisierendes Subjekt.

2. Husserls transzendente Phänomenologie und ihre Gegner

Was ein transzendentales Subjekt ist, bestimmt sich bei Husserl primär und wesentlich vom Begriff der transzendentalen Konstitution her (*und nicht umgekehrt!*). Der Begriff der *Konstitution* macht also die Grundbestimmung dessen aus, was Husserl unter transzendentaler Phänomenologie versteht. Ein Minimalbegriff der transzendentalen Konstitution ergibt sich aus dem Hinweis darauf, dass das, was einem erscheint, einem *als* etwas erscheint. Dieses „Als“ lässt sich dann weiter in ein „Was“ und in ein „Wie“ bzw. „Dass“ differenzieren – mit Husserl gesprochen: in Sinn und Seinsweise bzw. Seinsgeltung eines intentionalen Gegenstandes. Der *Sinn*, den etwas Erscheinendes hat, trägt die Spuren eines Prozesses der konstitutiven Sinnbildung, und seine *Seinsgeltung* erscheint je nach der (leeren oder anschaulich erfüllten) Vollzugsweise dieses Konstitutionsprozesses entweder als bloß präsumtiv oder als ausgewiesen. Solche Sinnbildung und Geltungsausweis sind meistens schrittweise Prozesse, die sich vorzugsweise in der Form einer sachgerechten und sachnahen, anschaulichen und zusammenhängenden bzw. synthetischen Erfahrung der „Als“-Bestimmungen der erscheinenden einheitlichen Gegenständlichkeit realisieren. Zum Minimalbegriff der transzendentalen Konstitution gehört also das Ineinandergreifen bzw. die *Korrelation* der subjektiven Erfahrung mit der Bestimmung gegenständlichen Sinnes und gegenständlicher Seinsweise – wobei in beiden Richtungen nach der Bildung von Einheit aufgrund von Mannigfaltigkeiten gefragt wird. Damit ist noch nichts über das Wesen der erscheinenden Gegenständlichkeit, des erfahrenden Subjekts und des aktiven oder passiven Verlaufs des synthetischen Prozesses der Sinnbildung und des Geltungsausweises gesagt. In diesem ersten und weitesten Sinne des als *Funktion* der Sinnbildung und der Ausweisung einer gegenständlichen Seinsweise verstandenen Konstitutionsprozesses liegt in jeder Phänomenologie eine Anlage zu einer transzendentalen Phänomenologie. Ebenso unbestreitbar ist, dass das phänomenologische Verständnis dieses Konstitutionsprozesses sich auf ein im weitesten Sinne Gegenständliches und auf ein (wie immer auch näher zu bestimmendes) Subjekt des Verhaltens bzw. des Bewirkens oder Erleidens, des Erzeugens, Empfangens oder

Antwortens bezieht.

Man gewinnt den Eindruck, dass Husserls Nachfolger sich in ihrer Ablehnung des Begriffs eines transzendentalen Konstitutionsprozesses allzu sehr auf die Frage nach dem Wesen des transzendentalen Subjekts kapriziert und folglich die anderen Bestimmungen des Konstitutionsbegriffs entweder vernachlässigt oder ganz dem Subjektbegriff untergeordnet haben. Sicher ist jedenfalls, dass viele von ihnen die Plastizität und Dynamik von Husserls Verständnis des transzendentalen Subjekts und seiner Verstricktheit in den Konstitutionsprozess entweder unterschätzt oder schlichtweg missverstanden haben. Das in den Konstitutionsprozess verwickelte transzendente Subjekt ist für Husserl in Wirklichkeit das Subjekt einer Erfahrung, die entweder aktiv vollzogen oder passiv erlitten, ursprünglich stiftend oder tradierte Sinnstiftungen übernehmend, in leiblicher Bewegung verwurzelt oder durch geistige Einsichten gebannt, selbstbewusst oder selbstvergessen sein kann. In all diesen verschiedenen Weisen der Erfahrung ist zwar eine Art von intentionalem Bewusstsein impliziert, aber dessen Reichweite übersteigt bei weitem die Akte des Stiftens von Sinn und der Setzung von Seinsgeltung. Es gibt nämlich neben den aktiven Synthesen auch passive und in einem bestimmten Sinne „unbewusste“ Synthesen der Konstitution bzw. Sinnbildung. Auch die aktiven Synthesen beruhen noch auf mannigfaltigen gegenständlichen Erscheinungsweisen, die sie nicht selbst produziert haben und die ihren Antizipationen und Absichten möglicherweise widersprechen. Dass Husserls Verständnis des transzendental konstituierenden Bewusstseins im Begriff der Selbstbestätigung eines selbstsicheren Subjekts gründen und somit der Erfahrung des Unvorhersehbaren und Neuen unzugänglich sein soll, erscheint dem Leser seiner Schriften eher als eine voreingenommene Unterstellung denn als ein bloßes Missverständnis.

Ohne die eine oder andere Art von Bewusstsein bzw. von Erfahrung und ohne die eine oder andere Art von Erfahrungssubjekt wird eine phänomenologische Analyse der Sinnbildung und des Erscheinens gegenständlicher Seinsweisen nie auskommen. Ebenso wie Husserls Verständnis des Erfahrungssubjekts keineswegs durch den cartesianischen Begriff des *ego cogito* abgedeckt wird, so ist auch die sich konstituierende *Gegen-*

ständigkeit nicht ohne weiteres ein bloßes *cogitatum*, d.h. ein Gegenstand des Denkens. Ideale Gegenständlichkeiten können nämlich ohne sinnlichen Anhalt kaum gedacht werden, und das Erfahrungssubjekt ist von dem, was ihm sinnlich erscheint, auch so sehr eingenommen, dass ihm das Erscheinende kaum je als ein bloß vorhandenes Objekt gegenübersteht. Handelt es sich bei der Erfahrung gar um ein Wertgefühl, so ist die erscheinende Gegenständlichkeit so sehr mit diesem subjektiven Gefühl verwoben, dass eine einheitliche Stimmung entstehen kann, in welcher der Himmel als fröhlich oder mein Gemüt als bewölkt erfahren werden. Eine ähnliche Art von Wechselwirkung lässt sich nach Husserl auch in der bewussten Erfahrung des eigenen Wollens und Handelns beobachten. Wenn das Subjekt nämlich seinem Willen das „*fiat*“ erteilt und zu handeln beginnt, dann tut es dies aufgrund seiner Bewertung des antizipierten Resultats dieser Handlung und nicht aus Willkür oder Eigenmächtigkeit. Es gibt also auch bei Husserl allerlei Arten von Gegenständen und gegenständlichen Seinsweisen, und das bloße „Begaffen“¹ und triviale Beschreiben des bezugslos Vorhandenen war nie Husserls Sache. Was erscheint und wie etwas erscheint, ist vielmehr abhängig von einem Netzwerk intentionaler Implikationen, welches das vordergründig Erscheinende mit horizontmäßig Miterscheinendem oder Verborgenem verknüpft, und es ist auch abhängig vom Verhalten desjenigen, dem es sich erscheinend offenbart. Gleichermäßen, wie es so viele Arten von Subjektivität gibt wie Arten der Erfahrung, gibt es für Husserl auch so viele Arten von Gegenständlichkeit, wie es Arten des Erfahrenen gibt. Beide Arten von Arten sind überdies durch ihre Korrelation so sehr miteinander verknüpft, dass es die einen nie ohne die anderen gibt.

Nach der Meinung der post-husserlschen Phänomenologen stößt dieser mit dem Begriff einer transzendentalen Konstitution wesentlich verbundene Gedanke einer *intentionalen Korrelation* jedoch auf eine dreifache Grenze. Eine *erste* Grenze offenbare sich in dem Umstand, dass nicht alle Phänomene einer subjektiv-konstitutiven Sinngebung *bedürfen*, um als sinnvoll erscheinen zu können. Als Paradebeispiel für eine solche asubjektive Sinnhaftigkeit gilt die Weise, wie ein Wahrgenommenes sich

¹Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (Tübingen: M. Niemeyer, 1967¹¹), S. 61.

von sich selbst her zu einer sinnvollen, einheitlichen „*Gestalt*“ strukturiert. Andere, von Heidegger geprägte Phänomenologen haben vor allem auf Phänomene von der Art der „*Ereignisse*“ hingewiesen, die einer subjektiven Sinnggebung nicht nur unbedürftig, sondern sogar *unzugänglich* sind. Im Gegensatz zu den gestaltsmäßigen Konfigurationen seien Ereignisse nicht nur keine erfahrenen Gegenständlichkeiten mehr, sondern ihr Sinn oder Unsinn lasse sich prinzipiell überhaupt nicht mehr mit einer (auch passiven) subjektiven Konstitutionsleistung in Verband bringen. Eine *zweite* Grenze von Husserls Konstitutionsbegriff liege darin, dass ihm der volle Sinn einer *Wechselwirkung* zwischen Konstituierendem und Konstituiertem fremd geblieben sei. Solange man nämlich, wie Husserl, auf der Weltlosigkeit des transzendentalen Bewusstseins beharre, könne man nicht verstehen, dass das Erfahrene dem Erfahrenden ebenso gut die Möglichkeit und Weisen seiner Erfahrung vorschreibe wie der Erfahrende dem Erfahrenen. Einer *dritten* Grenze von Husserls transzendentaler Phänomenologie begegne man schließlich in seiner Bestimmung des Standpunktes, von dem her der Phänomenologe das Geschehen der Weltkonstitution überblicke. Daraus ergibt sich dann der Vorwurf, dass Husserl der Verstricktheit des Phänomenologen in den faktischen Gang der Welterfahrung und damit auch der Beschränktheit seiner Einsicht in das Wesen der phänomenalen Welt zu wenig Rechnung getragen habe.

A. Husserls Phänomenologie steht dem *ersten Einwand* nicht hilflos gegenüber. Was die von Phänomenologen wie A. Gurwitsch und Merleau-Ponty bemühten Einsichten der Gestaltpsychologie betrifft, so streiten sie höchstens mit einer spezifisch egologischen Interpretation des Konstitutionsprozesses. Dass wahrnehmungsmäßige Erscheinungen einen Sinn machen und dass die Konstitution ihres Sinnes mitbestimmt wird durch empirische Verhältnisse zwischen Figur und Hintergrund sowie durch Wahrnehmungsumstände, die sich auf Beleuchtung, räumliche Distanz usw. beziehen, befremdet nur einen Idealisten, der Erscheinungen mit bezugslosen Eindrücken verwechselt, denen erst durch die Anwendung subjektiver Verstandesbegriffe ein Sinn zuwächst. Ein solcher Idealist konnte Husserl schon deswegen nie sein, weil sein Begriff der Intentionalität ihn dazu nötigte, Erscheinendes und dessen subjektive Erfahrung als ei-

ne ursprüngliche und unauflösbare Einheit zu sehen. Es gibt zwar in der Tat eine Form der Sinnbildung, die darauf beruht, dass das Subjekt einer unverständlichen Gegebenheit einen Sinn verleiht. Aber es gibt auch eine Sinnbildung, die aus einem jeweiligen, empirischen Erscheinungszusammenhang erwächst und die somit den Phänomenen selbst zukommt. Schließlich gibt es auch transzendente Bedingungen der Sinnbildung, die nicht subjektiver Art sind und die von Cassirer als „symbolische Formen“ bezeichnet wurden. Solche symbolischen Formen möglicher Sinnhaftigkeit gehen allem subjektiven Verhalten und Verstehen voran. Sie bewirken, dass ein Erscheinendes sich in verschiedenen Weisen als sinnvoll darstellen und in verschiedenen Weisen subjektiv verstanden werden kann. Was es aber nicht gibt und nicht geben kann, weil es mit dem Korrelationsgedanken des transzendentalen Konstitutionsbegriffs streitet, ist allein entweder eine Gegebenheit von Sinn ohne subjektive Erfahrung oder aber eine subjektive Sinnggebung, die sich nicht nach den vorgegebenen Phänomenen zu richten hätte.

Während der Einwand sich in seiner ersten Formulierung noch immer auf die sinnvolle Gestaltung von *gegenständlichen* Phänomenen bezieht, beruft sich der Einwand in seiner zweiten Formulierung auf *Ereignisse*, denen jede Gegenständlichkeit abgesprochen wird. Dem muss aber auch hier wieder entgegengehalten werden, dass Ereignisse zwar in der Tat keine objektiven Gegenstände sind, aber dass Husserls transzendente Korrelationsbetrachtung sich gerade nicht mit objektiven Gegenständen beschäftigt, sondern mit Phänomenen, d.h. mit Erfahrenem in der Weise seiner erfahrungsmäßigen Gegebenheit für einen Erfahrenden. Im Falle der erfahrungsmäßigen Gegebenheit eines *sinnvollen* Ereignisses mag es in der Tat oft schwer fallen, den sinnstiftenden Beitrag des Ereignisses in der Weise seiner Offenbarung einerseits und des erfahrenden Subjekts andererseits auseinanderzuidividieren. Husserl trägt dem durchaus Rechnung, wenn er subjektive und intersubjektive, aktive und passive Konstitutionsprozesse unterscheidet, die zudem in der Form von Urstiftungen und Nachstiftungen vollzogen werden sowie durch die Verweisungshorizonte der Erfahrung und die Horizonte des Erfahrenen motiviert sein können. Eine echte Herausforderung für den Gedanken einer recht verstandenen

sinnverleihenden Konstitutionsleistung bilden eigentlich nur die beiden extremen und gegensätzlichen Arten von Phänomenen, in denen ein Ereignis, ein Sachverhalt oder ein Werk entweder eine Überfülle an Sinn hat oder gar keinen Sinn mehr macht. Phänomene ersterer Art sind (religiöse) Offenbarungen, evokative Hinweise auf unüberschaubare Sachzusammenhänge und Kunstwerke. In all diesen Phänomenen erscheint dem Subjekt mehr und ergibt sich ihm mehr Sinn, als es zu erfassen, geschweige selbst zu bilden vermag. Phänomene letzterer Art sind alle sinnlosen Ereignisse. Im Extremfall führt die Erfahrung eines sinnlosen Ereignisses zu einem psychischen Trauma des Subjekts. Derart traumatisierende Ereignisse verweisen in ihrer sinnlosen Gegebenheit sicher nicht auf eine bereits geleistete, subjektive Sinngebung. Der Sinn, der diesen Ereignissen und, genauer, dem Subjekt fehlt, kann ihnen bestenfalls erst nachträglich zuwachsen. Wo eine solche Sinngebung gelingt, lassen sich aber (wie etwa Freud schon bemerkt hat) der Beitrag der nachträglichen Assoziation des traumatischen Ereignisses mit anderen Ereignissen und der Beitrag des (immer nur beschränkten) subjektiven Verstehens des traumatischen Ereignisses nur schwerlich unterscheiden.¹

Eine solche trennende Unterscheidung ist aber auch weder fruchtbar noch notwendig. Konstitution als Sinnbildung heißt auch für Husserl, dass etwas in seinem Erscheinen für das erfahrende Subjekt einen Sinn macht und nicht, dass das Subjekt diesen Sinn ganz von alleine macht. Solange man das Band, das den transzendentalen Konstitutionsbegriff im intentionalen Korrelationsbegriff verankert, nicht durchschneidet, ist jede Sinnbildung das Resultat einer *Wechselwirkung* von erfahrendem Verstehen und geordneter Kohärenz des Erscheinenden. Das besagt allerdings nicht, dass alle Phänomene und alle Ereignisse einer solchen wechselseitigen Sinngebung zugänglich sind. Es gibt nämlich in der Tat phänomenologische Phänomene, die sich einer transzendentalen Konstitutionsleistung widersetzen. Somit gibt es auch einen phänomenologischen Zugang zu solchen Phänomenen, die sich nicht in den Rahmen einer transenden-

¹Vgl. Rudolf Bernet, „Das traumatisierte Subjekt“, in Matthias Fischer, Hans-Dieter Gondek und Burkhard Liebsch (Hrsg.), *Vernunft im Zeichen des Fremden. Zur Philosophie von Bernhard Waldenfels* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, 2001), S. 225-252.

talen Phänomenologie einordnen lassen. Es gibt mit anderen Worten eine Phänomenologie *diesseits* und *jenseits* einer Transzendentalphilosophie. Im Gegensatz zur phänomenologischen Reduktion hat also der Begriff einer transzendentalen Konstitutionsleistung keinen absoluten Anspruch auf phänomenologische Universalität. Dass es sinnlose Phänomene gibt und Ereignisse, welche durch eine Überfülle an Sinn gekennzeichnet sind, liegt aber nicht nur am Wesen des transzendentalen Subjekts allein, sondern vor allem an den Phänomenen selbst und zumeist an beiden.

B. Auf eine *zweite Grenze* stößt man nach Meinung der neueren Phänomenologen bei Husserl dann, wenn es gilt, mit der im Begriff einer transzendentalen Konstitution implizierten *Wechselwirkung* ernst zu machen. Wechselwirkung würde dann also bedeuten: wesentliche Zugehörigkeit (bzw. Abhängigkeit) nicht nur des Konstituierten zum Konstituierenden, sondern auch des Konstituierenden zum Konstituierten. Auf die Intersubjektivität bezogen würde das z.B. bedeuten, dass ich in meiner Subjektivität ebenso sehr durch den Anderen konstituiert werde wie ich ihn in seinem Sinn-für-mich konstituiere. Bezeichnet man den Bereich des Konstituierten global als „Welt“, dann wäre das Wesen des weltverfahrenden Subjekts wiederum ebenso sehr durch die Welt bestimmt wie der Sinn der Welt durch das ihn konstituierende transzendente Subjekt. Ein solches Wechselspiel im konstitutiven Korrelationsverhältnis bringt mit sich, dass transzendental konstituierendes Bewusstsein von einem In-der-Welt-Sein des Subjekts her verstanden werden muss. Diese Auffassung wird nun aber von Husserl entschieden zurückgewiesen und unter Hinweis auf die Lehre von der transzendental-phänomenologischen Reduktion als Rückfall in einen Anthropologismus gebrandmarkt. Husserls transzendental-phänomenologische Reduktion scheint auf der Überzeugung zu beruhen, dass das Gegebenheitsbewusstsein von weltlichen Dingen nicht selbst ein weltliches Ding sein kann. Das wird in Wahrheit aber auch kein Phänomenologe ernstlich behaupten wollen.

Was etwa *Heidegger* gegen Husserl geltend macht, ist vielmehr die Einsicht, dass das Gegebenheitsbewusstsein zwar kein Ding, aber dennoch wesentlich weltbezogen ist. Sein Einwand stützt sich also auf die Überlegung, dass subjektives Bewusstsein, das als Dativ der Gegebenheit bzw. als

subjektiver Gesichtspunkt verstanden wird, sich von den Dingen der objektiven Welt nicht durch seine Weltlosigkeit zu unterscheiden braucht, sondern dass ihm vielmehr eine andere, nicht dinglich-objektive Form der Welthaftigkeit eignen kann. Diese Überlegung verdankt ihre Berechtigung somit der doppelten Einsicht, dass die Welt kein objektiver Gegenstand ist und dass der Gesichtspunkt, von dem aus weltliche Dinge und Ereignisse einen Sinn machen, nicht außerhalb der Welt anzusiedeln ist. Nicht ein weltloses, sondern nur ein sich in der Welt bewegendes Subjekt kann weltlichen Erscheinungen einen Sinn abgewinnen. Für ein außerweltliches Subjekt hingegen müssten weltliche Angelegenheiten prinzipiell unverständlich bleiben.

Merleau-Ponty hat wiederholt den Versuch gemacht, diese einleuchtende Überlegung des frühen Heidegger, d.h. die Bestimmung des In-der-Welt-Seins des Daseins, in die Sprache von Husserls Transzendentalphilosophie zurückzuübersetzen. Dieser Versuch kommt allerdings einer *Transformation* der phänomenologischen Transzendentalphilosophie gleich, denn Merleau-Ponty begnügt sich nicht mit dem Hinweis auf die Welthaftigkeit des konstituierenden Bewusstseins, leiblichen Verhaltens, Sprechens usw., sondern er verknüpft damit die Behauptung, dass weltlichen Erscheinungen bzw. der „fleischlichen“ Welt eine Sinn konstituierende Funktion zukommt. Es handelt sich bei dieser Behauptung allerdings insofern noch immer um eine Transformation der *transzendentalen* Phänomenologie, als auch Husserl sich progressiv mit dem Gedanken befreundet, dass das transzendente Subjekt sich selbst von seinem Weltbezug her verstehen muss. Insbesondere der Umstand, dass ein leibliches Bewusstsein des eigenen Gesichtspunktes sich daraus ergibt, wie weltliche Dinge sich einem (in ihrer Deutlichkeit oder Verdeckung, Nähe und Distanz) darstellen, war schon dem frühen Husserl nicht entgangen.

Die zweite Grenze von Husserls Gedanken einer transzendentalen Sinnbildung hat also weniger mit seinem vermeintlich cartesianischem Bewusstseinsbegriff oder kantianischem Subjektbegriff zu tun als mit seiner These der (zumindest) prinzipiellen *Unabhängigkeit des konstituierenden Bewusstseins von der durch es konstituierten Welt*. Die von Husserls Nachfolgern formulierte zweite Frage an die Adresse der phänomenologischen

Transzendentalphilosophie betrifft somit letztlich den Sinn der phänomenologischen Reduktion, die einem den (weltlichen oder außerweltlichen?) Standpunkt erschließt, von dem aus alles sich in ein phänomenologisches Phänomen verwandelt.

C. Bei Husserl heißt die Reduktion deswegen „transzendental-phänomenologisch“, weil sie transzendente Konstitutionsprozesse einer phänomenologischen Analyse zugänglich machen will. Das Phänomen einer transzendentalen Phänomenologie ist also nicht nur die subjekt-relative Gegebenheit von etwas weltlich Gegenständlichem, sondern letztlich der konstitutive Prozess der Sinnbildung und Offenbarung der Seinsweise aller Gegenständlichkeiten im Korrelationszusammenhang von Erscheinen und Erscheinendem. Auch begnügt sich diese transzendente Phänomenologie nicht mit der *Beschreibung* dieses korrelativen Konstitutionszusammenhangs, sondern sie erforscht diesen im Hinblick auf seine *Wahrheit*. Sie untersucht das Verstehen von Sinn und Seinsweise einer Gegenständlichkeit im Hinblick darauf, ob es deren Weise der Selbstgegebenheit gemäß ist und ob es ihr genügt. Die transzendente Phänomenologie wird sich also hüten, die Wahrheit von Sinn und Sein eines Phänomens mit einem Maß zu messen, das der Art der erscheinenden Gegenständlichkeit nicht angemessen ist. So wird sie sich trotz ihrem Streben nach apodiktisch gültigen Aussagen über transzendente Konstitutionszusammenhänge davor hüten, über die Existenz perspektivisch gegebener weltlicher Dinge apodiktische Aussprachen machen zu wollen.

Allerdings meint Husserl noch immer, dass die Gründe von inadäquater Wahrheit adäquat erfassbar und wissenschaftlich apodiktisch formulierbar sind. Genau an diesem Punkt verläuft die *dritte Grenze*, welche Husserl von seinen phänomenologischen Nachfolgern trennt. Deren kritische Nachfrage betrifft in diesem Fall also nicht nur den (außerweltlichen oder weltlichen) Standpunkt, von dem aus Phänomene einen Sinn machen, sondern den Standpunkt des Phänomenologen selbst, der die Art und Berechtigung dieses Seinssinnes beurteilt. Ihre kritische Frage lautet genauer, ob der Phänomenologe über einen absoluten Standpunkt verfügt, der ihn zu apodiktischen wissenschaftlichen Aussagen auch über Formen inadäquater Erfahrung befähigt. In Frage steht also mit ande-

ren Worten, ob der transzendental phänomenologisierende Phänomenologe sich der Endlichkeit der durch ihn analysierten und zur Sprache gebrachten stummen Erfahrungen entziehen kann. Wenn er das nicht kann, und wenn die Absicht der transzendental-phänomenologischen Reduktion letztlich darin besteht, ein solches Können zu legitimieren, dann muss man nach Ansicht der neueren Phänomenologen den Anspruch der transzendental-phänomenologischen Reduktion einschränken. Das meint Merleau-Ponty wohl, wenn er in seiner *Phänomenologie der Wahrnehmung* behauptet: „*Le plus grand enseignement de la réduction est l'impossibilité d'une réduction complète*“.¹

3. Der fragende, schauende und weltkundige Phänomenologe

Auch bei der näheren Behandlung dieser dritten Kritik an Husserls transzendentaler Phänomenologie gilt es wiederum, erst einige Missverständnisse und Unklarheiten auszuräumen, bevor man sich der einen oder anderen Partei anschließt. Umsichtigkeit ist auch deswegen geboten, weil diese dritte Grenzfrage in den Kernbestand von Husserls transzendentaler Phänomenologie vordringt, nämlich zur Frage nach dem Wesen einer Reduktion aller Phänomene auf den Gesichtspunkt nicht mehr eines weiterfahrenden Subjekts, sondern des phänomenologisierenden Phänomenologen. In Frage stehen also nicht nur das Wesen des transzendentalen Subjekts im Verhältnis zum Subjekt des natürlichen Lebens, sondern auch der Zusammenhang von einerseits weltkonstituierendem und andererseits phänomenologisierendem transzendentalen Subjekt sowie die nähere Bestimmung des Phänomenologisierens und der sich daraus ergebenden Wissenschaft von den Gesetzmäßigkeiten möglichen Erscheinens bzw. vom Verhältnis zwischen Bewusstsein und Welt.

Wie jede andere Weise echten Philosophierens, so hebt sich auch Husserls Phänomenologie durch ihre Einstellung eines systematischen *Fragens* vom Gang des natürlichen Lebens ab. Wer fragt, übt hinsichtlich des Fraglichen notwendigerweise eine *Epoché*. Epoché bedeutet also nicht einfach

¹Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception* (Paris: Gallimard, 1945), S. VIII.

eine generelle Haltung von Reserve oder Enthaltbarkeit, sondern die Epoché muss immer neu vollzogen werden, und dieser aktive Vollzug gehört wesentlich zur dezidierten Tätigkeit des Fragens. Fragt die *phänomenologische* Reduktion für alle Gegenständlichkeiten nach der Art und Weise, wie sie einem Subjekt gegeben sind, so wird die Radikalität dieses Fragens daran bemessen, wie sehr es sich von allen Vorurteilen darüber, was diese intentionalen Gegenständlichkeiten über ihre Gegebenheitsweise hinaus *auch* noch sind, zu befreien vermag. Die sich an die Epoché anschließende *transzendental*-phänomenologische Reduktion fragt dann danach, wie solchen phänomenalen Gegenständlichkeiten im Wechselspiel zwischen subjektivem Meinen und weltlich Erscheinendem ein einheitlicher Sinn und ein bestätigter Seinsmodus zuwachsen können. Wer so fragt, muss ins Leere fragen, d.h. ohne sich von vorgefassten logischen und ontologischen Kategorien von gegenständlichem Sinn und Sein leiten zu lassen. Nur dann ist nämlich gewährleistet, dass die Gegenstände einem zum Phänomen und die Welt zum Universalhorizont aller Phänomene werden können.

Wie immer man das Leben in der natürlichen Einstellung – etwa in seinem Verhältnis zum wissenschaftlichen Objektivismus – genauer bestimmen mag, sicher ist jedenfalls, dass es mit weltlichen Dingen Umgang hat, in weltliche Angelegenheiten verstrickt ist und auf dem Glauben an die Wirklichkeit der Welt gründet. Erst der Übergang in die phänomenologisch-transzendente Einstellung macht einen darauf aufmerksam, dass die nach Sinn und Geltung selbstverständlichen Vorgegebenheiten des natürlichen Lebens in Wahrheit wesentlich durch aktive und passive subjektive Verhaltensweisen mitgeprägt sind. Mit Heidegger gesprochen: Erst die phänomenologische Reduktion eröffnet ein Verständnis für die Transzendenz und Erschlossenheit des Daseins als Fundament natürlichen Lebens und Besorgens. Aus diesem neuen, phänomenologischen Verständnis der verborgenen Grundstrukturen des natürlichen Lebens bzw. der in ihm implizierten transzendentalen Konstitutionsprozesse ergibt sich zugleich die neue Einsicht in die Einseitigkeit sowie die unbegründeten Voraussetzungen des natürlichen Lebens. Die phänomenologische Reflexion bringt also nicht nur einen verborgenen Grund ans Licht, sie führt auch

zu einer Kritik an den grundlosen Vorurteilen des natürlichen Lebens. Es stellt sich dann aber sogleich die Frage, ob das besagt, dass das neue phänomenologische Leben sich so weit vom natürlichen Leben entfernt, dass es ihm gewissermaßen den Rücken kehrt. Und es stellt sich auch die weitere Frage, wie die phänomenologische Erforschung des Wesens der transzendentalen Korrelation von Konstituierendem und Konstituiertem sich zum wirklichen Vollzug dieser Konstitutionsleistungen verhält.

Die deutlichste Antwort auf diese Doppelfrage stammt nicht von Husserl oder Heidegger, sondern von Fink. Nach Fink besteht die Aufgabe des Phänomenologen darin, die im natürlichen Leben verborgen waltenden transzendentalen Konstitutionsprozesse in reflexiver Einstellung zu thematisieren. Das im natürlichen Leben verborgen waltende transzendente Subjekt konstituiert die Welt. Als *weltkonstituierendes* Subjekt ist es zwar wesentlich weltbezogen, aber als *transzendental*-konstituierendes Subjekt kann es selbst nichts Weltliches, d.h. der konstituierten Welt Zugehöriges sein. Während das transzendente Subjekt als weltkonstituierendes zwar unweltlich, aber dennoch wesentlich weltbezogen ist, gilt dies nach Fink nicht mehr für das phänomenologisierende Subjekt. Der Phänomenologe als Beobachter des Prozesses der Weltkonstitution durch das transzendente Subjekt interessiert sich nur noch für die Leistungen dieses Subjekts bzw. die Weise seiner Weltkonstitution. Das heißt nach Fink, dass ihm das Wesen der Welt gleichgültig geworden ist. Der Phänomenologe als unbeteiligter Zuschauer der Weltkonstitution übt demnach eine doppelte Epoché: Er macht den Weltglauben des natürlichen Lebens nicht mit und er macht auch die Weltkonstitution des transzendentalen Subjekts nicht mehr mit.¹

Finks Lösungsversuch verblüfft zwar durch seine Klarheit, aber sachlich bleibt er hinter Husserls und Heideggers komplexeren Gedankengängen zurück. Man gewinnt den Eindruck, dass Fink sowohl Heidegger als Husserl Recht geben wollte und dass er gerade deswegen keinem von beiden gerecht wird. Heideggers Fundamentalontologie des In-der-Welt-Seins

¹Eugen Fink, *VI. Cartesianische Meditation. Teil 1: Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*, herausgegeben von Hans Ebeling, Jann Holl und Guy Van Kerckhoven, *Husserliana Dokumente II/1* (Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 1988).

ist nämlich wesentlich mehr als eine Beschreibung der impliziten Grundstrukturen natürlichen Lebens. Und Husserls phänomenologischer Zuschauer ist mit dem Geschehen der Weltkonstitution zu sehr verbunden, um jedes Interesse an der Welt fahren zu lassen.

Heideggers Fundamentalontologie beschränkt sich nämlich keineswegs auf die phänomenologische Beschreibung des In-der-Welt-Seins, sondern sie bemüht sich vielmehr um die Gewinnung einer Einstellung, in welcher der Sinn allen Seins im Ausgang von der Erfahrung des Sinnes des eigenen menschlichen Da-Seins phänomenologisch zugänglich gemacht wird. Es ist zwar wahr, dass dem Status des *phänomenologisierenden* Daseins in *Sein und Zeit* zu wenig Aufmerksamkeit geschenkt wird, aber es ist zumindest unzweideutig, dass das Phänomenologisieren für Heidegger in einer ganz besonderen, welt- und selbstbezogenen Existenzweise des Daseins gründet. Die Einstellung des Phänomenologen unterscheidet sich also für Heidegger von derjenigen des natürlichen Lebens nicht durch die Aufhebung des Weltbezugs, sondern durch den Versuch, das In-der-Welt-Sein des Daseins phänomenologisch von einem extremen Standpunkt aus in seiner Ganzheit und Grundstruktur zu erschließen. Die phänomenologische Einsicht in die Grundstruktur des Daseins als Sorge ergibt sich vom Phänomen der Zeitigung, und die phänomenologische Einsicht in das Ganzsein des Daseins ergibt sich von dessen Sein-zum-Tode her. Nach Heidegger stützt sich der Phänomenologe in seiner Bestimmung des Seins des Daseins also auf existenzielle Erfahrungen, denen er durch seine weiterführenden existenzial-ontologischen Untersuchungen aber nicht entrinnt. Heideggers Phänomenologe interessiert sich zwar mehr für die eigentliche eigene Seinsweise des Menschen als für sein Besorgen von weltlichen Dingen, aber diese neue Einstellung bzw. existenziell vollzogene Lebensweise impliziert keineswegs eine Abnabelung von der Welt oder die Überwindung der Endlichkeit und Sterblichkeit des Phänomenologen. Aus der Weltbezogenheit der phänomenologischen Einsicht in das Sein des Daseins und aus dem durch den Phänomenologen mit besonderem Ernst erfahrenen eigenen Sein-zum-Tode ergibt sich dann bei Heidegger die Bestimmung phänomenologischen Wissens vom Sein menschlichen Lebensvollzugs am Modell der aristotelischen *phronesis* anstatt der *sophia*.

Finks Bestimmung des unbeteiligten phänomenologischen Zuschauers wird aber auch *Husserls* Intentionen nicht gerecht. Achtet man nämlich genauer darauf, was ein spezifisch phänomenologisches Zuschauen bei der Weltkonstitution in Wahrheit konkret bedeuten kann, so wird nicht nur die abständige Unbeteiligtheit des Phänomenologen, sondern auch sein Zuschauen problematisch. Phänomenologische Reflexion auf weltkonstituierendes Leben ist nämlich eine Reflexion ganz besonderer Art. Reflektiert wird nicht etwa auf das Bewusstsein allein, sondern auf die mannigfaltigen Formen der Korrelation von Bewusstsein und Welt. Die phänomenologische Reflexion expliziert oder thematisiert also transzendente Konstitutionsprozesse, d.h. Prozesse der Sinngebung und Seinsbestimmung im Wechselspiel zwischen subjektiver Offenheit und phänomenaler Gegebenheit. Der Phänomenologe öffnet ein Fenster, dessen neue Aussicht auf sich faktisch vollziehende und vordem verborgene Konstitutionsprozesse geht. Der Phänomenologe konstituiert zwar keine (neue) Welt, aber die neue Einsicht in die verborgenen Prozesse der Weltkonstitution nimmt ihn so sehr in Beschlag, dass er sich weit aus einem Fenster lehnt – hin zu einer neuartigen Offenbarung der Sinnhaftigkeit der Welt.

Der phänomenologische Zuschauer befindet sich also nicht auf einer absoluten, unnahbaren Warte, sondern er wird vom Geschauten – etwa dem Scheitern eines Konstitutionsprozesses – selbst betroffen. Seine Einsicht in den Verlauf faktischer transzendentaler Konstitutionsprozesse ist beschränkt. Genauer besehen, entzieht sich dem Zugriff des Phänomenologen sogar mehr als dem Zugriff des natürlichen Erfahrungssubjekts. Für manches, was im natürlichen Leben einen trefflichen Sinn macht, muss der Phänomenologe eine Erklärung schuldig bleiben. Es gibt nämlich allerlei in passiven Synthesen verlaufende und möglicherweise unbewusste transzendente Konstitutionsleistungen bzw. Sinnbildungen, die sich nie völlig thematisieren lassen und die deswegen auch für den aufmerksamen Phänomenologen undurchsichtig bleiben. Was und wie viel der phänomenologische Zuschauer in seiner reflexiven Einstellung anschaulich zu sehen und verstehen vermag, hängt also nicht nur von seiner Wachsamkeit und Gesichtsschärfe ab, sondern auch davon, wie viel die Phänomene ihm

von ihrem eigenen Wesen verraten. Aus der Befreiung des Phänomenologen aus der Blindheit des natürlichen Lebens folgt also nicht, dass er alle dem natürlichen Leben verborgene Konstitutionsprozesse vollständig und endgültig zu durchschauen vermag. Während der durch die Epoché und die phänomenologische Reduktion bewirkte Übergang vom natürlichen ins phänomenologische Leben gewissermaßen „in einem Schlage“ erfolgt, steht der Phänomenologe in seiner Aufklärung des natürlichen Lebens und dessen Lebenswelt vor einer unendlichen Aufgabe.

Man muss also bezüglich des intuitiven Charakters der phänomenologischen Reflexion auf Konstitutionsprozesse genauer unterscheiden zwischen der Eröffnung einer neuen Form der Sichtbarkeit und dem, was innerhalb dieser neuen Dimension effektiv sichtbar wird. Die Eröffnung einer neuen Dimension der erscheinungsmäßigen Gegebenheiten ist zwar das unleugbare Verdienst der phänomenologischen Reduktion. Daraus folgt aber keineswegs eine phänomenologische Hellsichtigkeit bzw. die Möglichkeit einer totalen phänomenologischen Reflexion. Vielmehr ergibt sich aus dem intuitiven Charakter der phänomenologischen Reflexion, dass sie dem faktischen Gang des transzendental-konstituierenden Lebens nicht vorauslaufen kann, sondern ihm nachfolgen muss. Das apriorische Vorwissen von den Voraussetzungen bzw. von der Wesensstruktur der Prozesse einer transzendentalen Sinnbildung kann dem Phänomenologen also nicht ersparen, dass er von unerwarteten und vielleicht auch weitgehend unverständlichen Sinnereignissen überrascht wird. Die phänomenologische Einsicht in transzendente Konstitutionsprozesse ist selbst ein faktisches Ereignis, dessen Eintreten man auch nicht nachträglich als *notwendige* Folge des Vollzugs einer phänomenologischen Reduktion rekonstruieren darf. Nur so lässt sich vermeiden, dass das lebendige Thematisieren der Dynamik der Konstitutionsprozesse zu deren distanzierter und standpunktloser Objektivierung bzw. zur Fixierung von starren Strukturen gerinnt.

4. Phänomenologie als Wesenswissenschaft vom transzendentalen Bewusstsein

Das Schauen des Phänomenologen ist aber nicht nur abhängig vom faktischen Verlauf des Prozesses seiner Welterfahrung, sondern auch von der Eigenart und Potenzialität der weltlichen Gegenständlichkeiten und ihrer Verweisungshorizonte. Der Phänomenologe wird in seinem Interesse an der Komplexität weltlicher Phänomene auch immer wieder auf das weltkonstituierende Leben einwirken und Prozesse neuer Sinnbildung in Gang bringen wollen. Selbst wenn das rein theoretische Phänomenologisieren nach Husserl kein transzendental konstituierendes In-der-Welt-Sein mehr sein kann, so bleibt es doch eine zeitlich begrenzte und faktische philosophische Existenzweise, welche dem kontinuierlichen Lauf des natürlichen Lebens neue Impulse verleiht. So wird der Phänomenologe, der aus seiner philosophischen Berufseinstellung in die natürliche Einstellung zurückkehrt, z.B. den Voraussetzungen des naturwissenschaftlichen Objektivismus nicht ohne Misstrauen begegnen. Umgekehrt wird er sich aber in seinem Philosophieren von objektiv-wissenschaftlichen Fakten und Theorien inspirieren lassen, um bisher unbeachtete transzendente Konstitutionszusammenhänge zu erforschen. Sodann wird er auf Grund seiner Einsicht in diese Konstitutionszusammenhänge wissenschaftliche Geltungsansprüche wiederum einer kritischen philosophischen Prüfung unterwerfen.

Man muss Fink also widersprechen, wenn er dem Phänomenologen jedes Interesse an weltlichen Angelegenheiten abspricht. Das Interesse an der transzendentalen *Konstitution* von Welt ist – darin sind sich Husserl und Heidegger einig – vom Interesse an der *Welt* als einer solchen Konstitutionsleistung bedürftigen nicht abzutrennen. Dennoch war Fink nicht einfach auf dem Holzweg. Die Einstellung des husserlschen Phänomenologen ist nämlich in der Tat mit einer Zweideutigkeit verbunden. Diese ergibt sich allerdings nicht aus einer radikalen Differenz zwischen dem unbeteiligten phänomenologischen Zuschauer und dem weltkonstituierenden transzendentalen Subjekt. Die Zweideutigkeit, der man in Husserls Werk immer wieder begegnet, betrifft vielmehr die Bestimmung der

Phänomenologie als Erfahrungs- oder als Wesenswissenschaft. Als Erfahrungswissenschaft widmet sich die Phänomenologie der reflexiven Aufklärung faktischer verborgener transzendentaler Konstitutionsprozesse. Als universale phänomenologische Wissenschaft geht es ihr nur noch um das generelle Wesen dieser Konstitutionsprozesse. Die Bezeichnung des Phänomenologen als eines unbeteiligten Zuschauers streitet zwar mit dessen Interesse an der Welt, sie hat aber ihre Berechtigung für denjenigen Phänomenologen, dem es nur noch um eine allgemeine Theorie vom Wesen der Weltkonstitution überhaupt geht. Während es dem Phänomenologen, der sich mit dem faktischen Verlauf des weltkonstituierenden Lebens auseinandersetzt, an der verborgenen *phronesis* des natürlichen Lebens und deren Erneuerung gelegen ist, bewegt sich die phänomenologische Wesenswissenschaft in der Einstellung einer rein theoretischen Kontemplation. Als eine solche Prinzipienwissenschaft oder Erste Philosophie ist die Phänomenologie eine *sophia*, der es um eine allgemeine Bestimmung ihres Gegenstandes, um eine systematische Ordnung ihrer prinzipiellen Einsichten und um die Frage nach der Wahrheit ihres eigenen Wissens geht.

Die Wesensgesetze der phänomenologischen Prinzipienwissenschaft beziehen sich allerdings noch immer auf die allgemeinen Formen von transzendentalen Korrelationszusammenhängen zwischen intentionalen subjektiven Erfahrungen und den ihnen entsprechenden gegenständlichen Gegebenheiten. So bezieht sich das Wesensgesetz, dass ein räumliches Ding notwendig in Abschattungen erscheinen muss, primär nicht auf eine ontologische Eigenschaft des Dinges, sondern vielmehr auf dessen phänomenologische Gegebenheitsweise für ein leibliches Erfahrungssubjekt. Umgekehrt spricht das Wesensgesetz, dass Bewusstsein notwendig zeitlich sein muss, sich auch über die Zeitlichkeit oder Allzeitlichkeit aller bewusstseinsmäßig vermeinten intentionalen Gegenständlichkeiten aus. Phänomenologische Wesensgesetze beziehen sich somit gleichermaßen und äquivalent auf Formen *a priori* des Erscheinens von Gegenständlichkeiten für ein Subjekt und auf Formen *a priori* der intentionalen subjektiven Verneinung von Gegenständlichkeiten. Spezifisch *transzendental*-phänomenologische Wesensgesetze beziehen sich dann ebenfalls zugleich auf die not-

wendigen Bedingungen der Konstitution eines einheitlichen Gegenstandes im Fluss seiner Erscheinungsweisen und auf die notwendigen Bedingungen der einheitlichen Kohärenz der subjektiven Erfahrungen.

Es ist unbestreitbar, dass die *a priori* notwendige Geltung solcher formaler Wesensgesetze um den Preis eines Verlustes an inhaltlich-phänomenalem Erfahrungsgehalt erkaufte wird. Die empirische Empirie etwa des leib-seelischen menschlichen Bewusstseins oder die objektivistische Empirie der an sich geltenden naturwissenschaftlichen Tatsachen war schon der phänomenologischen Reduktion zum Opfer gefallen. Die Empirie hingegen, von welcher sich die eidetische Reduktion und die phänomenologische Wesenswissenschaft verabschieden, ist die phänomenologische Empirie faktisch vollzogener Erfahrung bzw. faktisch ablaufender Konstitutionsprozesse. Der Phänomenologe, dem es um die Ausbildung einer absolut geltenden und universalen phänomenologischen Wissenschaft zu tun ist, verfolgt nicht mehr den Gang seiner Erfahrungen, sondern er beschränkt sich auf das Studium verschiedener Erfahrungsformen und ihrer erkenntnistheoretischen Vor- und Nachteile. Er wird derart also in der Tat zum unbeteiligten Zuschauer seiner eigenen transzendentalen Erfahrungen, dem faktische Erfahrung nicht mehr bedeutet als ein Modus möglicher Erfahrung. Er wird sogar zu einem unbeteiligten Zuschauer seiner selbst, denn seine eigene Individualität gilt ihm nur noch als ein Fall des allgemeinen Wesens eines phänomenologisierenden Ichs. Der Phänomenologe als Urheber von wissenschaftlichen Aussagen über phänomenologische Wesensgesetzlichkeiten wird so zu einem absoluten Subjekt, das über das Wesen von Erfahrungen befindet, die ihm selbst nichts mehr anhaben können.

Natürlich weiß auch Husserl, dass es diese absolute, transzendental-phänomenologische Wesenswissenschaft und diesen austauschbaren Phänomenologen nie in Reinkultur geben kann. Es muss nämlich erstens betont werden, dass es neben der *absoluten* phänomenologischen Wissenschaft durchaus so etwas wie eine *deskriptive* phänomenologische Wissenschaft gibt, die ebenfalls *eidetisch* verfährt. Das von der absoluten Phänomenologie anvisierte Wesen des transzendentalen Bewusstseins überhaupt in seinem Verhältnis zum Wesen der Welt schlechthin und die von der

deskriptiven Phänomenologie erforschten wesentlichen Sachverhalte sind nicht einerlei. Zweitens wird es auch der absoluten Phänomenologie möglicherweise nicht gelingen, alle für sie relevanten Sachverhalte unter der Form von apodiktisch geltenden Wesensgesetzen endgültig zu bestimmen. Drittens wird sich der unbeteiligte phänomenologische Zuschauer bei seiner Festlegung von phänomenologischen Wesensgesetzen noch immer auf seine eigenen, individuellen und faktischen Erfahrungen stützen müssen, denn es gibt zwar Erfahrung von Allgemeinem, aber keine allgemeinen Erfahrungen. Jedoch selbst als unerreichbares Ideal lastet der Begriff einer *absoluten* phänomenologischen Wesenswissenschaft noch schwer auf dem Gewissen des phänomenologischen Forschers. Er mag zwar neben dem Ideal der Apodiktizität auch dasjenige der Sachnähe und neben den exakten Wesen auch gegenständliche Typen und subjektive Stile der Erfahrung gelten lassen. Er ist sich auch bewusst, dass phänomenologische Wesensgesetze sich noch immer auf die Möglichkeit von faktischen Bewusstseinsabläufen beziehen und dass er als unbeteiligter Zuschauer immer zugleich auch noch ein wirkliches individuelles Subjekt bleibt. Aber der ehrliche Phänomenologe wird nicht darum herumkommen, sich einzugestehen, dass die Absicht auf die Formulierung von apodiktisch notwendigen Wesensgesetzen ihm die philosophische Relevanz mancher einmaliger Phänomene möglicherweise verdeckt, und dass sie alle Phänomene einer Objektivierung unterwirft, die ihrer Phänomenalität möglicherweise Zwang antut.

Aber auch schon eine *deskriptive* phänomenologische Wesenswissenschaft stößt dann an ihre Grenzen, wenn der Sinn der faktischen Erfahrungen, die sie erforscht, sich nicht verallgemeinern lässt. Das beste Beispiel dafür ist sicherlich das Phänomen der Geschichte. Husserls Ansätze zu einer Philosophie der Geschichte dürfen allerdings nicht mit seiner genetischen Phänomenologie verwechselt werden. Die genetische Phänomenologie beschäftigt sich nämlich ausschließlich mit der Geschichte des transzendentalen Bewusstseins, mit den Motivationssträngen seiner sinngebenden Leistungen, mit deren Habitualisierung durch die Ausbildung eines persönlichen Stils der Erfahrung sowie mit einer genealogischen Aufklärung vorgegebener Sinngebilde durch den Rückgang auf eine ur-

sprüngliche Sinnstiftung, aus der sich die Möglichkeit von Nachstiftungen ergibt. Eine eidetische Analyse dieser dynamischen Prozesse ist zwar mit einem Verlust an sachhaltiger Empirie und persönlicher Individualisierung verbunden, sie sprengt aber keineswegs den Rahmen einer phänomenologischen Wesenswissenschaft. Es verhält sich im Gegenteil so, dass eine *genetische eidetische* Phänomenologie die Logik einer rein statischen Wesensbestimmung der Phänomene überwindet und der phänomenologischen Wesenswissenschaft die Augen für die komplexe Struktur etwa der transzendentalen Person und der Prozesse ihrer Sozialisation öffnet. Im Gegensatz zu einer solchen genetischen Phänomenologie, welche die Absichten der Wesenswissenschaft bis an ihre Grenzen verfolgt und damit zu deren gründlicher Erneuerung beiträgt, zwingt eine Philosophie der Geschichte den Phänomenologen immer wieder, diese Grenzen zu überschreiten. Zwar lässt sich durchaus so etwas wie ein Wesen geschichtlicher Phänomene ausmachen, aber der philosophische Sinn von partikulären geschichtlichen Fakten und von deren historischer Wirkung lässt sich nicht mehr unter ausschließlicher Berufung auf die Wesensgesetzlichkeiten eines subjektiven Bewusstseins aufklären. Auch derjenige, der daran glaubt, dass die Weltgeschichte einen Sinn hat – und zwar nicht nur einen kontingenten, sondern einen notwendigen Sinn, der muss in seinem Glauben Zuflucht nehmen zu einem teleologisch bestimmten *Ideal*, das durch keine phänomenologische Eidetik mehr eingeholt werden kann.

Die phänomenologische Wesenswissenschaft vom reinen Bewusstsein und seinen notwendigen Wesensgesetzlichkeiten verschattet aber nicht nur Phänomene *jenseits* ihres Kompetenzbereichs, sondern auch solche, die sich *diesseits* davon befinden. Letztere Phänomene gehören einer Empirie zu, die missverständlicherweise pauschal als „naturalistisch“ bezeichnet wird. Dazu gehört etwa der Umstand, dass die Phänomene, mit denen der Phänomenologe sich beschäftigt, nicht nur subjektiv-relativ, sondern auch spezies-relativ sind. So ist der subjektive Gesichtspunkt des Phänomenologen immer ein menschlicher und kein tierischer oder gespenstischer. Ein Naturalismus, der das Wesen des transzendentalen Bewusstseins in den Anpassungs- und Selektionsvorgängen der Evolution begründen will, in der Beschaffenheit und im Funktionieren des menschlichen

Gehirns oder in den psychologischen Gesetzmäßigkeiten einer „Denkökonomie“, ist sicher im Unrecht. Husserls Argumente haben diesbezüglich nichts von ihrer Gültigkeit verloren. Aber damit ist keineswegs gesagt, dass es keine naturalen Bedingungen des Phänomenologisierens gibt oder dass solche Bedingungen für das Selbstverständnis des Phänomenologen irrelevant sind.

Bekanntlich hat sich auch Husserl selbst schon mit der Differenz zwischen dem transzendentalen Bewusstsein und dem tierischen Bewusstsein sowie mit der Widerlegung des psycho-physischen Parallelismus beschäftigt. Seine diesbezüglichen Ausführungen gipfeln regelmäßig in der Feststellung, dass den phänomenologischen Wesensgesetzen vom transzendentalen Bewusstsein eine absolute, den sich auf Hunde und Gehirnfunktionen beziehenden naturwissenschaftlichen Gesetzen hingegen nur eine vorläufige Geltung zukomme. Überdies lasse sich vom Standpunkt der transzendental-phänomenologischen Wesenswissenschaft her nicht mehr ausmachen, als dass der Hund mit seinem Spürsinn die Umwelt des Jägers „mitkonstituiere“¹ sowie dass die wissenschaftliche Bestimmung des Zusammenhangs von neurologischen Prozessen und Bewusstseinsprozessen nicht die Aufgabe des Phänomenologen, sondern des empirischen Naturforschers sei.²

Husserl hat natürlich Recht, wenn er davon ausgeht, dass tierisches Bewusstsein für uns unzugänglich ist und deswegen kein phänomenologisches Bewusstseinsphänomen werden kann. Erweitert man jedoch den Begriff der phänomenologischen Phänomene auf die Gegebenheit eines Sinnzusammenhangs zwischen einem zielgerichteten Verhalten und einer bestimmten umweltlichen Situation, dann darf nicht nur das expressive Verhalten unserer Mitmenschen, sondern auch dasjenige der Tiere als ein genuines Phänomen gelten. Dadurch wird auch der Unterschied zwischen einem menschlichen und einem tierischen Verhalten phänomenolo-

¹Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935*, herausgegeben von Iso Kern, Husserliana XV (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973), S. 167.

²Vgl. Rudolf Bernet, „Leib und Seele bei Husserl und Bergson“, in Emil Angehrn und Joachim Küchenhoff (Hrsg.), *Die Vermessung der Seele. Konzepte des Selbst in Philosophie und Psychoanalyse* (Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, 2009), S. 80-111.

gisch greifbar, und es eröffnet sich die Einsicht in eine bestimmte naturale Bedingung transzendentalen Bewusstseins. Husserl hat ebenfalls Recht, wenn er schreibt: „Meine Gehirnwindungen erscheinen mir nicht.“¹ Aber er hat Unrecht, wenn er meint, dass die naturwissenschaftliche Erforschung von menschlichen Gehirnfunktionen deswegen auch phänomenologisch irrelevant sei. Die Erforschung des Unterschieds zwischen denjenigen Funktionen meines Leibkörpers, die mir selbst erscheinen und denjenigen, die mir prinzipiell nicht erscheinen können, ist sicher eine genuine Aufgabe der Phänomenologie. Dabei ist allerdings zu beachten, dass dasjenige, was aus dem Bereich phänomenologischer Evidenz ausgeschlossen wird, deswegen nicht auch schon phänomenologisch irrelevant sein muss. So kann etwa die Frage, welche menschlichen Bewusstseinsphänomene einer neurophysiologischen Analyse zugänglich sind und welche nicht, dem Phänomenologen nicht gleichgültig sein. Diese Frage kann zwar in der Tat letztlich nur durch die Philosophie beantwortet werden, aber dann doch nur durch eine mit den Erkenntnissen der empirischen Forschung vertraute Philosophie. Die Berufung auf die apriorisch notwendige Geltung der phänomenologischen Wesensgesetze des transzendentalen Bewusstseins reicht nicht mehr aus. Umgekehrt ist es aber auch denkbar, dass die phänomenologische Erforschung menschlichen Bewusstseins und leiblichen Verhaltens der Neurophysiologie neue Impulse geben und sie etwa von ihren atomistischen Vorurteilen abbringen kann. Bekanntlich hat Merleau-Ponty schon in seinem frühen Werk über *Die Struktur des Verhaltens* Wege einer solchen gegenseitigen Befruchtung aufgezeichnet.²

Zusammenfassend muss also festgestellt werden, dass es eine Phänomenologie geben kann, die sich nicht als Phänomenologie vom transzendental-konstituierenden Bewusstseinssubjekt versteht. Ebenso kann es auch eine transzendente Phänomenologie geben, die keine Wesenswis-

¹Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*, herausgegeben von Marly Biemel, Husserliana IV (Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 1991), S. 164.

²Maurice Merleau-Ponty, *La structure du comportement* (Paris: Presses Universitaires de France, 1942). Vgl. dazu: Rudolf Bernet, „La conscience dans la perspective d'un transcendantalisme structuraliste“, in *Alter. Revue de phénoménologie* (Paris: Éditions Alter, 2008), S. 1-21.

senschaft von den apodiktisch notwendigen Gesetzmäßigkeiten des reinen Bewusstseins ist. Es gibt, mit anderen Worten, auch innerhalb der Phänomenologie Grenzen der Sinnbildung und Grenzen einer allgemeinen Wesensbestimmung des transzendentalen Bewusstseins. In beiden Fällen müssen diese Grenzen allerdings weniger über- als unterschritten werden. Der letzte Grund aller Phänomenologie liegt nämlich in nichts anderem als in der Empirie der Erfahrung. Das bedeutet zwar nicht, dass der Phänomenologe sich von dieser Empirie ans „Gängelband“ nehmen lassen und sich damit begnügen muss, einfach die Geschichte der eigenen Erfahrungen zu erzählen. Aber es sind letztlich doch die erfahrenen Phänomene selbst, die darüber befinden, welche Wissenschaft von ihnen möglich und wie viel von dieser Wissenschaft der phänomenologischen Forschung zuträglich ist.

Bibliographie

- Rudolf Bernet, „Das traumatisierte Subjekt“, in Matthias Fischer, Hans-Dieter Gondek und Burkhard Liebsch (Hrsg.), *Vernunft im Zeichen des Fremden. Zur Philosophie von Bernhard Waldenfels* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, 2001), S. 225-252
- Rudolf Bernet, „La conscience dans la perspective d'un transcendantalisme structuraliste“, in *Alter. Revue de phénoménologie* (Paris: Éditions Alter, 2008), S. 1-21
- Rudolf Bernet, „Leib und Seele bei Husserl und Bergson“, in Emil Angehrn und Joachim Küchenhoff (Hrsg.), *Die Vermessung der Seele. Konzepte des Selbst in Philosophie und Psychoanalyse* (Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, 2009), S. 80-111
- Eugen Fink, *VI. Cartesianische Meditation. Teil 1: Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*, herausgegeben von Hans Ebeling, Jann Holl und Guy Van Kerckhoven, *Husserliana Dokumente II/1* (Dordrecht / Boston / London: Kluwer Academic Publishers, 1988)
- Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (Tübingen: M. Niemeyer, 1967¹¹)

Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*, herausgegeben von Marly Biemel, Husserliana IV (Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 1991)

Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935*, herausgegeben von Iso Kern, Husserliana XV (Den Haag: Martinus. Nijhoff, 1973)

Maurice Merleau-Ponty, *La structure du comportement* (Paris: Presses Universitaires de France, 1942)

Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception* (Paris: Gallimard, 1945)

Husserl and the ‘absolute’

Dan Zahavi

(Center for Subjectivity Research, University of Copenhagen)

dza@hum.ku.dk

It is natural to use this celebration of Husserl’s 150th anniversary as an occasion to reflect upon his legacy. This can be done in different ways. One possibility is to study the influence he has exerted on the development of 20th century philosophy. That the influence has been immense can hardly be disputed. This is not to say, of course, that everybody agreed with him, but the fact that subsequent phenomenologists, including Heidegger, Ingarden, Schütz, Fink, Sartre, Merleau-Ponty, Lévinas, Gadamer, Ricoeur, Derrida, Henry and Marion, as well as leading figures in a whole range of later theory formations, including hermeneutics, critical theory, deconstruction and post-structuralism, felt a need to react and respond to Husserl’s project and program testifies to his importance. We can, however, contrast this more backward looking approach with a more forward looking appraisal of Husserl’s legacy, one that basically asks the following question: “What are the future prospects of Husserlian phenomenology?” Or to put it differently, “Does Husserlian phenomenology remain relevant for philosophy in the 21st Century?” These are of course huge questions, and there are again different ways one might go about trying to answer them.

One possibility is to inquire into the way in which Husserlian phenomenology contains concrete analyses of continuing value. Thus, one

might for instance examine to what extent his specific analyses of, say, embodiment, time-consciousness, intentionality, imagination, self-consciousness, intersubjectivity etc. far from having been superseded by subsequent accounts in continental philosophy, analytical philosophy of mind or cognitive science have only recently started to be assimilated and integrated into current thought and research. In short, one way to argue for the continuing relevance of Husserlian phenomenology is by showing that there still is much to learn from his painstaking analyses of various concrete phenomena. I think this is a completely respectable way of approaching the question; moreover, it is a way that is currently quite influential.

But would Husserl have been satisfied with this kind of legacy? In his eyes, would the absorption of many of his concrete analyses into foreign research programs have been sufficient to demonstrate the healthy state of phenomenology? I suspect not. I think Husserl would have been much more concerned with whether or not his very conception of philosophy was still alive. This is obviously a different way to measure his legacy, but this will be my focus in the present paper.

So to repeat, the basic question I wish to raise and discuss is to what extent Husserl's fundamental conception of philosophy is one phenomenologists still can and should promote.

1. Husserl's idealism

One available and widespread reply is negative. Indeed, on this view, Husserl's philosophical vision is so outdated that the most charitable course of action is to bury it in silence. It is both intriguing and also somewhat odd that some of the most dismissive attacks on Husserl have been made by other phenomenologists. Consider, for instance, the way in which Husserl has been read by numerous Merleau-Pontians.

In his book *The Phenomenology of Merleau-Ponty* Madison writes that Merleau-Ponty in the central essay 'The Philosopher and His Shadow' attempts to unearth the implications of Husserl's late philosophy and to think his 'unthought thought'. But as Madison then continues, "the essay is no doubt more interesting for what it tells us about Merleau-

Ponty's own late thought" (Madison 1981, 170). Thus, according to Madison, the essay is not so much about what Husserl did say, as it is about what he should have said, and it must consequently be read as an exposition of Merleau-Ponty's own thoughts rather than as a genuine Husserl-interpretation (Madison 1981, 213, 330). And as he then adds: "I do not mean to say that Merleau-Ponty completely misunderstood Husserlian philosophy [...] but only that he did not want or could not believe that Husserl was nothing more than the idealist he was" (Madison 1981, 271).

In Dillon's book *Merleau-Ponty's Ontology* we find a very similar interpretation. Speaking of the same essay from 1959, Dillon writes: "Just as he finds his own thought in the unthought of Husserl, the Husserl Merleau-Ponty finds reason to praise is frequently an extrapolation of his own philosophy" (Dillon 1987, 27). And Dillon then basically continues along the same line as Madison: If Husserl had rigorously pursued the ontological implications of the notion of the lifeworld which he set forth in *Krisis* "he might have altered his own transcendental idealism (with all its latent solipsism) and arrived at a position similar to Merleau-Ponty's. But the fact is that Husserl never abandoned the reductions or the idealism to which they inevitably lead" (Dillon 1997, 87).

It is not difficult to find further examples, but let me make do with just one more: In his book *Sense and Subjectivity. A Study of Wittgenstein and Merleau-Ponty* Dwyer writes that although Merleau-Ponty occasionally tries to make excuses for Husserl and even distorts his doctrine in order to make it more palatable, the fact remains that for the most part, Husserl's work was antithetical to Merleau-Ponty's (Dwyer 1990, 33-34). And as Dwyer then concludes: "In my view, what, for the most part, Husserl meant by and practiced as 'phenomenology' can only be described as giving new meaning to the word 'muddled.' The less said about the details of Husserl's philosophy the better" (Dwyer 1990, 34).

A characteristic feature of this and many similar criticisms is that Husserl's idealism is singled out as a blatant and flagrant weakness. Another frequent feature is the quite limited textual basis on which the criticism is usually based. Recently, however, a rather similar criticism of Husserl's idealism has been voiced by a couple of Husserl scholars with a far

more extensive knowledge of Husserl's writings than Madison, Dillon, and Dwyer. In that sense, it is also a criticism that has to be taken more seriously.

In Dermot Moran's recent book *Husserl: Founder of Phenomenology* we are presented with an interpretation that views Husserl's mature philosophy as a form of transcendental idealism that "recognized all consciousness as part of the mysterious transcendental life of the subject in an intersubjective community of co-subjects" (Moran 2005, 173). Elsewhere Moran remarks that Husserl, especially in his later works offered complex, paradoxical and deeply ambiguous claims about the transcendental ego. Moran frequently returns to the notorious § 49 in *Ideen I* and to Husserl's notion of a world-annihilation and argues that it shows to what extent Husserl's transcendental idealism is committed to the ontological primacy of subjectivity (Moran 2005, 178). Indeed on Moran's reading, Husserl's characterization of the ego as being absolute amounts to a very strong metaphysical claim (Moran 2005, 197). As Moran writes, Husserl's metaphysical language suggests that he took seriously the claim to have found an absolute source of the world (Moran 2005, 231). In his concluding assessment of Husserl's contribution to philosophy, Moran consequently notes that Husserl must be faulted for having advocated a view of consciousness that took it to be essentially absolute, self-enclosed and immanent (Moran 2005, 241).

In his 2003 book, *Husserl and the Cartesian Meditations*, A.D. Smith offers a meticulous and well-informed reading of the *Cartesianische Meditationen*. As part of his analysis of the 4th Meditation, he also comes to dwell on the character of Husserl's idealism. To start with, Smith makes it clear that one would misunderstand the fundamental thrust of Husserl's transcendental project if one thought it excluded questions regarding existence and reality. As Husserl himself declares in § 23 of *Cartesianische Meditationen* the topics of existence and non-existence, of being and non-being, are all-embracing themes for phenomenology, themes addressed under the broadly understood titles of reason and unreason (Hua 1/91).¹ As Smith

¹This phrasing obviously reminds us of the final part of *Ideen I*, which carries the title *Reason and Reality*.

goes on to say, phenomenology isn't merely concerned with the question of how consciousness is involved in the constitution of any object-sense, but also in the question of what it means for a given type of object to exist and be real (Smith 2003, 159). On Smith's reading of Husserl, reality is ultimately a question of a regulative ideal; it is the ideal correlate of an ultimate intersubjective confirmation.¹ It would for Husserl make no sense to suppose that a world meeting this strong condition of ultimate, intersubjective confirmation should yet prove to be unreal. To seriously entertain this possibility would be to try "to uproot our notions of reality and unreality from their experiential basis in confirmations and disconfirmations, whence these notions derive all their sense and meaning" (Smith 2003, 179). However, what follows from this, according to Smith, is that Husserl rather than merely being a transcendental idealist like Kant is in fact an absolute idealist. One who would claim that nothing would exist in the absence of consciousness (Smith 2003, 179). According to Smith, Husserl's position amounts to the claim that physical facts and entities supervene on consciousness, they are nothing over and above experiential facts (Smith 2003, 183-185). And as Smith concludes his overview, Husserl's grand metaphysical picture of the world will strike most readers as somewhat speculative, if not to say baroque (Smith 2003, 210).

I think it is fair to say that on both Moran's and Smith's appraisal, whatever merits Husserl's phenomenology might have, whatever relevance it might have for 21st century philosophy, his idealism isn't part of it. Perhaps Moran and Smith are right, but in the following, I will nevertheless propose a somewhat different interpretation of Husserl's idealism. Let me at the outset confess that I don't think it is really possible to propose an interpretation that accords with everything Husserl had to say on the topic. The reason is simply that he at various times defended somewhat different views on the matter. But not only will I claim that my interpretation does justice to core components of his proposal, I also think it makes Husserl's position far more plausible.

¹Incidentally, this is also why Husserl's subsequent account of intersubjectivity far from being merely one constitutive analysis among many is absolutely crucial. On its success depends Husserl's account of reality, and therefore the viability of transcendental phenomenology as a whole.

The first issue that needs to be settled is obviously whether it is true to ascribe some kind of idealism to Husserl, and whether the idealism in question is an integral part of his conception of phenomenology. This can hardly be disputed, but just in case, here is a pretty unequivocal statement:

Carried out with this systematic concreteness, phenomenology is *eo ipso* “transcendental idealism”, though in a fundamentally and essentially new sense. [...] *The proof of this idealism is therefore phenomenology itself.* Only someone who misunderstands either the deepest sense of intentional method, or that of transcendental reduction, or perhaps both, can attempt to separate phenomenology from transcendental idealism (Hua 1/118-119).

It would be premature to conclude that this basically settles the issue, however. Consider, for instance, the following statement by Husserl found in a text dating from 1937:

Here at the outset I require only this one thing, that one keep these sorts of prejudice, one’s knowing in advance the meaning of those words that I have furnished with entirely new sense: phenomenology, transcendental, idealism [...] firmly locked away in one’s breast [...]. Initially, one hears and sees what is being presented, one goes along and sees where it might lead and what might be accomplished with it (Hua 6/439-440).

To put it differently, the issue is not whether or not Husserl was committed to a form of idealism. The issue is what precisely this idealism amounted to. In order to get a sound grasp on the basic nature of Husserl’s phenomenology, I think it is crucially important to recognize that although Husserl used many traditional terms, the use of these terms was by no means traditional. This, I would insist, also goes for the notion of *transcendental idealism*.

2. The transcendental turn

In 1925 Husserl wrote a letter to Ernst Cassirer where he described the development of his own appreciation of Kant in some detail (Husserl 1994, 5/4). Initially, Husserl had been strongly influenced by Brentano’s neg-

ative appraisal of Kant, but subsequent studies made Husserl realize the affinity between his own project and that of Kant. There is, of course, one place where Kant's influence on Husserl is particularly visible. As Husserl admits in *Erste Philosophie I*, when he decided to designate his own phenomenology as transcendental, he was exactly making use of a Kantian concept (Hua 7/230).

One way to interpret Kant's revolutionary *Copernican turn* is by seeing it as amounting to the realization that our cognitive apprehension of reality is more than a mere mirroring of a pre-existing world. Moreover, transcendental philosophy transformed the pre-critical search for the most fundamental building blocks of empirical reality into a reflection on what conditions something must satisfy in order to count as "real"; what is the condition of possibility for the appearance of empirical objects? In short, the goal of transcendental philosophy is not to offer a metaphysical account of reality, but to justify and understand what it means for the world to count as real and objective.

Why does Husserl's phenomenology merit the name transcendental? Husserl's standard answer is that phenomenology is transcendental because its aim is to clarify the constitution of transcendence (Hua 17/259). Or as he puts it in *Cartesianische Meditationen*, the two concepts transcendence and transcendental are correlated and the task of transcendental phenomenology consists in *elucidating* mundane transcendence through a systematic disclosure of constituting intentionality (Hua 1/34, 65). What does this amount to? Husserl concedes that traditional epistemology has also been confronted with the problem of transcendence, but in its traditional form, the problem has been how certainties and evidences pertaining to the immanency of conscious life can gain objective significance (Hua 1/116, cf. 16/139), or to put it more bluntly, the problem has been how to get outside the sphere of consciousness. But as Husserl makes clear, this rendering of the problem makes it completely nonsensical. It presents us with a pseudo-problem, which only arises if one forgets the true lesson of intentionality and conceives of the mind as an isolated world-detached entity. As he writes in the volume entitled *Transzendentaler Idealismus* it is not a mere happy coincidence that there is such a perfect match between

the object itself and the way it appears to us in perception. It is not as if we have two independently variable dimensions that by happenstance fit each other, as if the manifold of appearances could be given in a regulated way and the object still fail to exist, or the object exist even in the absence of the possibility of such givenness (Hua 36/30). Rather, as he puts it slightly later in the book: “object, objective being, and consciousness belong *a priori* inseparably together” (Hua 36/73).

How do they belong together? The constitutive relation that supposedly obtains between consciousness and reality is interpreted by Moran and Smith as amounting to a metaphysical dependence. This is why they both argue that Husserl is a metaphysical idealist.

One way to counter this interpretation is well known. It consists in interpreting Husserl’s transcendental reduction in such a way that it aims at excluding the actual existence of the world from consideration (Carr 1999, 74). That is, all reference to the being of transcendent reality is dropped in order to focus instead on its sense or meaning (Carr 1999, 80). On such a reading, Husserl’s transcendental phenomenology is concerned with meaning rather than with being, and all that transcendental subjectivity can be said to be constituting is the meaning of the world and not its being (Carr 1999, 108). For the very same reason, Husserl’s idealism is taken to be of a methodological kind rather than of a substantial or metaphysical kind. To put it differently, Husserl’s transcendental investigation is carried out under metaphysical suspension. It is metaphysically neutral.

In my view, however, this is the wrong way to counter the interpretations of Moran and Smith. Although I would agree that transcendental phenomenology and metaphysics are two different enterprises, I don’t think it will do to interpret transcendental phenomenology as if it is metaphysically neutral. As if it was in principle compatible with a variety of different metaphysical views, including metaphysical realism or subjective idealism. To put it differently, transcendental phenomenology cannot permit itself to remain neutral or indifferent to the question concerning the relationship between phenomena and reality. But by having to take a stand on this relationship, phenomenology also by necessity has meta-

physical implications (cf. Zahavi 2001, 2008a). I think such an interpretation is clearly supported by texts from Husserl's own hands, for instance the following:

Finally, lest any misunderstanding arise, I would point out that, as already stated, phenomenology indeed *excludes every naïve metaphysics* that operates with absurd things in themselves, but *does not exclude metaphysics as such* (Hua 1/38-39).

But does the fact that phenomenology doesn't suspend or ignore questions regarding being and reality, does the fact that phenomenology isn't simply metaphysical neutral but on the contrary has metaphysical implications entail that Husserl's transcendental idealism is a form of metaphysical idealism? I think not. A closer examination of Husserl's notion of the "absolute" will explain why.

3. Husserl's absolute

As already mentioned, Moran and Smith both interpret the constitutive relation that obtains between subjectivity and reality as a relation of metaphysical dependence. Now, there are multiple ways to interpret such dependence. I cannot discuss them all, but it should be obvious that many of them can be ruled out right away. One such possibility would be to interpret the metaphysical dependence as a causal dependence. This would literally turn the transcendental subject into some kind of prime mover, and make Husserl's phenomenology a competitor to various astrophysical theories regarding the birth of the universe. Given that Husserl on many occasions distinguishes intentionality from causality, I think we can safely leave this interpretation to a side. It is also supported by a remark found in *Ideen I*, where Husserl makes it clear that consciousness is absolute in a totally different sense from that in which a divine being might be said to be absolute (Hua 3/125). Another option is obviously the suggestion made by Smith, namely to interpret the constitutive relation as a question of supervenience. On Smith's definition, supervenience is to be interpreted as entailing the claim that worldly objects are ultimately nothing over and above experiential facts. You might wonder whether this would not ulti-

mately turn Husserl into a kind of phenomenalist, a position he on many occasions explicitly distances himself from (e.g., Hua 19/764-65). But even if we avoid that specific mistake, and claim that the metaphysical dependence of worldly objects on consciousness instead of being of a reductive kind – worldly objects cannot straightforwardly be reduced to conscious states – is more akin to a relation of founding, I still think we would be faced with something approaching a category mistake. To claim that the relation that obtains between the constituting subject and the constituted object is a relation of supervenience would supposedly entail that if we carried out a sufficiently thorough scientific investigation of the object, we would at some point reach its supervenience base and metaphysical source, namely transcendental subjectivity, but this suggestion strikes me as misguided. Transcendental subjectivity is to be disclosed by means of a reflective move, and not by means of a meticulous investigation and dissection of the object. To put it differently, when Husserl argues for the constitutive link between mind and world, this is not meant to amount to a form of panpsychism. As he points out in *Transzendentaler Idealismus*: If we look closer at reality, we will not find consciousness all over the place. If we analyse a physical object, it does not dissolve in consciousness, it dissolves in atoms and molecules. Thus, it is not as if statements about botanical or geological states of affairs are henceforth to be reinterpreted as statements about mental content (Hua 36/28-29).

Husserl's decisive point is that reality far from being some brute fact that is detached from every context of experience and from every conceptual framework is rather a system of validity and meaning which needs subjectivity, that is, experiential and conceptual perspectives if it is to manifest and articulate itself. It is in this sense that reality depends upon subjectivity, which is why Husserl claims that it is just as nonsensical to speak of an absolute mind-independent reality as it is to speak of a circular square (Hua 3/120). This is not to deny or question the existence of the real world, but simply to reject an objectivistic interpretation of its ontological status. In this sense, Husserl's transcendental idealism can be seen as an attempt to redeem rather than renounce the realism of the natural attitude. Or, to put it differently, Husserl would claim that the

transcendental reduction enables us to understand and account for the realism that is intrinsic to the natural attitude. In fact, as we know Husserl even writes that his transcendental idealism contains natural realism within itself (Hua 9/254).

But how does this square with Husserl notorious statement in *Ideen I*, where he writes that “pure” consciousness can be considered an independent realm of being, and claims that even though consciousness would be modified if the world of objects were annihilated; it would not be affected in its own existence (Hua 3/104-105).¹ This is (regrettably) not to be dismissed as an isolated blunder. We can find plenty of statements from the period 1913-15, where Husserl repeats what he said in *Ideen I* and claims that the existence of consciousness does not require an actually existing world (Hua 36/78-79). Whereas the existence of consciousness is absolute and necessary, the existence of the world is merely accidental and relative (Hua 36/111). This is why consciousness, according to Husserl, must be considered the root (*Wurzel*) or source (*Quelle*) of every other form of being (Hua 36/70).

Can one reconcile such statements with the claim that Husserl is not a metaphysical idealist? I think so. Let us consider the clear and concise presentation of his idealism that we find in § 55 of the lecture course *Einleitung in die Philosophie* from 1922-23, which has now been published in *Husserliana* 35.

Husserl starts out by declaring that “ein Idealismus, der sozusagen die Materie totschrägt, der die erfahrene Natur für bloßen Schein erklärt und nur das seelische Sein für das wahre erklärt, ist verkehrt” (Hua 35/276).

¹Let me emphasize that Husserl’s imagined annihilation of the world must not be interpreted as an attempt to drive a wedge in between the world as we experience it and the real world. Husserl is most definitely not claiming that it makes sense to suppose that the phenomenologically given could remain the same while the world itself ceased to exist. Quite to the contrary, in fact, since he explicitly states that such a proposal is nonsensical (Hua 34/402). Husserl’s point is rather that our experiences might conceivably cease to be ordered in a harmonious and coherent fashion, further, he argues that we in such a case would no longer have any reason to believe in the existence of an objective world. Thus, Husserl is not arguing that every type of experience is compatible with the absence of the world or that every type of experience would remain the same even if the world didn’t exist. All he is saying is that some form of consciousness might be possible even in the absence of an objective world.

Anybody who has grasped the true sense of the phenomenological method will realize that

Kein intentionaler Gegenstand ist in dem jeweiligen *cogito* ein reelles Moment; wenn viele Bewusstseinsakte denselben intentionalen Gegenstand evidenterweise in sich tragen, so haben sie nicht ein reelles Moment gemeinsam (Hua 35/276).

To put it differently, a proper analysis of intentionality shows the falsity of subjective idealism. As Husserl then continues, however,

man wird sich der weiteren Evidenz nicht entziehen können, dass auch das wahre Sein nur seinen Sinn hat als das Korrelat der besonderen Intentionalität der Vernunft, somit als eine ideale Einheit, wesensmäßig unabtrennbar von Ich und Ichbewusstsein. [...] Das wahre Sein, und speziell etwa das wahre Sein der Natur, ist nicht ein Zweites neben dem bloß intentionalen Sein. Das gilt, obschon wir scheiden müssen zwischen der von uns jetzt gerade so und unvollständig, unter Präsumtionen vermeinten Natur und der Natur selbst. [...] [A]ber die Natur an sich selbst, als Kontrast zu allen einseitigen unvollkommenen Gegebenheitsweisen, ist nicht ein widersinniges Jenseits alles Bewusstseins überhaupt und aller möglichen Erkenntnissetzung [...] [s]ondern es ist eine im Ego selbst entsprungene und jederseits zu konstituierende regulative Idee (Hua 35/276-277).

Husserl next explains that a straightforward object-directed investigation will only discover various determinations of the object and never reveal transcendental subjectivity, but what transcendental reflection can nevertheless unearth is the following a priori law:

Kein Gegenstand ist als Wirklichkeit denkbar ohne die wirkliche Subjektivität, die befähigt ist, diesen Gegenstand in wirklichem Erkennen zu realisieren. Man kann sehr wohl sagen: kein Objekt ohne Subjekt wie kein Subjekt ohne Objekt, wo Objekt Gegenstand in weitestem Sinne besagt (Hua 35/277-278).

Such a phrasing might suggest a straightforward equality, but Husserl is quick to dismiss such an idea. Whereas objects possess relative being, the subject possesses absolute being. But what then does absolute being amount to? Here is what Husserl says:

So hat also nur das Subjekt beständig verwirklichtes und wirklich selbständiges Sein: absolutes Sein, wie wir auch sagen, eben als Sein im Für-sich-selbst-Sein (Hua 35/278).

Or as it is rephrased a couple of pages later: the reality of the I, is the reality “eines absolutes Seins, eines sich selbst erlebenden und sich für sich selbst konstituierenden” (Hua 35/282). As I think should be clear from these statements, the absoluteness that Husserl ascribes to subjectivity pertains to its manifestation. Subjectivity is for-itself, it is self-manifesting or self-constituting, whereas this determination is something that all objects per definition lack (Hua 35/278). The condition for the appearance of any object is located outside that object itself, and to that extent objects are relative and dependent. But the fact that consciousness possesses this form of phenomenological absoluteness doesn't entail that consciousness is a metaphysical absolute. Or to put it differently, the absolute of phenomenology is not the absolute of metaphysics. That Husserl was not the only phenomenologist to think along these lines is easy to show. Consider, for instance, the following point made by Sartre in the introduction to *L'être et le néant*:

Consciousness has nothing substantial, it is pure “appearance” in the sense that it exists only to the degree to which it appears. But it is precisely because consciousness is pure appearance, because it is total emptiness (since the entire world is outside it) – it is because of this identity of appearance and existence within it that it can be considered as the absolute (Sartre 2003, 12).¹

That Husserl's absolute is a non-metaphysical absolute was already emphasized by Boehm, who went on to argue that the reason why Husserl denied the absoluteness of reality was because he wished to preserve its independence and transcendence (Boehm 1959, 231-232, cf. Hua 3/92-93 and Alweiss 2003). It is surely no coincidence that Husserl elsewhere is at pains to point out that any talk of consciousness as being absolute isn't meant to entail that every other type of being is merely apparent, unreal or fictitious. The latter claim would in fact be completely false. Nature is

¹Similar ideas can also be found in Henry. For an extensive discussion, cf. Zahavi 1999.

real in the true and full sense of the word, and it would be quite misguided to measure this kind of being with a yardstick that belongs elsewhere in order to somehow discredit its status (Husserl 36/70-71).

It has occasionally been claimed that far from seeking to question the existence of the world, the real purpose of Husserl's thought-experiment is to reveal that there is more to consciousness than merely being a worldly object. Thus, Husserl's real aim is to emphasize the difference between conceiving of the subject as an object in the world and conceiving of the subject as a subject for the world, i.e., as the meaning-bestowing and world-disclosing subject of intentionality. Granted that this is correct, as I believe it is, one might concede that Husserl's Cartesian inspired world-annihilation is ultimately quite misleading. This is so, first and foremost, because any talk of an imagined annihilation of the world is bound to give rise to all kinds of misunderstandings, one of which is the view that the task of phenomenology is to investigate the mind in isolation and separation from both world and intersubjectivity. Having conceded this, however, one could then proceed by pointing out that Husserl himself eventually became dissatisfied with this approach. For a concrete and early example, consider a text written around 1914-1915, where Husserl argues that actual being, or the being of an actual reality, doesn't simply entail a relation to some formal cognizing subject, but that the constituting subject in question must necessarily be an embodied and embedded subject. To put it differently, already in this period, Husserl is claiming that the subject in order to constitute the world must necessarily be bodily embedded in the very world that it is seeking to constitute (Hua 36/133). In addition, as he then continues, the constitution of an objective world also requires that the subject stands in an essential relation to an open plurality of other embodied and embedded subjects (Hua 36/135). These are obviously ideas that Husserl were later to elaborate much further.

Husserl's transcendental idealism is committed to the view that the world is necessarily correlated to an intersubjective community of embodied subjects. His transcendental idealism doesn't deny the existence of mind-independent objects in the uncontroversial sense of empirical realism, but only in the controversial sense of metaphysical realism. Indeed,

I would suggest that a useful way to interpret Husserl's transcendental idealism is by defining it negatively as a rejection of metaphysical realism. One way to define metaphysical realism is to see it as being guided by a certain conception of knowledge. Knowledge is taken to consist in a faithful mirroring of a mind-independent reality. It is taken to be knowledge of a reality which exists independently of that knowledge, and indeed independently of any thought and experience (Williams 2005, 48). If we want to know true reality, we should aim at describing the way the world is, independently of all the ways in which it happens to present itself to us human beings, that is, we should aim for a description where all traces of ourselves have been removed. Metaphysical realism assumes that everyday experience combines subjective and objective features and that we can reach an objective picture of what the world is really like by stripping away the subjective. It consequently argues that there is a clear distinction to be drawn between the properties things have 'in themselves' and the properties which are 'projected by us'. Whereas the world of appearance, the world as it is for us in daily life, combines subjective and objective features, science captures the objective world, the world as it is in itself.

Husserl would reject this view. He would reject the suggestion that science can provide us with a description from a view from nowhere as if science simply mirrors the way in which pre-existing and mind-independent nature classifies itself. He would argue that a view from nowhere is unattainable, just as he would deny that it is possible to look at our experiences sideways on to see whether they match with reality. This is so, not because such views are incredibly hard to reach, but because the very idea of such views is nonsensical.

To define transcendental idealism as basically amounting to a rejection of metaphysical realism, to define it in terms of its deliberate blurring of the distinction between ontology and epistemology, might at first sight appear as a rather deflationary definition, but not only does it capture some of Husserl's main motives for advocating a form of transcendental idealism. It is also a definition that happens to make transcendental idealism much less marginal than one might initially have expected. In fact,

given this definition it can even be said to have had quite a following in 20th century philosophy. Not only will Merleau-Ponty and Heidegger on this definition count as transcendental idealists, but so will a number of prominent figures in analytical philosophy, who all argue that the only justification obtainable and the only justification required is one that is internal to the world of experience and to its intersubjective practices. To that extent, I would actually argue that Husserl's conception of the transcendental is distinctly modern.

Let me provide three examples:

- Davidson has occasionally been taken as a staunch realist, but in his *Dewey Lectures* he regretted that he had advertised his own position as a brand of realism (Davidson 1990, 304). As he then went on to say, realism – understood as the position that truth is “radically non-epistemic” and that all our best researched and established beliefs and theories may be false – is a view he now considered incomprehensible (Davidson 1990, 308-309). As he would later write in *Subjective, Intersubjective, Objective*: “A community of minds is the basis of knowledge; it provides the measure of all things. It makes no sense to question the adequacy of this measure, or to seek a more ultimate standard” (Davidson 2001, 218).

- McDowell has been quite explicit in affirming his sympathy for post-Kantian (transcendental) idealism (McDowell 2002, 271), and it is obvious that he sees no conflict between doing so and at the same time endorsing a form of direct perceptual realism. As McDowell argues, the direct perceptual realism that he recommends on transcendental grounds is one that lets experience be an openness to how things are, i.e., one that denies that we as cognizing beings are somehow cut off from the world as it exists “in itself” (McDowell 2002, 291).

- Putnam has presented his own view as an attempt to find a third way beyond classical realism and subjective idealism, and between “reactionary metaphysics and irresponsible relativism” (Putnam 1999, 5). Putnam consequently sees no conflict between his rejection of metaphysical realism and his endorsement of a kind of empirical realism. Despite their attempt to monopolize the term realism, metaphysical (scientific) realists have frequently made the idealist move of making a certain restricted the-

oretical outlook the measure of what counts as real. As a result, the existence of such everyday objects as tables, chairs, nations, economic crises, and wars have been denied with the argument that none of these entities figure in the account of reality provided by natural science (Putnam 1987, 3-4). When Putnam insists that the metaphysical realists do not take natural realism sufficiently seriously, and when he argues that it is the philosophers traditionally accused of idealism, namely the Kantians, the Pragmatists, and the Phenomenologists, who actually respect and honor our natural realism (Putnam 1987, 12), he is, unwittingly, following in the footsteps of Husserl. As Husserl declared in a famous letter to Émile Baudin in 1934: "No ordinary 'realist' has ever been so realistic and so concrete as I, the phenomenological 'idealist'" (Husserl 1994, 7/16).

4. Conclusion

To quickly sum up my conclusion: I think it is both possible and desirable to interpret Husserl's transcendental idealism in a less metaphysical way than Smith and Moran and many other critics have done. Such a reading will at the same time reveal a greater continuity between Husserl's project and various 20th century positions than might initially have been expected. On my reading, Husserl is committed to the view that reality depends transcendently upon consciousness (though I also think he eventually veered towards a view that to a larger extent emphasized the importance of facticity and passivity and the interdependence of subjectivity, intersubjectivity and world, thereby also transforming the very notion of the absolute – but that is another story).¹ This view has various metaphysical implications – it has implications for our fundamental understanding of what counts as real and it leads to a rejection of metaphysical realism – but it doesn't entail that consciousness is the metaphysical origin or source of reality. Husserl might indeed consider consciousness a necessary condition for reality. To that extent, Smith is right in saying that for Husserl nothing would exist in the absence of consciousness. But there is a long way from such a claim to the far more radical claim that consciousness

¹For various explorations of these issues, cf. Zahavi 1999, 2003, 2004, 2008b, 2009.

is a sufficient condition, though that seems to be what Smith's reading amounts to when he interprets the constitutive relation as a question of supervenience, and claims that physical facts are nothing over and above experiential facts. By contrast, as I see it, Boehm got it right, when he 50 years ago wrote:

Wäre *nicht* das absolute Bewußtsein, *nichts* vermöchte zu sein. Es heißt aber *nicht*: *Durch* das absolute Bewußtsein ist alles, was ist. [...] Nichts ist ohne das absolute Bewußtsein, wiewohl nichts ist mit dem absoluten Bewußtsein. Das Bewußtsein ist nämlich ein transzendentes Absolutes, sofern es das „absolut“ notwendige Fundament alles anderen – alles realen – Seins ist. Aber keineswegs ist schon alles andere Sein – oder vermag auch nur zu sein -, wenn bloß das absolute Bewußtsein ist (Boehm 1959, 238-239).

If my proposed interpretation of Husserl's transcendental idealism is correct, the latter is obviously not something that can easily be removed from his philosophy as a whole. On the contrary, it remains an integral part of his very conception of phenomenology. This was also clearly affirmed by Husserl himself:

Im Grunde genommen liegt schon in der phänomenologischen Reduktion, der richtig verstandenen, die Marschroute auf den transzendentalen Idealismus vorgedeutet, wie denn die ganze Phänomenologie nichts anderes ist als die erste streng wissenschaftliche Gestalt dieses Idealismus (8/181).

Husserl's notion of reduction has, of course, been almost as reviled as his transcendental idealism. Although I have no time to argue for this now – I have done so elsewhere – I think much of the standard criticism is based on something approaching a complete misunderstanding of the term. As I see it, Husserl's reduction constitutes the original breakthrough. It announces the transcendental move that once and for all opens the field of phenomenological research, thereby permitting an investigation of the dimension of phenomenality as such. It is a move from a straightforward metaphysical or empirical investigation of objects to an investigation of the very framework of meaning and intelligibility that makes any such straightforward investigation possible in the first place. Moreover,

it is an opening that is presupposed in every proposed radicalization by subsequent phenomenologists. This is also why I don't think that contemporary phenomenology can or should dispense with Husserl's reduction or with his properly understood transcendental idealism (though one might indeed ask whether the term "idealism" is well chosen, or whether it rather remains so tainted that it would be better to replace it). To that extent, I would obviously consider the question regarding the future prospects of phenomenology inseparable from the question regarding the future prospects of Husserlian phenomenology.

As I said in the beginning, Husserl might have been more concerned with the continuing relevance of his transcendental project than with the extent to which the details of his concrete analyses were taken up by future generations of researchers. We shouldn't forget, however, that Husserl also stressed the importance of providing minute and careful analyses at the expense of developing ambitious and speculative systems. As he wrote in a letter to Natorp, he remained unsatisfied "as long as the large banknotes and bills are not turned into small change" (Husserl 1994, 5/56). After prolonged discussions of methodology, constitution and transcendental idealism, it might be both tempting and perhaps also prudent to take Husserl's own advice to heart.

Phenomenology should capitalize on the fact that other philosophical traditions and scientific disciplines can profit from its meticulous investigations of concrete phenomena. At the same time, it should also continue to develop and refine its own distinctive kind of transcendental philosophy. In my view, Husserlian phenomenology remains of relevance on both counts.

References

- Alweiss, L. (2003), *The World Unclaimed. A Challenge to Heidegger's Critique of Husserl*. Athens: Ohio University Press.
- Boehm, R. (1959), „Zum Begriff des Absoluten bei Husserl.“ *Zeitschrift für philosophische Forschung* 13, 214-242.

- Carr, D. (1999), *The Paradox of Subjectivity. The Self in the Transcendental Tradition*. Oxford: Oxford University Press.
- Davidson, D. (1990), "The structure and content of truth." *Journal of Philosophy* 87/6, 279–328.
- Davidson, D. (2001), *Subjective, intersubjective, objective*. Oxford: Oxford University Press.
- Dwyer, Ph. (1990), *Sense and Subjectivity. A Study of Wittgenstein and Merleau-Ponty*. Brill: Leiden.
- Husserl, E. (1950), *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Husserliana 1. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1954), *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Husserliana 6. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1956), *Erste Philosophie (1923/24). Erster Teil. Kritische Ideengeschichte*. Husserliana 7. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1959), *Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil. Theorie der phänomenologischen Reduktion*. Husserliana 8. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1962), *Phänomenologische Psychologie*. Husserliana 9. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1973), *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*. Husserliana 16. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1974), *Formale und Transzendente Logik*, Husserliana 17. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1976), *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I*. Husserliana 3, 1-2. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1984), *Logische Untersuchungen II*. Husserliana 19, 1-2. Den Haag: Martinus Nijhoff.

- Husserl, E. (1994), *Briefwechsel*. Husserliana Dokumente III/1-10. K. Schuhmann (Ed.). Dordrecht: Kluwer.
- Husserl, E. (2002), *Zur phänomenologischen reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926-1935)*. Husserliana 34. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Husserl, E. (2002), *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922/23*. Husserliana 35. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Husserl, E. (2003), *Transzendentaler Idealismus. Texte aus dem Nachlass (1908-1921)*. Husserliana 36. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- McDowell, J. (2002), "Responses." In N. H. Smith (Ed.), *Reading McDowell on mind and world* (pp. 269-305). London: Routledge.
- Madison, G.B. (1981), *The Phenomenology of Merleau-Ponty*. Ohio University Press: Athens.
- Moran, D. (2005), *Edmund Husserl: Founder of Phenomenology*. Cambridge, Polity Press.
- Putnam, H. (1987), *The many faces of realism*. LaSalle, IL: Open Court.
- Putnam, H. (1999), *The threefold cord. Mind, body, and world*. New York: Columbia University Press.
- Sartre, J.-P. (2003), *Being and Nothingness*. London: Routledge.
- Smith, A.D. (2003), *Routledge Philosophy Guidebook to Husserl and the Cartesian Meditations*. London: Routledge.
- Zahavi, D. (1999), *Self-awareness and Alterity. A Phenomenological Investigation*. Evanston: Northwestern University Press.
- Zahavi, D. (2001), "A propos de la neutralité métaphysique des Logische Untersuchungen," *Revue Philosophique des Louvain* 99/4, 715-736.
- Zahavi, D. (2003), *Husserl's Phenomenology*. Stanford: Stanford University Press.
- Zahavi, D. (2004), "Husserl's noema and the internalism-externalism debate," *Inquiry* 47/1, 42-66.

- Zahavi, D. (2008a), "Phénoménologie et métaphysique". *Les études philosophiques* 87, 499-517.
- Zahavi, D. (2008b), "Internalism, Externalism, and Transcendental Idealism," *Synthese* 160/3, 355-374.
- Zahavi, D. (2009), "Phänomenologie und Transzendentalphilosophie." In Figal, G. & Gander, H.-H. (eds.): *Heidegger und Husserl. Neue Perspektiven*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 73-99.

Husserls Beweis für den transzendentalen Idealismus

Ulrich Melle (Husserl-Archiv Leuven)

Ulrich.Melle@hiw.kuleuven.be

Nachdem Husserl in seinen Vorlesungen vom Wintersemester 1906/07 und vom Sommersemester 1907 die phänomenologische Reduktion auf die absolute Gegebenheit des reinen Bewusstseins und seiner intentionalen Korrelate vollzogen hatte, zog er im Jahr darauf in Forschungsmanuskripten die in dieser Methode liegenden metaphysischen Konsequenzen, und dies in Form eines „Beweises“ für den transzendentalen bzw. phänomenologischen Idealismus. Es gibt einen kleinen, in Band XXXVI der Husserliana veröffentlichten Korpus von Forschungs- und Vorlesungsmanuskripten aus den Jahren 1908 bis 1921, die alle diesem „Beweis“ gewidmet sind. Diesem Textbestand sind noch zwei Paragraphen in der im Sommer 1913 erfolgten Umarbeitung des V. Kapitels der VI. Logischen Untersuchung hinzuzufügen.

Beweisverfahren sind der Phänomenologie nun eigentlich fremd: „Die Phänomenologie“, so Husserl in *Die Idee der Phänomenologie* „verfährt schauend aufklärend, Sinn bestimmend und Sinn unterscheidend“ (Hua II, S. 58), d.h. nicht erklärend und beweisend wie andere Wissenschaften. Nachdem Husserl selbst sich bereits 1908 von der Wahrheit des transzendental-phänomenologischen Idealismus überzeugt hatte, trat er mit dieser Überzeugung erst fünf Jahre später in den *Ideen I* an die Öffentlichkeit. Dies jedoch ohne den Ausdruck selbst zu gebrauchen. Entsprechend ist

auch keine Rede von einem Beweis für den nicht benannten Idealismus. Die von Husserl in seinen Manuskripten bewiesene idealistische These wird in den *Ideen I* zum erstenmal in § 45 ausgesprochen, und zwar schon im Rahmen von Vorüberlegungen, die noch von keiner phänomenologischen Epoché Gebrauch machen, also noch auf dem Boden der natürlichen Einstellung vollzogen werden. Die These ergibt sich aus eidetischen Beschreibungen der unterschiedlichen Gegebenheitsweisen von immanetem und transzendtem Sein. Diese Beschreibungen führen zu der Einsicht, dass „eine Transzendenz, die also der beschriebenen Anknüpfung durch einstimmige Motivationszusammenhänge mit meiner jeweiligen Sphäre aktueller Wahrnehmung entbehrte, eine völlig grundlose Annahme < wäre >, eine Transzendenz, die solcher prinzipiell entbehrte, < wäre > ein Nonsens.“ (Hua III/1, S. 96) So unauffällig tritt hier die den phänomenologischen Idealismus kennzeichnende Grundeinsicht ans Licht, dass Landgrebe diese Stelle in seinem Sachregister unter dem Titel „Idealismus, phänomenologischer“ gar nicht anführt.

Wir stellen uns im Folgenden die Aufgabe, um den Motiven, Gründen und Voraussetzungen nachzuspüren, die Husserl zur Annahme dieser damals wie heute von vielen als unhaltbar oder sogar unsinnig angesehenen metaphysischen Position veranlasste. Die Welt in ihrer Unermesslichkeit, das Universum mit seinen Abermilliarden von Sternen, die ganze Werdensgeschichte des uns bekannten Universums, die Entstehung des Lebens und seine Evolutionsgeschichte auf unserem Planeten, aber auch die Wirklichkeit unserer heutigen irdischen und menschlichen Welt, die Natur, die Städte, der Verkehr, die Maschinen, ja selbst wir selbst als organische Wesen, unser Leib, das Gehirn, die Nervenzellen, das Genom, dies alles soll sein Sein dem Bewusstsein verdanken, es soll bloß relatives Sein sein, das in seiner ganzen, unserem Vorstellungsvermögen schier unfassbaren Massivität und Materialität von etwas so Zufälligen und Wesenlosem wie Bewusstsein abhängt? Das kann sich nur ein Verrückter oder eben ein Philosoph ausdenken. Und wenn es ein ansonsten herausragender Philosoph unserer Zeit ist, der solches behauptet, dann muss man entweder versuchen, seine diesbezüglichen Aussagen so zu interpretieren, dass sie nicht diesen Unsinn ergeben, oder man muss sie von seinem übrigen Werk iso-

lieren und in den Giftschränk stellen. Wir wollen im Folgenden diesen Giftschränk in Form von Band XXXVI der Husserliana öffnen, um uns Husserls Beweis für den transzendental-phänomenologischen Idealismus zu rekonstruieren und sich mit ihm auseinanderzusetzen.

Die Einführung der phänomenologischen Reduktion erfolgt im Hinblick auf das Problem der Erkenntnis des transzendenten Seins. Dieses Problem ist die erkenntnistheoretische Variante des Geist / Körper - Problems. Bewusstsein und materielles Sein sind in ihrer Seinsart so radikal unterschieden, dass es unbegreiflich ist, wie sie überhaupt aufeinander bezogen oder miteinander verbunden sein können. Bewusstsein und materielles, transzendentes Sein bilden zwei in sich abgeschlossene Seinssphären, Immanenz und Transzendenz, die durch eine unüberbrückbare Kluft getrennt zu sein scheinen. Bewusstsein kann sich mit Bewusstsein verbinden gemäss der ihm eigenen Art der Verbindung, materielles Sein kann mit anderem materiellem Sein einen raum-zeitlich kausalen Zusammenhang bilden, aber wie soll die eine oder die andere Verbindungsweise sich in die jeweilig andere Seinssphäre erstrecken können? Die erkenntnistheoretische Fassung dieses Problems lautet: Wie soll das Bewusstsein in seinen Erkenntnisakten über sich hinausgelangen können, wie soll es etwas fassen können, das nicht zu seiner eigenen Seinssphäre gehört, sondern dieser transzendent ist?

Eine naheliegende, aber völlig untaugliche Antwort bietet die „Bilder- und Schlusstheorie“ der Wahrnehmung. Die Transzendenz bewirkt Bilder oder Zeichen in der Immanenz, aufgrund derer das Bewusstsein einen indirekten Kontakt herstellen kann mit der Transzendenz. Bewusstsein und transzendentes Sein bleiben in ihrem Sein geschieden, die Transzendenz wird nicht zu einem Teil des Bewusstseins, sie entsendet nur sozusagen einen Stellvertreter ins Bewusstsein, der nicht mehr materiell ist, sondern die Seinsart des Bewusstseins hat. Dieser in Husserls Worten „Feld-, Wald- und Wiesenrealismus“ setzt voraus, was zu erklären ist: nämlich die Erkenntnis von einem transzendenten Sein, das kausal auf das Bewusstsein einwirkt und dort auf wunderbare Weise etwas Immaterielles, einen Bewusstseinsstellvertreter von sich, bewirkt.

Die transzendente Wahrnehmung ist jedoch, Husserl zufolge, kein in-

direktes und mittelbares Bewusstsein von ihrem Gegenstand, sondern der Gegenstand selbst ist in ihr leibhaft gegeben. Also scheint das Problem von Bewusstsein und transzendtem Sein doch durch den das Bewusstsein charakterisierenden Seinscharakter der Intentionalität gelöst. Das Bewusstsein ist gar nicht eine in sich selbst geschlossene Seinssphäre, sondern es ist offen für Gegenstandsgebung, Gegenstandserscheinung. Es gehört zum Wesen des Bewusstsein ausser sich zu sein, d.h. draussen beim Gegenstand zu sein. Aber wie ist das zu verstehen? Das Bewusstsein strömt doch nicht aus auf den Gegenstand, es nimmt ihn doch nicht auf in seine Immanenz, es klebt doch nicht am Gegenstand? Und wenn von Gegenstandsgebung und Gegenstandserscheinung gesprochen wird, öffnet sich dann nicht erneut der Spalt zwischen dem Gegenstand und seiner Gebung, seiner Erscheinung, das eine transzendent, das andere immanent?

Von entscheidender Bedeutung für die Husserl'sche Lösung des Problems des Verhältnisses von Bewusstsein und transzendtem Sein ist nun, dass die Wahrnehmung als originäre Erfahrung von transzendtem Sein als ein Prozess der Ausweisung und Rechtfertigung eines Geltungsanspruchs begriffen wird. Sehen ist zugleich und in eins Einsehen, Intentionalität ist nicht nur das Gerichtetsein auf einen Gegenstand, sondern in eins auch ein Gerichtetsein auf Geltung. Das Sein des transzendenten Gegenstandes muss sich in den intentionalen Akten, in denen er erscheint, ausweisen. „Wie weist ‚wirkliche Welt‘, die nicht *cogitatio* im Bewusstsein ist, ihr Sein in den *cogitationes* aus – also vor dem Forum, vor dem es sich ausweisen muss –, wenn sie für dieses Bewusstsein rechtmässig als wirkliche Welt soll gelten können?“ (Hua XXVI, S. 7-8) Die Wirklichkeit der Welt, ihr Sein muss sich in den Erfahrungen von ihr ausweisen. Die Welt ist nicht im Bewusstsein, sondern sie erscheint dem Bewusstsein in transzendenten Wahrnehmungen, die Welt selbst und nicht Bilder von ihr, aber ihre Wirklichkeit erscheint nicht, sondern weist sich aus im Zusammenhang der Erscheinungen.

Soll die Transzendenz des wahrgenommenen Dinges gewahrt bleiben, dann kann die Wahrnehmung nicht so verstanden werden, dass sie das Ding in seiner Wirklichkeit umfasst und in sich aufnimmt. Sie wäre dann ja immanente Wahrnehmung, der transzendente Gegenstand wäre so ge-

geben wie das Tonphänomen in immanenter Wahrnehmung absolut gegeben ist. Aber dass sich die Wirklichkeit des Dinges im Erfahrungsverlauf ausweisen muss, darf desweiteren nicht so verstanden werden, dass das für uns wirkliche Erfahrungsding nur eine mit dem Prädikat der Wirklichkeit ausgezeichnete Erscheinung ist. Wir blieben dann eingeschlossen in die Immanenz, sei es auch eine noetisch-noematisch polarisierte Immanenz. Was aber, so fragt Husserl, soll sich dann die Transzendenz um die sich in der Immanenz abspielenden Ausweisungen kümmern? Die transzendente Wirklichkeit *für uns*, wie fest sie auch in den Erfahrungszusammenhängen gegründet sein mag, würde nichts aussagen über das transzendente Ding *an sich*. Die Annahme der Existenz eines solchen transzendenten Dinges an sich jenseits jener sich in unseren Erfahrungen ausweisenden Wirklichkeit für uns, läuft letztlich auf einen Rückfall in eine Zeichen- und Schlusstheorie hinaus. Irgendein Charakter unserer Erfahrungswirklichkeit gibt Anlass zu der Annahme oder Vermutung, dass die Wirklichkeit für uns nicht die wirkliche Wirklichkeit ist, dass die erstere ein immanentes Gebilde und nur die letztere die wahre transzendente Wirklichkeit ist. Das aber impliziert eine skeptische Infragestellung der uns erscheinenden Wirklichkeit, damit unserer Ausweisungen derselben und das heisst unserer erfahrungslogischen Vernunft. Husserl geht es um die Widerlegung dieses Skeptizismus und der damit verbundenen falschen Metaphysik des Dinges an sich. Eine Wirklichkeit jenseits der erscheinenden und erfahrungslogisch gerechtfertigten Wirklichkeit, die eigentlich nur eine immanente Scheinwirklichkeit bzw. die immanente Wirklichkeit des Scheins ist, ist ein „nonsens“. Was vernünftig ist, kann nicht unvernünftig sein, was sich als Wirklichkeit ausweist, kann kein Fiktum sein. In meiner Wahrnehmung erfahre ich den transzendenten Gegenstand selbst in seiner leibhaften Anwesenheit. Im Fortgang der Wahrnehmung lerne ich ihn näher kennen in seinen Beschaffenheiten, im vorwissenschaftlichen Denken expliziere und bestimme ich ihn begrifflich, im wissenschaftlichen Denken substriere ich ihm bestimmte *entia rationis*, die dann allerdings fälschlich als die gegenüber unserer anschaulichen Erfahrungswelt wahre transzendente Wirklichkeit gefasst werden.

Die Transzendenz des transzendenten Gegenstands und der Welt be-

steht darin, dass keine einzelne Erfahrung und kein noch so umfassender Erfahrungszusammenhang sie als reellen Teil enthält. Dies zeigt sich in der unaufhebbaren Einseitigkeit der Erfahrung von transzendtem Sein und im Abschattungscharakter der transzendenten Wahrnehmung. Die Einseitigkeit allein könnte noch so verstanden werden, dass der Mund der Erfahrung zu klein ist und er das transzendente Sein nur in Stückchen verzehren und in die Immanenz aufnehmen kann. Abgesehen davon, dass die Vorstellung einer solchen partiellen Einverleibung des transzendenten Gegenstands in die Immanenz des Bewusstseins sowieso höchst problematisch, wenn nicht unsinnig wäre, der Abschattungscharakter der Wahrnehmung verhindert auch eine nur partielle Koinzidenz von transzendtem Sein und Bewusstsein.

Der Wirklichkeit des transzendenten Seins können wir uns letztlich nur auf die Weise versichern, dass wir es erfahren. Die Einseitigkeit unserer Erfahrungen bringt es mit sich, dass sich die Wirklichkeit des transzendenten Gegenstands in einer offenen Vielheit von Erfahrungen, also einem Erfahrungsprozess ausweist. Dies beinhaltet die prinzipielle Präsumtivität jeglicher Erfahrungsgeltung, der prinzipiellen Unabgeschlossenheit des Ausweisungsverfahrens. Immer noch neue Zeugen können aufgerufen werden, um die Wirklichkeit des transzendenten Gegenstands zu bezeugen oder eben auch zu bestreiten. Absolut sicher können wir uns der Erfahrungsgeltung also nie sein. Aber solange die überwältigende Mehrheit der Zeugen die Wirklichkeit der Welt im Ganzen und die Wirklichkeit des transzendenten Seins im Einzelnen bezeugen, gibt es keinen Grund diese Wirklichkeit zu bezweifeln oder gar zu leugnen, gibt es auch keinen Grund diese Wirklichkeit für einen bloßen Schein zu halten, dem eine wahrere Wirklichkeit zu Grunde liegt. Für eine solche Annahme oder Vermutung müsste es eben Gründe geben in Form von bestimmten Erfahrungsbezeugungen.

So verteidigt Husserl nachdrücklich die Transzendenz und Wirklichkeit unserer Erfahrungswelt gegen ihre skeptische Bezweiflung und Degradierung zu einem Scheingebilde. Die Welt ist kein Teil des Bewusstseins, sie steckt nicht im Bewusstsein, und die Welt existiert wirklich, d.h. ihre Wirklichkeit ist so gut bezeugt, dass ein Zweifel daran grundlos ist.

Das Paradoxe ist nun jedoch, dass der Preis für diese Sicherung der Transzendenz und Wirklichkeit der Erfahrungswelt der transzendentalphänomenologische Idealismus ist, d.h. die Behauptung einer prinzipiellen Relativität dieser Transzendenz und Wirklichkeit auf das Bewusstsein. Diese Transzendenz und Wirklichkeit darf somit nicht im Sinne der Absolutheit des transzendenten Seins und seines An-sich-Seins, d.h. nicht im Sinne der Äußerlichkeit, Nachträglichkeit und Zufälligkeit des Bewusstseins von ihm verstanden werden. „Prinzipiell ist die Welt, was sie ist, nur als Korrelat von erfahrendem, auf sie bezogenem Bewusstsein, und nicht von bloß möglichem, sondern wirklichem. Jeden Bewusstseinsstrom aus dem wirklichen Sein streichen, das heisst: die wirkliche Welt, alle wirklich existierende Realität wegstreichen. Die Welt, jede erdenkliche Welt überhaupt ist nur denkbar als relativ, relativ zu der Wirklichkeit von Bewusstsein.“ (Ebd., S. 78)

Grundsätzlich und allgemein gilt, dass kein Sein und keine Wahrheit denkbar ist ohne mögliche Gegebenheit und ohne mögliche Erkenntnis. Die Vorstellung eines prinzipiell unvorstellbaren und unerkennbaren Seins ist nur als leere Vorstellung möglich. Die Möglichkeit eines solchen Seins müsste sich jedoch ausweisen im Übergang dieser leeren Vorstellung in eine erfüllende Vorstellung in Form einer anschaulichen Imagination eines solchen vermeintlich unvorstellbaren und unerkennbaren Seins. Eine solche anschauliche Imagination ist aber unmöglich, da die Imagination eines Gegenstands diesen notwendig als wahrgenommenen imaginiert. (Wenn er als imaginiertes imaginiert ist, dann enthält diese imaginierte Imagination die intentionale Modifikation der Wahrnehmung).

In der Phantasie können wir uns nun allerdings Gegenstände und ganze Welten vorstellen, die keine reale Existenz haben. Die Quasi-Erfahrung der Phantasie in Form der implizierten, intentional modifizierten Wahrnehmung von diesen Gegenständen und Welten verbürgt ihre Möglichkeit im Sinne einer rein idealen Möglichkeit. Der idealen Möglichkeit ihrer wirklichen Existenz entspricht die ideale Möglichkeit der Ausweisung dieser Wirklichkeit in der Erfahrung. Letztere Möglichkeit ist beschlossen in der wirklichen Quasi-Erfahrung der Phantasie. Wir können uns also sicher nicht aktuell erfahrene Gegenstände und Welten vorstellen, nämlich

Gegenstände und Welten, die keine wirkliche Existenz haben, diese aber haben könnten, insofern eine Erfahrungsausweisung von ihnen nicht nur eine leere, sondern eine anschaulich erfüllte Denkmöglichkeit ist.

Wie steht nun aber mit der Vorstellung von einer nicht aktuell erfahrenen Wirklichkeit von transzendtem Sein? Es gibt doch sicher Vieles, von dem ich und alle anderen keine Erfahrung haben und das doch wirklich existiert. Es als wirklich seiend vorzustellen, heisst jedoch sich vorzustellen, dass sich seine Wirklichkeit in Erfahrungsakten ausweisen kann. Aber wenn diese Erfahrungsakte und damit die Ausweisung als real existierend nur als ideal mögliche vorgestellt sind, dann ist auch die Wirklichkeit nur eine ideal mögliche und keine tatsächliche. „Solange wir mit freien Möglichkeiten oder, was gleichwertig ist, mit freien Phantasien operieren, kommen wir nie zur Wirklichkeit des Dinges.“ (Ebd., S. 267f.)

Ideal mögliche Erfahrung reicht nicht aus, wirkliche Erfahrung ist aber nicht nötig, da es sicher Dinge gibt, die aktuell nicht erfahren sind. Zwischen wirklicher Erfahrung und ideal möglicher Erfahrung liegt jedoch die reale Möglichkeit einer Erfahrung. Die Wirklichkeit eines Dinges setzen, heisst aus der Gesamtheit der ideal möglichen Dinge ein bestimmtes Ding als wirkliches auszuzeichnen. Das impliziert in eins, dass aus der Gesamtheit der ideal möglichen Erfahrungsausweisungen ein bestimmter ausweisender Erfahrungszusammenhang ausgezeichnet wird. Dieser ist nicht mehr nur ideal möglich, aber er braucht selbst nicht aktuell zu sein. Seine Kraft, um eine bestimmte ideale Möglichkeit als Wirklichkeit auszuzeichnen bezieht er aber von seiner Verbundenheit mit und Bezogenheit auf eine aktuelle Erfahrung als eine durch diese motivierte reale Möglichkeit.

Nur wirkliches Bewusstsein in Form wirklicher Erfahrung kann Wirklichsein rechtfertigen. Diese Rechtskraft des aktuellen Erfahrens kann ausstrahlen auf die durch das aktuelle Erfahren motivierten realen Möglichkeiten aktuellen Erfahrens. Die im aktuellen Erfahren angelegten Erfahrungswege führen bis ans Ende der Welt; diese Wege sind reale Möglichkeiten auf ihnen zu immer neuen aktuellen Erfahrungen voranzuschreiten, bis die entferntesten Gegenstände zu leibhafter Gegebenheit kommen und sich in ihrer Wirklichkeit ausweisen. Durch unsere fakti-

schen Beschränkungen sind wir (vorerst) nicht in der Lage alle diese realen Möglichkeiten zu verwirklichen, aber in unserer aktuellen menschlichen Selbsterfahrung sind auch reale Möglichkeiten zur Überwindung dieser faktischen Beschränkungen vorgezeichnet.

Die Annahme oder Setzung einer aktuell nicht erfahrenen Wirklichkeit zeichnet somit aus allen ideal möglichen Erfahrungszusammenhängen einen bestimmten Erfahrungszusammenhang aus, der wie lang das Ankerseil auch sein mag, als reale Möglichkeit verankert ist im aktuellen Erfahrungszusammenhang. „Jedes Ding“, so Husserl, „liegt a priori in der Umgebung eines aktuellen Ich <... > Eine reale Welt ist, was sie ist, nur als Umgebung.“ (Ebd., S. 114)

„So gehört also zur Annahme einer bestimmten existierenden Welt ein bestimmtes Ich mit einem bestimmten Erfahrungsstrom, und dieser schließt die Möglichkeit anderer Welten nicht ein, sondern aus. <... > Vernunftgemäss motivieren kann nur aktuelle Erfahrung. Und reales Sein wie auch reale Möglichkeit ist immer nur durch den Bestand aktueller Erfahrung vorgezeichnet, ebenso wie sie das davon Abweichende als reale Unmöglichkeit ausschließt.“ (Ebd., S. 119)

Daraus folgt nun aber, Husserl zufolge, dass die Welt ihre Wirklichkeit dem Bewusstsein verdankt, dass es ohne ein Bewusstsein, in dessen aktuellen Erfahrungen und den durch diese motivierten Erfahrungsmöglichkeiten sich die Wirklichkeit ausweist, keine Wirklichkeit gibt und geben kann. „Also, sagt man, eine Welt könnte existieren, ohne dass ein sie erfassendes Ich existierte, so ist das nonsens. Denn die Wahrheit ‚Es kann eine Welt existieren‘ ist nichts ohne prinzipielle Begründbarkeit. Diese Begründbarkeit aber setzt ein aktuelles Ich voraus, das thetisch auf diese Welt bezogen ist.“ (Ebd., S. 119)

„Eine wirkliche Welt gehört notwendig als intentionales Korrelat zu einem wirklichen Ich bzw. zu seinem wirklichen Bewusstseinsstrom. Eine Welt ist, was sie ist, nur als Gegenüber eines erfahrenden Ich; alles, was sie enthält, ist entweder direkt Erfahrenes oder gehört zum bestimmbareren Unbestimmtheitsbereich des aktuell Erfahrenen.“ (Ebd., S. 121)

Im Hinblick auf diese Äußerungen sind die Einwände scheinbar schnell zur Hand: Dass die Begründbarkeit der Wahrheit ein aktuelles Ich vor-

aussetzt, besagt noch nicht, dass auch die Existenz des Gegenstands der Wahrheit ein solches voraussetzt und in analogem Sinn, dass der Begriff der Welt subjektrelativ ist, wir also von der Wirklichkeit der Welt nur sinnvoll sprechen können im Hinblick auf ein welterfahrendes oder welterschaffendes Ich, heisst noch nicht, dass auch das Sein in seinem Sein abhängig ist von einem aktuellen Erfahren. Aber diese Einwände sind bodenlos, nachdem gezeigt wurde, dass nur durch das Bewusstsein und seine aktuelle Erfahrung eine bestimmte ideale Seinsmöglichkeit als Wirklichkeit ausgezeichnet sein kann. Ohne aktuelles Bewusstsein gibt es nur ideale Möglichkeiten, aber keine Wirklichkeit. Dass eine der unendlich vielen ideal möglichen Welten als die eine wirkliche Welt ausgezeichnet wird, setzt voraus, dass ein ganz bestimmter der ideal möglichen Bewusstseinsströme mit entsprechenden hyletischen Beständen und Auffassungen, die einen kohärenten Erfahrungszusammenhang ergeben, wirklich ist. Diese Wirklichkeit aber ist ein reines Faktum, es könnte auch ein ganz anders gearteter Bewusstseinsstrom bestehen mit anderen Erfahrungszusammenhängen. Diese würden dann eine andere der ideal möglichen Welten als die eine wirkliche Welt auszeichnen.

Zu den ideal möglichen Bewusstseinsströmen gehören dann jedoch auch solche Bewusstseinsströme, deren Bestände und evtl. Auffassungen nicht genug Ausweisungs- und Rechtskraft besitzen zu solcher Auszeichnung. Ist ein solcher Bewusstseinsstrom aktuell, dann gibt es aktuelles Bewusstsein, aber keine ihm transzendente Wirklichkeit. Will eine ideale Möglichkeit zur Wirklichkeit werden und damit alle anderen idealen Möglichkeiten ausschließen, dann kann sie das sozusagen nicht aus eigener Kraft, denn da sie noch keine Wirklichkeit ist, hat sie auch noch keine Kraft, um überhaupt irgendetwas, worunter sich selbst, zu verwirklichen. Sie ist dafür angewiesen auf die Kraft des aktuellen Bewusstseins, und zwar die Ausweisungskraft. Wenn das Bewusstsein durch die Art seiner Erlebnisse und Erlebniszusammenhänge diese Kraft nicht besitzt, dann bleibt das Bewusstsein in seiner Immanenz eingeschlossen und außer ihm existieren nur die idealen Möglichkeiten, die auf kein aktuelles Bewusstsein angewiesen sind.

Ein solches Bewusstsein könnte durchaus mehr sein als eine schlafen-

de, unbewusste Monade oder ein bloßer Strom von nicht-apprehendierbaren Empfindungen. Es könnte schon so etwas wie Gegenstandsapperzeptionen oder Ansätze dazu befassen, wobei sich aber nichts Festes und Bleibendes, keine stabilen Kerne herauskristallisieren. Alles hebt nur an, um sofort wieder zu versinken, zu zerfallen. Es bildet sich kein verlässliches Motivationsgeflecht zwischen den Erlebnissen.

Einer der stärksten Einwände gegen die idealistische These scheint die Tatsache der Evolution des Bewusstseins in der Naturgeschichte zu sein. Materielles und biologisches Sein gab es, lange bevor es Bewusstsein gab. Das heisst doch, dass es wirkliches Sein gab, das für seine Wirklichkeit nicht auf aktuelle und real mögliche Erfahrung von ihm angewiesen war. Dieser Einwand ist jedoch nicht zwingend, wenn man die Umgebung eines aktuellen Ich, zu der jedes transzendente Sein gehört, nicht nur als räumliche, sondern auch als zeitliche Umgebung versteht. Auch die fernst vergangene Wirklichkeit, der *big bang*, die Sternenbildung, die Dinosaurier, unsere Säugetiervorfahren gehören in diesem Sinn zur Umgebung eines aktuellen Ich und seiner aktuellen Erfahrungen, von denen aus Ketten von motivierten Möglichkeiten der Erfahrung in die Vergangenheit laufen. Wir können diese motivierten Erfahrungswege zwar nicht wirklich gehen, d.h. wir können die realen Möglichkeiten der Erfahrung nicht in wirkliche, sondern nur in imaginierte Erfahrung verwandeln – wobei die Frage ist, ob Zeitreisen wie bestimmte Fernreisen durch den Raum nur faktisch oder aus apriorischen Gründen unmöglich sind. Die imaginierte Erfahrung selbst hat keine Ausweisungskraft für die Wirklichkeit der vergangenen Welten, sondern eben nur für ihre ideale Möglichkeit. Die Ausweisungskraft stammt aus der aktuellen Erfahrung. Die Rekonstruktion der vergangenen Welten ist verankert in dieser aktuellen Erfahrung und folgt der durch diese motivierten Denkmöglichkeiten. Wenn diese Verankerung fortfällt, bewegen wir uns nur noch im Bereich idealer Denkmöglichkeiten. Für das vergangene transzendente Sein gilt somit dasselbe wie für das gegenwärtige transzendente Sein: Streichen wir aktuelles Bewusstsein und seine Ausweisungskraft, so streichen wir auch die Wirklichkeit solchen Seins.

Bisher haben wir uns nur mit dem, was Husserl den formal allgemei-

nen Beweis des transzendentalen Idealismus nennt, befasst. Diesen Beweis gilt es zu konkretisieren einerseits im Hinblick auf die Wirklichkeitsformen von Raum und Zeit und der diesen Wirklichkeitsformen entsprechenden Form der Erfahrung und Bestimmung des Erfahrungssubjekts sowie andererseits im Hinblick auf die Intersubjektivität. Die Konkretisierung des Beweises führt in beiden Hinsichten zu demselben Ergebnis: dass die Erfahrungssubjekte, auf die reales Sein im ausgeführten Sinn relativ ist, leibliche Erfahrungssubjekte in der realen Welt sein müssen: „Die Möglichkeit der Erfahrung einer Dingwelt, nach der gegebenen Idee der unseren, setzt voraus, dass der Erfahrende selbst insofern der erfahrenen Welt angehört, als er einen Leib in dieser Welt hat.“ (S. 133)

Die Wirklichkeit wird erfahren und kann nur erfahren werden in räumlicher und zeitlicher Orientierung. Es ist in erster Linie die frei veränderliche räumliche Orientierung, die die Verfügung über einen Leib als Wahrnehmungsorgan erforderlich macht. Ein Leib bzw. Leiber sind auch erforderlich für den intersubjektiven Konnex der Erfahrungen. Ein naturerfahrendes leibloses Ich wäre prinzipiell unfähig andere Subjekte zu erfahren und wenn ich am anderen Subjekt, nachdem ich mich in seine Innerlichkeit versetzt habe, seinen Leib wegstreiche, dann ist seine Innerlichkeit nicht mehr zu unterscheiden von einer Umfiktio meiner selbst. Ein leibloses Ich wäre notwendigerweise ‚absolut solipsistisch‘ und entsprechend wäre auch die sich in seinen Erfahrungen konstituierende Wirklichkeit absolut solipsistisch.

Wenn es mehrere Subjekte gibt, so erfährt jedes die Welt unter einer ihm eigenen zeitlich-räumlichen Orientierung. Dass es sich dabei um Erfahrungen derselben transzendenten Wirklichkeit handelt und nicht um die Erfahrung nur völlig gleicher, aber individuell verschiedener Welten, setzt voraus, dass eine Erkenntnis der Identität möglich ist. Eine solche gegenständliche Identifizierung von Erfahrungen verschiedener Subjekte ist nur möglich durch Einfühlung, die ihrerseits fordert, dass die betreffenden Subjekte leibliche Existenz in der Welt haben. Eine bloß materielle Welt wäre demnach unmöglich, die wirkliche Welt kann nur eine psychophysische Welt sein, eine Welt mit animalischen, menschenartigen Wesen in ihr.

Das kann natürlich nicht bedeuten, dass die Welt in ihrer Wirklichkeit relativ ist auf einen Teil von ihr, sondern nur, dass sich eine solche Wirklichkeit in den Erfahrungszusammenhängen des Bewusstseins bzw. einer offenen Vielheit von Bewusstseinen nur dann ausweisen kann, wenn sich in ihnen auch die animalische Existenz der Subjekte in Selbst- und Fremderfahrung ausweist. Die Welt existiert nicht unabhängig von Bewusstsein heisst also, dass die Welt nicht als eine bloß materielle Welt existieren kann, in der nachträglich und zufällig dann bestimmte materielle Dinge einen Bewusstseinsanhang erhalten. „Es kann nicht vorhandenen Leibkörpern beliebig ein Bewusstsein einfliegen als ein leeres Gespenst <... > Das Hinzutreten von Geistern zur Natur als etwas in ihr kann nicht das Hinzutreten eines gleichgültigen und zufälligen Annexes sein“. (Ebd., S. 136f.) Die Welt ist nur als psychophysische, d.h. ohne Verweltlichung des absoluten Bewusstseins keine Weltexistenz.

Das absolute Bewusstsein erfährt sich selbst als leiblich und dadurch als der realen Welt eingeordnet, es erfährt sich im Konnex mit anderen leiblichen Subjekten. Seine and die der anderen Verweltlichung ist zeitlich begrenzt durch Geburt und Tod. Zu seiner Verweltlichung gehört auch die Notwendigkeit der organischen und geistigen Entwicklung, um die für die Weltkonstitution erforderliche Erfahrungskraft zu erlangen. Diese Entwicklung kann verhindert und gestört werden, so dass die Erfahrungen des betreffenden Subjekts durch die anderen Subjekte als anomal aus der gemeinsamen Weltkonstitution gestrichen werden.

Halten wir hier inne. Es ist offensichtlich, dass die formal allgemeine These von der prinzipiellen Relativität des realen transzendenten Seins auf aktuelles Bewusstsein, das in seinen aktuellen und real möglichen Erfahrungen eine bestimmte ideale Möglichkeit dieses Seins als Wirklichkeit auszeichnet, bei ihrer Konkretisierung im Hinblick auf die Bedingungen der Erfahrungsausweisung unserer realen Welt, weitreichende metaphysische Folgen hat, die im Verband stehen mit der Notwendigkeit der leiblichen Weltzugehörigkeit der Erfahrungssubjekte. Wie kann das Bewusstsein, auf das alles transzendente weltliche Sein relativ ist, selbst Teil der Welt sein? Nur in der Weise einer sich selbst verweltlichenden Selbsterfahrung und einer durch ihre weltlich-animalische Existenz vermittelte

Erfahrung von anderen Subjekte. Wie lassen sich dann die weltlichen Geschehnisse von Geburt und Tod sowie von phylogenetischer und ontogenetischer Entwicklung des Bewusstseins unter diesem Titel der verweltlichenden Selbsterfahrung und der durch leibliche Existenz vermittelten Fremderfahrung aufklären?

Das absolute Bewusstsein ist der Gegenpol zur gesamten psychophysischen Wirklichkeit. Mit unserer menschlichen Existenz sind wir mit der ganzen Wirklichkeit insofern solidarisch als wir alle unser weltliches Sein einem absoluten Grund oder genauer einer offenen Vielheit von absoluten Gründen, nämlich einer offenen Vielheit von absoluten transzendentalen Subjektivitäten verdanken. Aber wir sind vor allem anderen wirklichen Sein dadurch ausgezeichnet, dass wir selbst diese absoluten transzendentalen Subjektivitäten sind, und zwar, Husserl zufolge, von Ewigkeit zu Ewigkeit.

Im § 49d der *Ideen II* spricht Husserl vom Erzieherischen und Erlösenden der phänomenologischen Reduktion: Sie macht uns empfindlich für fundamentale Einstellungsänderungen, die noch auf dem Boden der natürlichen Einstellung vollzogen werden und befreit uns schließlich von den „Sinnesschranken der natürlichen Einstellung“ selbst, um uns auf den absoluten Boden zu stellen. Der Beweis für den transzendentalen Idealismus dient demselben Zweck und kann somit durchaus als eine argumentative Alternative zur Methode der Epoché und Reduktion verstanden werden. Beide Wege führen zur selben metaphysischen Wahrheit über das absolute Sein. Diese Wahrheit steht im Widerspruch mit der Generalthese der natürlichen Einstellung, sie ist das genaue Widerspiel dieser Generalthese. Die Welt der natürlichen Erfahrung und der darin gegründeten Wissenschaften von der Welt ist kein bloß subjektiver Schein und doch ist sie nicht die letzte Wirklichkeit. Sie hat einen Grund, der nicht von dieser Welt ist, der sich aber in dieser Welt verweltlicht in der Gestalt animalischer Wesen. Warum erwacht das absolute Bewusstsein oder das Monadenall zur Weltkonstitution und wie weit waltet Notwendigkeit oder Zufälligkeit in diesem Erwachen und im Verlauf der Weltkonstitution selbst? Ob sich auf diese sich aufdrängenden Fragen bei Husserl Antworten finden, muss hier offen bleiben.

Phenomenology as First Philosophy: A Prehistory

Sebastian Luft* (Marquette University)

sebastian.luft@marquette.edu

Introduction:

Letztbegründung as the Problem of Husserl's *Second* First Philosophy

When Husserl explicitly construed his phenomenology as first philosophy, he knew that he was placing himself into a long tradition in Western philosophy.¹ One can witness the emergence of this project of phenomenology as first philosophy already in the first decade of the twentieth century, in the wake of the establishing phenomenology as *mathesis uni-*

*Thanks go to the following colleagues who have given me helpful feedback on earlier versions of this paper: Ullrich Melle, Rochus Sowa, Dieter Lohmar, Henning Peucker, Thane M. Naberhaus, Volker Peckhaus, Daniel Dwyer, Steven G. Crowell, as well as the members of my graduate seminar on Early German Idealism in the spring of 2009 at Marquette University, who continued to pose penetrating questions, which, hopefully, helped me clarify my thoughts. All translations from the German, unless otherwise noted, are mine. Any remaining shortcomings are entirely my fault.

¹This tradition begins, as is known, with Aristotle. See Christensen's account of Aristotle's notion of First Philosophy, cf. Carleton B. Christensen, *Self and World. From Analytic Philosophy to Phenomenology* (Berlin: de Gruyter, 2008), pp. 265 ff., where he points out that Aristotle's notion of this founding discipline is "metaphysical" and committed to an "ontological naturalism" (p. 265), in other words, a wholly different register than the modern meaning of the term, which is *epistemological*, as I point out above. Hence, there is a fundamental difference in the topic between the ancients and the moderns, which I see here, with Husserl, as "ideal types"—in other words, it is possible that Aristotelians exist to this day, but Husserl is not one of them.

versalis.¹ Yet, Husserl was never as aware of the philosophical tradition as when he allowed this theme to resurface in the third decade of the twentieth century, in the fruitful period of the 1920s. Accordingly, one can distinguish *two* senses in which Husserl uses the term. Husserl's original ambition to declare phenomenology as the grounding discipline for all other scientific disciplines—first philosophy in the sense of Descartes' *Meditationes*—never wanes. However, when he revisits this topic in the 1920s—most notably in *Erste Philosophie* of 1923/24, but also in texts and lectures written at the same time, such as the *London Lectures* of 1922 and *Einleitung in die Philosophie* of 1922/23—the way he approaches it now, after having made the transcendental turn a decade before, changes vastly. It is not that the original purview is altered, but it, arguably, fades into the background. Instead, a new element gets added to the issue of what a first philosophy should accomplish; namely, to provide an absolute grounding of a new scientific discipline in its *own* right, namely, transcendental phenomenology, the eidetic science of transcendental subjectivity. Hence, rather than to focus on providing through phenomenology a foundation for other disciplines ("second philosophies"), *transcendental* phenomenology is a self-enclosed, autonomous discipline with its *own* task, method, subject domain and therefore, consequently, in need of its *own* grounding. This latter notion of first philosophy belongs systematically to the task of demanding of the transcendental philosopher a true conviction to one's task, to take ultimate responsibility for one's work and its consequences for society.² The philosopher him/herself has to ground his

¹The earliest mention I was able to locate where Husserl speaks of phenomenology as first philosophy is in a lecture from 1909, *Einführung in die Phänomenologie der Erkenntnis. Vorlesung 1909*, ed. by Elisabeth Schuhmann, Husserliana Materialienbände VII (Dordrecht: Kluwer, 2005). Here, he characterizes phenomenology very much in the sense of the *Prolegomena* as "die im strengsten Sinne Erste Philosophie..., diejenige, aus der alle anderen Wissenschaften die letzte Aufklärung des Sinnes ihrer Leistungen zu empfangen haben." Thereby "alle Wissenschaften [werden] zu Philosophien, zu Bestandstücken und Fundamenten einer allumfassenden absoluten Seinslehre" (p. 92).

²This task also entails, of course, the problem of providing a correct entry into philosophy, which Husserl also calls the "hodegetic method (or principle)" that he especially discusses in his *London Lectures* of 1922, cf. *Einleitung in die Philosophie. Vorlesung 1922/23*, ed. by Berndt Goossens, Husserliana XXXV (Dordrecht: Kluwer, 2002), and esp. the highly instructive introduction by its editor, Berndt Goossens, discussing this principle. Cf. also the editor's introduction to the first publication of the *London Lectures* in: *Husserl Studies* 16/3

or her own existence in an ultimate responsibility. *Letztbegründend* (ultimately grounding) and *letzterantwortend* (ultimately responsible), which amount to “absolute justification”¹, are nearly synonymous notions. I call *this* sense of phenomenology—the self-encapsulated transcendental discipline in its own right—Husserl’s *second* first philosophy.

This sense of phenomenology is not explicitly spelled out in the *Crisis*, nor is phenomenology there called “first philosophy,” which could lead one to the erroneous assumption that the task of providing an ultimate foundation was a passing stage in Husserl’s late development.² Quite to the contrary, when Husserl speaks of the philosophers as “functionaries of mankind,” it is this strain of thought to which he is alluding there.

Hence, the infamous topic of *Letztbegründung* is the problem of phenomenology as first philosophy in the second sense of the term. The purpose of this paper is to determine its meaning in the mature Husserl, however in an indirect manner.

It is an open question whether there is a tension between these two projects, that of (1) phenomenology as a *mathesis universalis* that provides the basic concepts for the regional ontologies and the sciences correlated to them (an ontological problem), and (2) the problem of *Letztbegründung*, which seems to require the transcendental turn to clarify the conditions of possibility of experience and cognition, making it an epistemological problem. I shall not discuss this tension and how it may be resolved—or whether there even is a tension.³ But if it is my claim here that the second

(1999), pp. 183-254, which discusses the topic of the “hodegetic method” in closer detail.

¹Husserl, *Einleitung in die Philosophie*, p. 264.

²Indeed, Husserl’s latest stage, presented in the *Crisis* and oftentimes seen as an overcoming of the project of *Letztbegründung* in favor of a hermeneutically inspired science of the lifeworld, is in no way a renunciation of his earlier and perhaps more ambitiously presented project of First Philosophy. To counter this wrong impression, I have elsewhere shown how the project of First Philosophy and the science of the lifeworld hang together systematically, cf. “Phänomenologie als erste Philosophie und das Problem der Wissenschaft von der Lebenswelt,” in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 52/2010 (forthcoming).

³In Mohanty’s explanation, reconciling both seems to involve a two-tiered or two-step task, cf. J.N. Mohanty, *The Philosophy of Edmund Husserl. A Historical Development* (New Haven/London: Yale, 2008), p. 398. A less charitable reading might hold that these are really two different projects that differ, roughly, by the fact that the first does not, while the second does, require the transcendental turn. They would, in other words, have their systematic locus in different “registers.” This important question for Husserl’s project as a

project is, to put it neutrally, an addition to the first in Husserl's mature transcendental phenomenology, it is—I argue—because Husserl was aware, in most general terms, of the problem as it had developed in the aftermath of Kant, most notably in Fichte, whom he read intensively as of the war period and on whom he lectured several times during the war and to different audiences.¹ Granted that these were public lectures, in which Husserl presented the “exoteric” Fichte of the *Vocation of Mankind* and *Vocation of the Scholar*, and not the “esoteric” author of the *Wissenschaftslehre*, where Fichte lays the ground for his system. Yet Husserl was familiar with the problem of finding an ultimate foundation through his general knowledge of Fichte and the way the problem was still alive in his contemporaries, the Neo-Kantians, especially of the Marburg School (esp. Cohen and Natorp), who were also at times referred to—even by Husserl himself!—as “Neo-Fichteans” before the schools had taken on fixed labels.²

Hence, the problem of a first philosophy in the *second* sense of the term is, I argue, *precisely* the Idealists' problem of finding an absolute foundation for all knowledge, based on a first principle. This is the manner in

whole cannot be decided here; all I wish to do here is to *indicate* the problem.

¹Husserl's relation to Fichte has already been recognized and dealt with in scholarship. On Husserl's relation to Fichte, cf. esp. the works by Tietjen, Seeböhm, and Hart, Mohanty, Rockmore, Fiset, Farber, Mohanty, and others (see bibliography). Husserl's relation to Reinhold has not been explored in detail in scholarship; an exception is Fiset's “Husserl et Fichte: Remarques sur l'apport de l'idéalisme dans le développement de la phénoménologie,” in: *Symposium: Canadian Journal of Continental Philosophy (Revue canadienne de philosophie continentale)* 3.2 (1999), pp. 185-207, and the excellent piece by Vesa Oittinen, dealing more directly with Reinhold's *Elementarphilosophie* and its relation to phenomenology (not only Husserl's) and the phenomenological program of a descriptive science of experience: “Über einige phänomenologische Motive in Reinholds Philosophie,” in: *Archivo di Filosofia*, K.L. Reinhold Alle Soglie dell' Idealismo, LXXIII (2005), 1-3, Pisa/Roma: Istituti Editoriale e Poligrafici Internazionali, pp. 115-128, though Oittinen is ultimately skeptical about the similarities. (I thank Faustino Fabbianelli for pointing out this issue of *Archivo di Filosofia* to me.) It is fairly obvious that Husserl did not read Reinhold in original, but my point is that Husserl follows a certain trajectory similar to the historical development from Kant to Reinhold to Fichte. In other words, Reinhold is not generally recognized as what I believe he is, i.e., a necessary stepping stone from Kant to Fichte. And if one may be permitted to speculate, Reinhold's program of *Elementarphilosophie* might have developed into a direction more similar to Husserl's phenomenology had he not given it up under Fichte's influence.

²Cf. his letter to Hocking, quoted in James Hart, “Husserl and Fichte: With Special Regard to Husserl's Lectures on ‘Fichte's Ideal of Humanity,’” in: *Husserl Studies* 12 (1995), pp. 135-163, here p. 136.

which transcendental philosophy becomes furthered in Kant's aftermath, despite or perhaps because Kant himself saw no problem here. But to his most famous followers, the issue comes down to *finding and defining* precisely this first principle, which is not something logical, as, e.g., in Aristotle (the law of non-contradiction), but which, after the transcendental turn, must hang together intimately with the problem of *subjectivity* and concerns the very task of what transcendental philosophy is to accomplish. As the historian of post-Kantian philosophy immediately recognizes, this was the project of the early reception of Kant's critical philosophy, especially in Reinhold and Fichte.¹ Indeed, the problem of such a first philosophy as finding an absolute foundation of knowledge was broached, in Reinhold, under the title of *Elementarphilosophie* and, in Fichte, in the project of the *Wissenschaftslehre*. These texts are the origin of the *modern*, i.e., *epistemological* problem of first philosophy as that of finding an ultimate foundation or grounding of knowledge. To understand Husserl's project—in fact, to understand him better, perhaps, than he understood himself—it is worth studying these texts anew. It is widely known that Husserl did not closely study the movement of German Idealism; but viewing him through the lens of the Idealists will help us understand him in a new light.

Hence, instead of discussing straightforwardly the problem of *Letztbegründung* in Husserl, this paper will approach this problem from the historical perspective. I will show how and, more importantly, why the problem of finding an ultimate foundation first arises in Reinhold's path from explaining Kant to attempting to radicalize him with his *Elementarphilosophie* and from there to Fichte, who in turn wants to trump Reinhold. It is the much-neglected Reinhold who plays a crucial role in the

¹And, by extension, Schelling, at least until 1800. Hegel will famously label these attempts as "subjective idealism" and will attempt to overcome them with his "absolute idealism" using the dialectical method. The connection between this problem in German Idealism and Husserl has already been pointed out by the editor of the 1923/24 lecture course, *Erste Philosophie* (Hua. VII & VIII), Rudolf Boehm, cf. *Erste Philosophie (1923/24). Erster Teil: Kritische Ideengeschichte*, ed. by Rudolf Boehm, Husserliana VII (Den Haag: Nijhoff, 1956), p. xxx, and the editor of the 1922/23 lecture *Einleitung in die Philosophie* (Hua. XXXV), Berndt Goossens, cf. Hua. XXXV, pp. xx f., but I cannot see that more has been made of it in scholarship except for a gesture to a historical similarity.

path from Kant to Fichte. After following this historical path, I will conclude with some remarks on how this path can be retraced in Husserl's late thought.

To counter those who might be initially put off by this historical narrative, I should say that my argument here is implicit: while I do not want to *deny* Husserl's originality, I would like to show how Husserl's development towards the final stage of his philosophy follows a similar trajectory as the tradition he first thought he could disregard, and later knew he couldn't. He himself realized at his mature stage that, by applying the principle of charity to the "terminological Romanticism" of the German Idealists (not something of which he himself is completely innocent), "the most radical problem dimensions of philosophy yearn to see the light of day," problems which open up the "ultimate and highest problems of philosophy."¹ This perspective presented in this paper in no way diminishes Husserl's achievements, but instead places them into a greater context, in which these very achievements can be better appreciated by philosophers who are perhaps not familiar with Husserlian phenomenology. My purpose is also to free Husserl from a self-imposed isolation and to re-connect him to the tradition to which he truly belongs.

And, finally, by showing how Husserl's project of *Letztbegründung* arises from the problems tackled by Reinhold and Fichte, the point to be made, more immanent to Husserl, is the following: There is to this day a grave misunderstanding of what Husserl meant and wanted to achieve

¹*Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*, ed. by Thomas Nenon and Hans Rainer Sepp, Husserliana XXV (Dordrecht: Kluwer, 1987), p. 309. It is worth noting the context of this quotation. It stems from Husserl's "Memories of Franz Brentano" ("Erinnerungen an Franz Brentano") of 1919, a laudatory and philosophically somewhat superficial account, indicating the distance Husserl wants to place between himself and his erstwhile teacher. In the passage quoted (*ibid.*, 308 f.), Husserl first speaks of Brentano's strong dislike of German Idealism, which he thought to be only "degenerate" (p. 309), and how Husserl himself in his early years, influenced by his teacher, thought the same. Instead, he "only late" came to the conclusion that he, and phenomenology altogether, could and would have to learn from the Idealists. It is possible that Husserl himself, based on his philosophical training, was not very well suited to this task. As his marginalia to most texts of the Idealists indicate, he had little patience with their "terminological Romanticism" and ceased reading most texts after a few pages. Yet it is enough to note, for our purposes, that Husserl saw the genius of German Idealism and felt a kinship darkly. I reckon the late Husserl would have been delighted to see these parallels spelled out—though he would certainly also be convinced that the final and ultimately scientific stage had been reached with his transcendental phenomenology.

with his phenomenology as first philosophy, and this misunderstanding has led to fatal consequences in the way Husserl is read, and dismissed, by many contemporary philosophers unfavorably disposed to him. The latter can be grouped into two camps, (1) either those who place Husserl into the tradition of an ill-begotten problem, which had better be left behind altogether (Rorty); (2) or those who, for the same reason, reject the later, transcendental, Husserl and stick to his earlier “realism” in the hopes of making him more palatable to contemporary analytic philosophy of mind and remaining, thereby, metaphysically neutral. But this neutrality is an aloofness which at bottom mocks Husserl’s seriousness and ambition. Both disregard the “transcendental tradition”¹ of philosophy as of Kant, within which Husserl must be viewed, if one is not to fundamentally misunderstand Husserl’s deepest philosophical intuitions.

I. From Kant to Reinhold’s *Elementarphilosophie*

First I shall retrace the move from Kant to Reinhold to show how the problem and perceived necessity of finding a first principle arises for the first time. It is no other than the arch-Kantian Reinhold who, by working through the Kantian system, concludes that such a first principle is (a) missing in Kant, and (b) necessary to ground the new critical system. Reinhold is mostly, and unfairly, known as the first popularizer of Kant’s philosophy, who as early as 1785 wrote easily accessible letters on the Kantian philosophy, which greatly helped disseminate Kant’s famously obscure writings and which caused Reinhold to receive a professorship in Jena for the newly established chair for “critical philosophy” in 1787. However, his attempts at popularizing Kant soon led him to discover a lacuna in Kant’s philosophy—namely the lack of an ultimate grounding—that motivated him to supply, as he says (the first to use this trope), the “premises” for the “conclusions” that Kant had presented. These premises are formulated in his *Attempt at a Novel Theory of the Human Capacity for Representing* (*Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*, of 1789), which he also labels *Elementarphilosophie* and also

¹This is a term coined, for precisely this purpose, by David Carr.

at times calls “First philosophy.” It is curious to note that Reinhold, a protean thinker, soon abandoned his *Elementarphilosophie* after reading Fichte’s *Wissenschaftslehre* in 1794. The—considerable—fame of the new *Elementarphilosophie* was, partly for the reason that its own author abandoned it, short-lived. Yet in it, Reinhold proposes a highly interesting concept that is of great importance for phenomenologists, and it shall be the first topic of this paper.¹

The starting point for Reinhold’s critique is the centerpiece of the First Critique, the Transcendental Deduction. In it, in briefest terms, Kant famously broaches the question as to how it is possible to have cognition of objects. This was the *factum* that Kant presupposes—that we indeed have *a priori* cognition—and Kant’s question was how it was possible. The condition of the possibility to have objects in the first place was that they are given in space and time as forms of intuition. Yet cognition comes about only when this manifold of intuition is brought under concepts through the understanding. Only when the manifold is thusly synthesized can we speak of an *object* of cognition. Hence, the object that Kant speaks of is this robust something to which categories have been applied, making it truly an *object*, a *Gegenstand*, which is distinguished from a mere sensual impression (a “swarm,” *Gewühl*), on the one hand, and, on the other, from the object as thing-in-itself. Hence, the object synthesized in this manner is a *unity*. The question, then, is, *how is this possible*, i.e., how is it possible that the unity of the object can be achieved? How is this synthesis possible? The famous and ingenious Kantian answer is: through the I-think that must be able to accompany all my representations. Thus, the synthetic unity of apperception, the unity of the subject, accounts for the unity of the object. Yet the I-think is, as Kant also says, a *principle*, i.e., it is not the empirical but the transcendental ego, which cannot be an object of intuition. It is a principle that must be *assumed*, if we are justified

¹The trajectory from Kant to Reinhold and Fichte is narrated in greater detail in Frederick C. Beiser’s *The Fate of Reason: German Philosophy From Kant to Fichte* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1987). Though neglected for a long time, lately there have appeared some studies on Reinhold’s philosophy that highlight his importance for German Idealism, cf. the articles esp. by Daniel Breazeale, Martin Bondeli, Paul Franks, and Marion Heinz/Violetta Stolz, in: Wolfgang Kersting & Dirk Westerkamp, eds., *Am Rande des Idealismus. Studien zur Philosophie Karl Leonhard Reinholds* (Paderborn: Mentis, 2008).

in speaking about the object as a unity as well. Yet the principle is *noumenal*, it cannot be further elucidated, and hence Kant must avoid saying anything more about it, based on his self-imposed restrictions that reason mustn't overstep the bounds of that about which it can make statements, namely, objects of experience. This silence on the issue of the I-think is both understandable from Kant's standpoint, yet dissatisfying for Reinhold.

Accordingly, this is where Reinhold sets in. He completely agrees with Kant, but as he famously says, Kant had provided the conclusions, what was lacking were the premises. This is to say, Reinhold *in turn* treats Kant's system as the *factum* that needs to be justified. How was the Kantian system itself possible? Hence, Reinhold wants to clarify the *conditions of possibility* of the *critique itself*. Reinhold's project, which in effect carries him beyond Kant, was to perform a meta-critique of the Critique, a transcendental deduction of the Critique of Reason itself. Reinhold was hence the first to formulate the task of a *critique of critique*¹, which is the reason he calls his attempt an *Elementarphilosophie* reminiscent of the *Elementarlehre*, the major part of the first Critique. Hence, the *Elementarphilosophie* had to clarify the conditions of the possibility of the critique itself, the transcendental *ground* of the Critique, *its* foundation. But this foundation is in itself, as a principle, not something that can be empirically described, but something that must necessarily be presupposed, in analogy to Kant's I-think that must be presupposed if we are to assume the unity of the object. Thus, Reinhold wants to find the principle on which the Critique itself stands, what *it* presupposes. What kind of principle can this be?

To answer this, let us ask, what was it that Kant had presupposed? What he had clarified was that and how we are justified in having *a priori* cognition of empirical objects. What was *lacking* was a critique or analysis of this very *faculty* of cognition in the way that it achieves, when carried out concretely, cognition. What Reinhold wants to supply as the missing piece in Kant is an analysis of the faculty of cognition itself *in or through which* we have cognition. Kant clarified how we have *cognition*, not the

¹Herder's *Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft* appeared in 1799.

mental processes that *achieve* it, a sphere that Kant wouldn't have wanted to explore, as this would have led to a psychology, which he deemed impossible within the purview of transcendental philosophy. But this is not what Reinhold wants—he knows Kant all too well to not fall into this mistake. What he, instead, points to as what Kant had tacitly presupposed is a dimension of *givenness* to a subject that has cognition, givenness prior to making judgments or performing any higher activity (“synthesis”). This *givenness* is what Kant had assumed, and Reinhold wanted to account for the “space” in the subject where this givenness can manifest itself, the “faculty” which is able to receive this givenness. What Reinhold means is not sensibility as forms of intuition that “take in” the given, but the mental power which is the condition of possibility for receiving what the senses merely deliver.

Hence, Reinhold triumphantly claims to have opened up a whole new dimension of inquiry, and the magic, yet awkward and insufficient word he uses for it is *representation*. This new science “would be the science of the empirical faculty of cognition.” Hence, Kant’s

science of the *faculty of cognition* would have to be *preceded* by another that establishes its foundation. This other science too would be a science of sensibility, understanding and reason—not, however, inasmuch as these are identical with the faculty of cognition [= Kant’s project], but inasmuch as they stand in common at its foundation It would be the science of the *a priori* form of *representing* through sensibility, understanding and reason In a word, it would be the science of the *entire faculty of representation as such*.¹

“Representing” is thus the title for the sphere that Kant presupposes, as he merely clarifies cognition itself, or as we might say, the *a priori content* of the act of cognizing. The act structure in which these contents are had and achieved, this “immanence,” is something that Kant assumes. Reinhold further breaks down this structure into the subject of representation, the object of representation, and the power or faculty of represen-

¹Reinhold, “The Foundations of Philosophical Knowledge,” in: George di Giovanni & H. S. Harris (eds.), *Between Kant and Hegel. Texts in the Development of Post-Kantian Idealism* (Indianapolis/Cambridge: Hackett, 2000), pp. 51-103, here p. 67 (Di Giovanni, trans.).

tation as such which combines the two—all of this, to be sure, within the sphere of immanence after the transcendental turn. This complex structure is captured in Reinhold's famous *principle of consciousness* (*Satz des Bewusstseins*), which reads:

*In consciousness representation is distinguished by the subject from both object and subject and is referred to both.*¹

Thus, what Reinhold wants to point to is that (a) Kant's mistake was to focus only on the *content of cognition*, not the process (the "mental capacity") in which it comes about, and that what Kant effectively presupposes in so doing is (b) a whole new and unseen sphere in which this cognizing becomes manifest. This sphere breaks down into the three-fold structure of the (1) subjective experiencing, (2) that which is experienced in this experiencing and (3) the referring that establishes the connection between both. To switch to a more familiar terminology, what Reinhold discovers in this rather crude wording is the *sphere of intentionality* as the immanence of experience in which cognition comes about as the content of an act (a "representing"). What Kant had provided—to use a terminology that Natorp was to use a century later—was an *objective grounding* of cognition. What was missing was a *subjective grounding*, which Reinhold sought to provide. Kant had provided the *noematic* part of cognition, what Reinhold wanted to supplement was the *noetic* counterpart, and furthermore, that which establishes the connection is the faculty of representing itself, which has the capacity of *referring* (*beziehen*), again in Husserlian language, the *intentional* capacity of consciousness as always being referred-to (conscious-of). Hence, the deepest and most fundamental principle of consciousness is the faculty of representing, which is nothing but the intentional constitution of consciousness in establishing a relation between that which represents and which is represented.

With his theory of representation Reinhold has opened the door to the immanence of consciousness, the sphere of intentionality that has to

¹"The Foundations of Philosophical Knowledge," p. 70, though I have altered di Giovanni's translation, who translates "*durch*" as "through [the subject from both object and subject]," which I think is misleading, because it is the subject as the bearer of the faculty of representing who actually *does* the referring (*beziehen*).

be presupposed necessarily if we are justified in believing that what Kant is doing is correct. Like Kant's I-think, it is something that we simply need to assume as a first *principle*, not as an object of experience, and as such infer its character. It is, rather, an *actual fact of consciousness*, as such it is *simple, pre-conceptual, completely self-determined*, and, as concrete and real, it is also a *material* principle, not just formal as Kant's I-think. Hence, what Reinhold means to describe is nothing abstract or mentalistic, but the actual, concrete constitution of consciousness in its basic function, much more primitive than actual "thinking," in which cognition occurs. Hence, critical philosophy is supplanted by a new first philosophy, the *science of the foundation* of philosophy, the *Elementarphilosophie*, which Reinhold also calls "philosophy without surnames/nicknames" ("*Philosophie ohne Beynamen*"). The *Elementarphilosophie* is, hence, the "rigorous science"—Reinhold's coinage!—of universally binding principles for all possible disciplines; principles, which all go back to the first principle, the principle of consciousness, which is the faculty of representing with its basic function of referring, or, as we might say, the principle of intentionality.

To summarize, and to use a terminology more familiar to us, Reinhold's point in his critique of the Kantian critique is that what Kant had presupposed was the fact that something is given to us in the first place and the structure of this givenness. Reinhold calls it representing (notice the active participle, *Vorstellen*) and as such it is a first principle. This structure is broken down into a noetic and a noematic part and the most basic underlying structure, which is the representing itself as the "referring" activity, the basic *factum* of consciousness, the *having of something*. If Reinhold calls this fundamental structure "principle," we need to be clear what kind of principle this is: it is not some normative principle to which one must adhere if one is not to exclude oneself from scientific discourse (making that person a "vegetable," according to Aristotle). Instead, it is a *merely descriptive* account of something that underlies, in fact *must be assumed as* underlying every act in which cognition in the Kantian sense is brought about. It is a principle in a curious sense, namely as a foundational structure, if that which Kant presupposes as a *factum* is supposed to be possible in the first place.

In short, what Reinhold had discovered was the sphere of intentionality, subjective immanence that achieves higher-order acts, such as synthetic judgments *a priori*. It is a “subjective grounding” as correlated to the “objective grounding” that Kant had provided. It is a “grounding” not in the sense of constructing a new line of argument based on an axiomatic first principle (a *Begründung*), but rather a ground-laying (a *Grundlegung*) of higher order acts as founded in the very fact that something is experienced in the first place, a structure which breaks down into the act of experiencing, that which is given in this experiencing, and the basic underlying fact that must be assumed for *any* experiencing, that the experiencing is *of something*. And the Philosophy of Elements devoted to it was a philosophy “without surnames,” i.e., not a meta-discipline for, or in the service of, this or that other discipline, but philosophy proper, i.e., a self-encapsulated discipline with its *own* foundation, and of benefit to other philosophical and scientific tasks, such as Kant’s (more restricted) justification of cognition, only through *application*.

II. From Reinhold to Fichte’s *Wissenschaftslehre*

Fichte’s well-known move from the I as matter of fact (*Tatsache*) to an active agent (*Tathandlung*) is a direct consequence of his meditating on and critique of Reinhold’s First Principle.¹ But before I reconstruct Fichte’s move, let me briefly turn back to Husserl. While Husserl never read Reinhold, he did read Fichte rather extensively, as witnessed in the public lectures on “Fichte’s Ideal of Humanity” from 1917/18. However, as he himself mentions there, the texts he read, and which are the basis for his edifying speeches to soldiers and, later, war veterans, are Fichte’s popular texts, such as the *Vocation of Man* and the *Vocation of the Scholar*. At the same time, he points to the “difficult thought acrobatics [*Denkkünsteleien*]

¹As is known, Fichte’s move beyond Reinhold is largely motivated by his attempt to address and refute *Aenesidemus*-Schulze’s (a neo-Humean) critique of Reinhold. Hence, *Aenesidemus* would be important for a full account of the move from Reinhold to Fichte. But for the sake of brevity, I must skip over *Aenesidemus*’ critique of Reinhold (and Kant), though I will quote from Fichte’s famous review of *Aenesidemus*, as this is the breakthrough of Fichte’s own thoughts on the I as *Tathandlung*, but only to the extent that it helps clarify Fichte (not, in other words, in its refutation of the Skeptic).

of his *Wissenschaftslehre*,” which one “will soon find intolerable.”¹ Two things are remarkable here: Firstly, Husserl is clearly aware of the “exoteric” Fichte of the popular lectures (which were especially popular during World War I) vis-à-vis the “esoteric” Fichte of the *Wissenschaftslehre*. Secondly, it is *not* true that Husserl, despite the critical remark just quoted, thereby shuns the “scientific” Fichte.² Quite to the contrary, though Husserl does not delve deeply into the arguments of the *Wissenschaftslehre*, he immediately goes on to say in the same passage that it is impossible to disregard the scientific Fichte, as demanding as he may be:

For, Fichte is no mere preacher of morality or a philosophical minister. All of his ethical-religious intuitions are for him theoretically anchored. . . . One becomes aware that even behind the logical violence [*Gewaltsamkeiten*] that he asks of us, there lies a deeper meaning, a plethora of great intuition, albeit not yet having fully come to fruition, in which lies a true power.³

Hence, in rereading Fichte for the purpose of understanding Husserl’s trajectory, these two aspects will be important: that he is clear to distinguish between the two Fichtes and, moreover, that he is also aware that there is a deeper unity to the popular and scientific personae of Fichte. Although he does not follow Fichte’s reasoning in the *Wissenschaftslehre*, he respects it as coming from the core of Fichte’s existential commitment to society. It is this *performative* act on the part of Fichte, the philosopher and citizen, which Husserl deeply appreciates.

Back to Fichte and his critique of Reinhold. The critique, which leads to Fichte’s original conception of the subject, is a two-step argument. To understand Fichte’s intentions, however, one needs to keep in mind that Fichte is still within the paradigm of finding a first principle. *Step one* is an immanent critique of Reinhold, accusing him of not fully cashing in on his own discovery. According to Fichte, although Reinhold has rightly pointed to this novel sphere that Kant presupposes, the sphere of repre-

¹Husserl, “Memories of Franz Brentano,” p. 269.

²This is oftentimes insinuated, also by James Hart in his otherwise insightful piece on “Husserl and Fichte”, pp. 136 f..

³Husserl, “Memories of Franz Brentano,” p. 270.

senting, in his correlating it with Kant's objective grounding of knowledge, Reinhold failed to understand that the relation between both types of grounding cannot be one of mere correlation, but their relation must, instead, be *foundational*. The subjective grounding is in fact the condition of the possibility of the objective grounding. In Fichte's words, Reinhold has made the mistake of conceiving the faculty of representing as merely an *empirical* principle, which is a misunderstanding of what a principle really is. As grounding, it must be *a priori*. As merely empirically determined, it cannot accomplish what Reinhold wants it to. Already using his own, more familiar terminology in criticizing Reinhold, Fichte writes:

Subject and object must be thought before representation, but not in consciousness as an empirical determination of the mind, *which is all that Reinhold discusses* [my italics]. The absolute subject, the *ego*, is not given in an empirical intuition, but is posited through an intellectual one; and the absolute object, the *non-ego*, is what is posited in opposition to it. In empirical consciousness, both occur in no other way than by a representation being referred to them. They are in it only mediately, *qua* representing, and *qua* represented. But the absolute subject, that which represents but is not represented; and the absolute object, a thing-in-itself independent of all representation—of these one will never become conscious as something empirically given.¹

Hence, Fichte seems to be saying, the distinction that Reinhold makes in the sphere of representation, must *be made on the part of* a subject that is not empirical but “absolute.” Again, it is a meta-stance on Reinhold's meta-stance on Kant. This absolute subject as underlying this distinction must be construed in absolute distinction to that which it distinguishes. It cannot be a Kantian I-think, which is certainly far too abstract (or formal, as Reinhold had already noted). But Reinhold's intuition to ground the theoretical activity of the subject in something more fundamental such as representing failed, not because the intention to ground the former in something more concrete was wrong, but because this very insight would

¹Fichte, “Review of *Aenesidemus*,” in: George di Giovanni & H. S. Harris (eds.), *Between Kant and Hegel. Texts in the Development of Post-Kantian Idealism* (Indianapolis/Cambridge: Hackett, 2000), pp. 136-157, here p. 142.

have had to lead him to a new, and truly groundbreaking, concept of *subjectivity itself*. And this is what Fichte wants to achieve with his concept of “absolute I.” This leads us to the *second step* of the argument.

How would one have to construe such an absolute subject that would underlie any subjective and objective grounding? As Reinhold saw, but could not adequately express, such a first principle cannot be another *thing* that would have to be construed as “exist[ing] as thing-in-itself, *independent* of his *representing* it, and indeed as a thing *that represents*,” of which one may be permitted to ask polemically: “is it round or square?”¹ Reinhold, because he construed the faculty of representing as merely an empirical principle, was therefore not able to see the true nature of the fundamental principle, this mysterious I. Instead, as Fichte’s mocking rhetorical question indicates (as to what “shape” the I has), Reinhold has *substantialized* or *reified* the I. Had he understood that its true nature cannot be empirical, and hence of a substantial essence, he would have been forced into Fichte’s grand insight that the ego is not a *thing* but something radically different—an *activity*. Again commenting on Reinhold, Fichte writes that he

has convinced himself that [Reinhold’s] proposition is a theorem based upon another principle, but that it can be rigorously demonstrated *a priori* from that principle, and independently of all experience. The first wrong proposition which led to its being posited as the principle of all philosophy is that one must start from an actual fact. To be sure, we must have a real principle and not a merely formal one; but . . . such a principle does not have to express a *Tatsache*; it can also express a *Tathandlung*.²

Hence, the deepest principle of philosophy must be the I itself, but conceived in a radically novel manner. The I is not a thing but an activity, it exists only as active, as “positing,” in Fichte’s words, which posits in this activity its absolute other, thereby establishing a self-relation. This is Fichte’s radical attempt to depart from a substance ontology with respect to the subject. Or to put the same matter differently, with the no-

¹Fichte, “Review of *Aenesidemus*,” p. 143.

²Fichte, “Review of *Aenesidemus*,” p. 141.

tion of the *Tathandlung*, Fichte wants to overcome the fateful distinction between theoretical and practical reason, more generally theory and practice altogether, by undercutting this distinction at the heart of the agent itself. When Kant had to “annul reason to make room for faith” in moral action—arguably the main purpose of the first Critique—Fichte wants to radicalize Kant as well as Reinhold by (a) undercutting the theory-practice distinction altogether; and (b) by going along with Reinhold in criticizing Kant for not having provided a first principle but by suggesting that this first principle had to be construed radically differently than Reinhold did. If the absolute principle has to be conceived as *a priori*, not empirical, then the only solution was to radically alter the *character* of a first principle. The first principle is a self-positing activity, which in this very essence inaugurates a whole new style of philosophical inquiry alien to Kant and, by extension, Reinhold. In the words of Jürgen Stolzenberg:

What is of interest to Fichte is not the form of judgment [as in Kant/SL], but the basic constitution of subjectivity, or the concept of an *original activity*, with which the principle of self-consciousness and the relation of a self-conscious subject to the world are described concurrently. Fichte’s philosophy unfolds no longer as an epistemology grounded on the theory of judgment and as critique of the inherited metaphysics, but instead as the ground-laying of a theory of subjectivity out of the concept of an activity, through which the subject of thinking and acting constitutes itself. On its basis then ensues the reconstruction of the relation to self and world within the boundaries of pure reason.¹

Hence, the I as *Tathandlung* is this absolutely first principle for which Reinhold had searched in vain. It is the first in the sense that the I as performative act, as positing a non-I, can be or do what it is by being self-conscious. It is an original restatement of Kant’s apperception thesis (the “I-think must be able to accompany all my representations”), with the difference that the I is not a thinking agent, but self-creating in the act of existing. It is creative and hence active through and through. Revisiting

¹Stolzenberg, “‘Ich lebe in einer neuen Welt!’ Zum Verhältnis Fichte — Kant,” forthcoming in: Hans Feger et al. (eds.), *Philosophie des deutschen Idealismus* (Würzburg: Königshausen & Neumann, 2010), p. 17 (typescript, trans. by SL).

the question as to the type of *Letztbegründung* that Fichte enacts here, it is again not a grounding in a static principle, but the principle is precisely a dynamic, active, self-positing, and self-creating agent. The I becomes real in its *activity*, be it scientifically or otherwise active.

It is from here that we can connect, finally, the esoteric with the exoteric Fichte. Because, once the nature of the first principle changes, so does the system itself and its larger implications. Fichte's move is from armchair epistemology to thorough activity, engagement with the world, in which the I retroactively realizes its meaning and purpose. For Fichte, the entire *Wissenschaftslehre* rests on this foundation of the active ego as a general and primary characterization of subjectivity. This means that the activity of the scientist is but one activity amongst others, or differently, the scientist is only active insofar as his/her activities serve a role for society as a whole. Indeed, it is the scholar's vocation:

that the highest aim of my reflections and my teaching will be to contribute toward advancing culture and elevating humanity in you and in all those with whom you come into contact, and that I consider all philosophy and science which do not aim at this goal to be worthless.¹

It becomes clear from here that the scholar is just one active member of society who has to place his activity in the power and benefit of society to elevate culture as a whole. Hence, Fichte's performative I as the principle of scientific activity is but the tip of the iceberg of his socio-political philosophy, in which each individual must place himself into a "society," i.e., a group of people devoted to some form of creating and furthering culture. Ideally—all of this is spoken in the Kantian realm of Ought—all members of society will form a higher subject, in which all differences have been mediated or harmonized. Harmony, however, can only come about when the individual has managed to live in harmony with itself. The scientist, in Fichte's lights, who mustn't just be devoted to one's own research, has the function for society to help individuals see their vocation to further culture, but only after they have been able to see their

¹Fichte, "Some Lectures Concerning the Scholar's Vocation," in: Ernst Behler, ed., *Philosophy of German Idealism* (New York: Continuum, 2003), pp. 1-38, here p. 10.

own nature and hence take responsibility for themselves. Ideally, we must help each other to see what we are and to help implement it in ourselves: this is the demand of freedom, to help the other become free by imputing freedom into him/her (since freedom is a *noumenon*), i.e., to treat them as if they *were* free, although I can never *know* this.

We could, therefore, just as well say that our social vocation consists in the process of communal perfection, i.e., perfecting our self by freely making use of the effect which others have on us and perfecting others by acting in turn upon them as upon free beings.¹

What follows for “the scholarly class” is “*the supreme supervision of the actual progress of the human race in general and the unceasing promotion of this progress.*”² The scholar should, accordingly, “be the *ethically best* man of his time. He ought to represent the highest level of ethical cultivation which is possible up to the present.”³ Thereby, the scholar is “a priest of truth.”⁴

Regardless of how one wants to judge these heroic statements, it is clear that they stem from the first principle of philosophy, the I as *Tat-handlung*; and *vice versa*, the need to locate activity in the heart of the subject is owed to the societal role of every individual in his group, including, first and foremost, the scholar who, in one way or another, is *existentially* devoted to the project of *Wissenschaft*, the pursuit of truth, as the highest form of culture. Finding an ultimate principle is, hence, fueled by the necessity to advance a society’s pursuit of culture, morality, and truth.

III. Some Concluding Remarks on Husserl

It would, of course, be too easy to simply map Husserl’s development towards phenomenology as first philosophy onto the development from Reinhold to Fichte in a one-to-one correspondence. Yet there are, I believe, some striking parallels that show Husserl to be an intrinsic part

¹Fichte, “Some Lectures,” p. 18.

²Fichte, “Some Lectures,” p. 33.

³Fichte, “Some Lectures,” p. 37.

⁴Ibid.

of this idealistic tradition. By emphasizing continuity, not ruptures, my intention here is to connect Husserl to the best elements of this grand tradition. This, I believe, takes nothing away from Husserl, but, to the contrary, gives us a richer image of the allegedly “austere” founder of phenomenology.

Let us begin with the notion of idealism itself. Referring mostly to the project of *transcendental* idealism begun with Kant, there is, however, also a more *existential* sense of idealism that is present in Fichte and Husserl. “Idealistic” in this vein refers to a fundamental, enlightened *optimism* that breathes through the philosophy of German Idealism.¹ Fichte’s *Wissenschaftslehre* is imbued not only with the philosophical confidence of having solved age-old problems once and for all—something that is of course, in retrospect naïve—but, for that reason more importantly, with the optimism of an existential commitment of the scholar to his or her society. The will towards a system of science itself stems from the *personal* existential sentiment of Fichte the scholar-citizen. He synthesized precisely what had become separate and undone in Husserl’s time, namely in the form of the will to pursue truth through science as a communal affair, on the one hand, and the personal and radically individualized pursuit of personal fulfillment, on the other. It is precisely this diagnosis that lets Husserl lash out again and again against “fashionable philosophy of existence,” which has given up on the ideal of science as that which leads humanity to salvation; or, put differently, which sees a contradiction between both options and the choice between them as a “lifestyle decision.” As Husserl once says to his pupil Dorion Cairns, “existentialism” is a term that he deems “unnecessary and confusing.”² In the same context, he speaks of how existential worries had been on his mind front and center since the Great War—but that the remedy to the crisis of reason and civilization could

¹This is a sense of idealism that is also alive in Husserl’s contemporary Neo-Kantians, e.g., Cassirer, for whom the project of the Enlightenment, as “man’s progressive self-liberation,” and idealism are inextricably linked. This is another indication for my thesis that Husserl is part of a larger tradition. While the Neo-Kantians, as their name indicates, of course embraced Kantian idealism, Husserl was at first reluctant to admit this kinship, but mostly, as I argue, because of his realist “miseducation” through the Brentano school.

²Cairns, Dorion, *Conversations with Husserl and Fink* (The Hague: Nijhoff, 1976), p. 60.

only come through science, which, in turn, must not forget its roots in the lifeworld. Separating both, life and science, existence and essence, is a symptom of “crisis.”

Next, let us take a look at the project of finding an ultimate grounding as it had first arisen in Reinhold. As has become clear, hopefully, in this reconstruction of the *Satz vom Bewusstsein*, it is nothing like an ultimate ground in the sense of an axiomatic principle, as an absolute ground, which Kant had rightfully rejected, because it would overstep the boundaries of reason by placing the subject in the place of a God or declare this principle as some form of divine principle. Instead, Reinhold simply wants to highlight a sphere that Kant had presupposed when he spoke of objects being *given* to us through our forms of intuition. The latter are in fact more than the formal “vessels” of space and time, but they are a material sphere of experience in which we can distinguish an experiencing, something experienced, and where we must assume some underlying principle that is the condition of the possibility of both being “joined.” This is prior to and much more primitive than any claims to cognition. It is simply the *próteron pròs hemàs*, which opens up after the Copernican turn. “The first” for us is simply the fact that something is given to our experience in the first place. The domain of this *próteron* calls for its *own* discipline, *prior* to any other, an *Elementarphilosophie*.

In the same vein, and here more narrowly directed at the Marburg Neo-Kantians, Husserl asserts that the clarification of cognition and its legitimacy, which is the objective direction of the B-Deduction of the 1787 Critique, and *mutatis mutandis* the task of the “Transcendental Method” developed by Hermann Cohen, is a rightful task. However, in the order of things, from a genetic standpoint, this is not first, but “*last philosophy*.”¹ The project of grounding knowledge in the experience from the first person perspective is simply the emphasis on the fact that the *próteron* is the first person perspective and what is given in it. This is first philosophy in the epistemological, not ontological order of things. All *legitimate* objective knowledge claims are grounded in a subjective experiencing of them, which of course does not render them subjective, but their *Ausweisung*,

¹ *Erste Philosophie (1923/24). Erster Teil: Kritische Ideengeschichte*, p. 385.

their authentication, can only take place in experience, which is the experience of an individual subject. *This* is the true condition of possibility of cognition from the genetic point of view. In this sense, Husserl encounters a similar problem as Kant: how despite our subjective standpoint we are justified in having *a priori* cognition, which is objective. That type of cognition that Husserl is looking for is, to be sure, eidetics of consciousness, the starting point for which is one's individual first person perspective that firstly has to be *recognized* as a sphere of genuine research. This is *Reinhold's* legacy in Husserlian phenomenology. But analogously to Fichte's critique of Reinhold, Husserl, too, is pushed beyond this conception of an elementary science into the bathos of the social world; or, he, too, is swayed by Fichte's worries that such a first science could be construed as living in completely autonomous "splendid isolation," which is unacceptable and irresponsible with respect to the demands of society.

Hence, the *Fichtean* influence, in conjunction with the stress on the existential commitment of the scholar, can be seen in Husserl's emphasis on the practical aspect of the subject. This emphasis becomes palpable in Husserl's ethical texts of the 1920s, most notably the text surrounding the topic of "renewal." The most acute influence for this move was certainly the Great War and the perceived crisis of reason and civilization in its aftermath. But, as influential as this external catastrophic event may have been on Husserl, this tendency was already present all the way back in his pre-transcendental phase. In his project of an encompassing Critique of Reason, i.e., subjectivity's achievements according to eidetic laws, it had been his project all along to investigate theoretical, willing, valuing, and, of course, also *practical* intentionality in his grand systematic scope. In a manuscript from the 1930s, responding to a contemporary critic, Husserl registers the almost exasperated complaint: "Is not *practical* intentionality also a form of constitution, was it ever the intention of my phenomenology to clarify only the constitution of the nature of the natural scientist?"¹ But as of the 1920s, the focus of Husserl's investigations

¹*Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926-1935)*, ed. by Sebastian Luft, Husserliana XXXIV (Dordrecht: Kluwer, 2002), p. 260. This entire text, which is framed as a critique of Heidegger, is an extremely important and interesting text evidencing

changes insofar as practical intentionality is not just one feature of subjectivity among others, but it becomes the defining and most fundamental characteristic of subjectivity. Subjectivity is at bottom active and practical, all higher achievements are forms of praxis and stem genetically from it, even those that seem to involve an “non-participating observer.”

There is perhaps no term that has been more detrimental for the reception of Husserl’s thought than this characterization of the philosopher, emphasized by none other than his closest pupil Fink. For nothing could be further from Husserl’s intentions of the role of the philosopher or scientist in society. The scientist is in the highest and most dignified degree a “functionary of mankind” in the Fichtean sense of the scholar hearing his/her vocation. Every scientist, including (especially) the philosopher, has a vocation to help further society in its pursuit of “bliss” towards the all-idea of a society in which all differences have come to rest—as a regulative idea to be sure.¹ In this sense, the scientist is a moral citizen in the highest degree, to the extent that science is the highest function of human culture. This does not mean that every person should become a scientist or a philosopher, of course; instead, science is but the highest form of culture as such and science in the most authentic sense of the term stems from and exists for the lifeworld, not something that may distance and separate itself from it. Hence, the same ethical sentiment that drives Fichte as a citizen and a scholar is present in Husserl’s notion of the moral responsibility of the philosopher in the service of humankind. It stems from the Fichtean *Ur*-intuition that at bottom theory and practice, science and life are false alternatives but point to a deeper unity. The idealistic tendency ultimately driving Fichte and Husserl is to see the practical aspect of theory, that theory in an Ivory Tower is irresponsible; instead, both emphasize the theoretical aspect of practice, to lead to the highest conceivable society possible—all as an idea lying in infinity. The philoso-

an almost emotional statement of Husserl’s view of “theory.” It also shows how Husserl understood Heidegger (perhaps unfairly), as simply repeating a critique of his phenomenology that he thought he had long addressed (phenomenology as armchair philosophy).

¹To emphasize this idea as being a regulative ideal is merely an aside against those who criticize Kant and Fichte, and by extension Husserl, for the supposed naiveté of their philosophical vision.

pher is merely the citizen *par excellence*, who is able to ultimately justify one's own actions and take responsibility for them. This is the ultimate grounding that any human can achieve, be he or she a scientist, a politician, or a baker. The scientist is thereby not "better" than the others, he or she just grounds what is most precious in our culture: the institutionalized and communal pursuit of truth.

To conclude with a critic who has been mentioned at the outset, Richard Rorty, it should have become clear that the latter's choice of placing Husserl in the tradition of philosophers committed to the ideal of wiping clear the "mirror of nature"—and one knows his critique of this project—could not have been worse. In fact, Husserl is, together with Kant and Fichte, the philosopher who *least* fits this description. For all idealists, there is no epistemology detached from the "rich bathos" of practical existence. To place Husserl in this tradition (if it ever existed in this pure form, as Rorty suggests it did) is the result of being misguided by a skewed sense of first philosophy, the meaning of which has just been spelled out. What Husserl wants to accomplish, at bottom, is to create an awareness of the subjective character of and the first person access to the lifeworld as the origin of every activity, also that of the scientist, and that precisely for this reason science must never be conceived as a theoretical exercise, taking place in laboratory removed from society. All higher cultural activities must be understood as grounded in our subjective-relative life and moral responsibility can only be claimed by those who are active, in *their own way*, in achieving this goal of creating a just and harmonious society with citizens committed to the truth. Hence, while the origin, not to be forgotten, of any experience and activity is one's subjective-relative standpoint, the *terminus ad quem* is human culture and society, where these respective subjective standpoints have to become reconciled with communal goals of humanity as a whole. But this insight comes not from the philosopher in the armchair, but from the engaged and active citizen.

In this sense, it is not too far-fetched or too much of an oversimplification to say that Husserl's lofty and highly sophisticated phenomenology comes down to the popular saying: *Es gibt nichts Gutes, außer man tut es.*¹

Bibliography

Dorion Cairns, *Conversations With Husserl and Fink* (The Hague: Nijhoff, 1976).

Carleton B. Christensen, *Self and World. From Analytic Philosophy to Phenomenology* (Berlin: de Gruyter, 2008).

Frederick C. Beiser, *The Fate of Reason: German Philosophy From Kant to Fichte* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1987).

Marvin Farber, "First Philosophy and the Problem of the World," in: *Philosophy and Phenomenological Research* XXIII/3 (1963), pp. 315-334.

Johann Gottlieb Fichte, "Review of *Aenesidemus*," in: George di Giovanni & H. S. Harris (eds.), *Between Kant and Hegel. Texts in the Development of Post-Kantian Idealism* (Indianapolis/Cambridge: Hackett, 2000), pp. 136-157.

Denis Fiset, "Husserl et Fichte: Remarques sur l'apport de l'idéalisme dans le développement de la phénoménologie," in: *Symposium: Canadian Journal of Continental Philosophy (Revue canadienne de philosophie continentale)* 3.2 (1999), pp. 185-207.

James G. Hart, "Husserl and Fichte: With Special Regard to Husserl's Lectures on 'Fichte's Ideal of Humanity'," in: *Husserl Studies* 12 (1995), pp. 135-163.

¹This popular quotation, which has become a *bonmot*, stems from the poet and novelist Erich Kästner (taken from his novel *Fabian*). In an excerpt from Fichte's *Vocation of Mankind*, Husserl also jots down (in 1915) Fichte's statement: "Nicht bloßes Wissen, sondern nach deinem Wissen Tun ist deine Bestimmung" ("Not mere knowledge, but action according to your knowledge is your vocation."), quoted in Karl Schuhmann, *Husserl-Chronik. Denk- und Lebensweg Edmund Husserls* (Den Haag: Nijhoff, 1981), p. 194.

- Edmund Husserl, *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*, ed. by Thomas Nenon and Hans Rainer Sepp, Husserliana XXV (Dordrecht: Kluwer, 1987).
- , *Einführung in die Phänomenologie der Erkenntnis. Vorlesung 1909*, ed. by Elisabeth Schuhmann, Husserliana Materialienbände VII (Dordrecht: Kluwer, 2005).
- , *Einleitung in die Philosophie. Vorlesung 1922/23*, ed. by Berndt Goossens, Husserliana XXXV (Dordrecht: Kluwer, 2002).
- , *Erste Philosophie (1923/24). Erster Teil: Kritische Ideengeschichte*, ed. by Rudolf Boehm, Husserliana VII (Den Haag: Nijhoff, 1956).
- , *Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*, ed. by Rudolf Boehm, Husserliana VIII (Den Haag: Nijhoff, 1959).
- , *Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926-1935)*, ed. by Sebastian Luft, Husserliana XXXIV (Dordrecht: Kluwer, 2002).
- Sebastian Luft, “Phänomenologie als erste Philosophie und das Problem der Wissenschaft von der Lebenswelt,” in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 52/2010 (forthcoming).
- Jitendra Nath Mohanty, *The Philosophy of Edmund Husserl. A Historical Development* (New Haven/London: Yale, 2008).
- Wolfgang Kersting & Dirk Westerkamp (eds.), *Am Rande des Idealismus. Studien zur Philosophie Karl Leonhard Reinholds* (Paderborn: Mentis, 2008).
- Vesa Oittinen, “Über einige phänomenologische Motive in Reinholds Philosophie,” in: *Archivo di Filosofia*, LXXIII (2005), 1-3: *K.L. Reinhold Alle Soglie dell’ Idealismo*, Pisa/Roma: Istituto Editoriale e Poligrafici Internazionali, pp. 115-128.
- Karl Leonhard Reinhold, “The Foundations of Philosophical Knowledge,” in: George di Giovanni & H. S. Harris (eds.), *Between Kant and Hegel*.

Texts in the Development of Post-Kantian Idealism (Indianapolis / Cambridge: Hackett, 2000), pp. 51-103.

Thomas Rockmore, "Fichte, Husserl, and Philosophical Science," in: *International Philosophical Quarterly* 19 (1979), pp. 15-27.

Karl Schuhmann, *Husserl-Chronik. Denk- und Lebensweg Edmund Husserls* (Den Haag: Nijhoff, 1981).

Thomas M. Seebohm, "Fichte's and Husserl's Critique of Kant's Transcendental deduction," in: *Husserl Studies* 2 (1985), pp. 53-74.

Jürgen Stolzenberg, "'Ich lebe in einer neuen Welt!' Zum Verhältnis Kant – Fichte," in: Hans Feger et al. (eds.), *Philosophie des deutschen Idealismus* (Würzburg: Königshausen & Neumann, 2010) (in press).

Hartmut Tietjen, *Husserl und Fichte. Letztbegründung, Subjektivität und praktische Vernunft im transzendentalen Idealismus* (Frankfurt: Klostermann, 1980).

Der methodologische Transzendentalismus der Phänomenologie

László Tengelyi (Wuppertal)

tengelyi@uni-wuppertal.de

Im ersten Band seiner *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* hat Husserl die Methode einer transzendentalphänomenologischen Reduktion zum ersten Mal vor einer breiteren Öffentlichkeit dargestellt. Im § 55 des Werkes fasste er das Gesamtergebnis dieser Reduktion zusammen, indem er hervorhob, dass für die Phänomenologie Realität und Welt „Titel für gewisse gültige *Sinneseinheiten*“ sind.¹ Damit machte er deutlich, dass die Phänomenologie die Welt und die Wirklichkeit nicht als ein feststehendes Ganzes von Dingen oder Tatsachen, sondern als einen Zusammenhang von *Sinnbeständen* betrachtet, die ihrerseits ständig im Fluss bleiben. Zugleich führte er jedoch diese Sinnbestände oder Sinneinheiten auf eine *Sinngebung* durch das *intentionale Bewusstsein* zurück.² Dabei hob er dieses Bewusstsein von den Dingen der Welt aufs Schärfste ab, indem er es ihnen als eine für sich geschlossene Region absoluten Seins gegenüberstellte.

Angesichts dieser Deutung der transzendentalphänomenologischen Reduktion hat man seit dem Erscheinen des ersten Bandes der *Ideen* im Jahre 1913 immer wieder von einer subjektivistischen und idealistischen

¹E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Erstes Buch, in: *Husserliana*, Bd. III/1, hrsg. von K. Schuhmann, Den Haag: M. Nijhoff 1976, S. 120.

²Ebd.

Wende der Husserl'schen Phänomenologie gesprochen. In einem Vorlesungstext, dessen erste Hälfte einer Auseinandersetzung mit Husserls Phänomenologie gewidmet ist, diagnostiziert etwa Heidegger – um nur ihn zu nennen – im ersten Band der *Ideen* einen „Vorrang der Subjektivität vor jeder Objektivität“, und er entdeckt hier „die Stelle, wo der Idealismus und die idealistische Fragestellung, genauer der Idealismus im Sinne des Neukantianismus, in die Phänomenologie hereinbricht“.¹

Heute wissen wir allerdings schon, dass es sich dabei keineswegs etwa um eine plötzliche und unvorhersehbare Wende von nur vorübergehender Bedeutung handelt. Aus dem Band XXXVI der *Husserliana*-Reihe geht deutlich hervor, dass Husserl sich nicht erst seit 1912 oder 1913, sondern bereits seit 1908 zu einer bestimmten Variante des transzendentalen Idealismus bekannte. Andererseits heißt es in Husserls Nachwort zum ersten Band seiner *Ideen*, einem Text, der aus dem Jahre 1930 stammt: „Vielleicht hätte ich besser getan, ohne Änderung des wesentlichen Zusammenhanges der Darstellung, die endgültige Entscheidung für den Idealismus offenzulassen [. . .]. Ich darf hier aber nicht versäumen, ausdrücklich zu erklären, dass ich hinsichtlich des transzendentalphänomenologischen Idealismus durchaus nichts zurückzunehmen habe [. . .].“² Die nahezu gleichzeitig entworfenen *Cartesischen Meditationen* sind in vollem Einklang mit dieser Stellungnahme zum transzendentalphänomenologischen Idealismus, der übrigens in beiden Texten deutlicher als in den *Ideen I* vom traditionellen Idealismus unterschieden, zugleich gegen den Einwand des Solipsismus verteidigt und mit dem Gedanken der Intersubjektivität untrennbar verbunden wird.

Erst neuerdings ist aber klar geworden, dass Husserl für den transzendentalphänomenologischen Idealismus nicht immer dieselben Argumente anführt wie im ersten Band seiner *Ideen* und darunter auch nicht immer genau dasselbe versteht wie in diesem Werk. In einem Text, der für die folgenden Untersuchungen von Anfang an richtungweisend war, spricht

¹M. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, in: *Gesamtausgabe*, Bd. 20, Frankfurt a. M.: V. Klostermann 1979, S. 145.

²E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Drittes Buch, in: *Husserliana*, Bd. V, hrsg. von Marly Biemel, Den Haag: M. Nijhoff 1971, S. 150 f.

Rudolf Bernet geradezu davon, dass „sich Husserls Interesse“ in den vor kurzem veröffentlichten *Entwürfe[n] zur Umarbeitung der VI. Logischen Untersuchung* aus dem Jahre 1913¹ im Verhältnis zu dem ein Jahr früher verfassten ersten Band der *Ideen* „verlagert“ und dass diese Verlagerung des Interesses in der veränderten Fassung der *VI. Logischen Untersuchung* eine „neue Meditation über den Sinn des phänomenologischen Idealismus“ ermöglicht,² die nicht nur „genauer“ sei als der entsprechende Gedankengang im ersten Band der *Ideen*, sondern auch „weniger problematisch“.³ Diejenigen Vorlesungstexte und Forschungsmanuskripte, die aus der Periode 1915-18 im Band XXXVI der *Husserliana*-Reihe veröffentlicht wurden, bestätigen im Wesentlichen diesen Eindruck, selbst wenn sich in ihnen ein geradliniger Übergang von einer Argumentationsweise zur anderen nicht überall beobachten lässt, vielmehr die beiden Argumentationsweisen gelegentlich nebeneinander bestehen bleiben. Aber auch in ihnen kommt die Hauptrolle einem – wie Husserl selbst ihn nennt – „Beweis“ des transzendentalen Idealismus zu, der in den ersten Band der *Ideen* nicht aufgenommen wird, obgleich er auf Überlegungen aus dem Jahr 1908 zurückgeht, der aber dann in den *Entwürfen zur Umarbeitung der VI. Logischen Untersuchung* zum ersten Mal ausführlicher bearbeitet wird. Die Texte Nr. 5 bis 8 aus dem Band XXXVI der *Husserliana*-Reihe verdienen deshalb eine besondere Beachtung, weil sie – und auch unter ihnen vor allem der Text Nr. 7 – aus diesem Beweis Konsequenzen ziehen, die in anderen Texten nicht gezogen werden. Manche dieser Konsequenzen werfen sogar die Frage auf, ob es richtig ist, den methodologischen Transzendentalismus der Phänomenologie, dem Husserl in den in Rede stehenden Texten einen besonders deutlichen Ausdruck gibt, als einen transzendentalen Idealismus zu bezeichnen.

Die folgenden Untersuchungen sind dazu bestimmt, die Frage als Frage zu exponieren und einen Sinn für sie zu erwecken. Sie werden in drei

¹E. Husserl, *Logische Untersuchungen. Ergänzungsband*, Erster Teil: *Entwürfe zur Umarbeitung der VI. Untersuchung und zur Vorrede für die Neuauflage der Logischen Untersuchungen* (Sommer 1913), hrsg. von U. Melle, in: *Husserliana*, Bd. XX/1, Kluwer, Dordrecht / Boston / London 2002.

²R. Bernet, *Conscience et existence. Perspectives phénoménologiques*, Paris: PUF 2004, Kap. V, S. 143-168, hier: S. 147.

³Ebd., S. 146.

Schritten entwickelt. Erstens soll Husserls Beweis des transzendentalen Idealismus vom entsprechenden Gedankengang im ersten Band der *Ideen* abgehoben werden. Zweitens gilt es, ihn in seinem inneren Aufbau zu erfassen und nachzuvollziehen. Drittens können dann diejenigen Konsequenzen des Arguments behandelt werden, die Zweifel darüber aufkommen lassen, ob sich der methodologische Transzendentalismus der Phänomenologie notwendig mit dem Standpunkt eines transzendentalen Idealismus verbindet.

1. Zwei Argumente für den transzendentalen Idealismus

Die „phänomenologische Fundamentalbetrachtung“ im ersten Band der *Ideen* läuft darauf hinaus, einen ontologisch angelegten Wesensunterschied zwischen „*Sein als Erlebnis*“ und „*Sein als Ding*“ zu etablieren.¹ Der Wesensunterschied, den Husserl im Auge hat, ergibt sich daraus, dass ein (raumzeitliches) Ding immer nur Gegenstand einer „transzendenten Wahrnehmung“ sein kann, ein Erlebnis dagegen in „immanenter Wahrnehmung“ erfasst wird.² Als „immanent“ wird die letztere Wahrnehmung deshalb genannt, weil sie ein Erlebnis intentional zum Gegenstand macht, mit dem sie in ein und demselben Erlebnisstrom zusammengehört, so dass sie ihren intentionalen Gegenstand zugleich *in ihrem reellen Bestand enthält* oder, mit anderen Worten, so dass ihr intentionaler Gegenstand in ihr zugleich *reell beschlossen* ist, ihr *reell einwohnt* (gerade dieses „Einwohnen“ ist hier mit „Immanenz“ gemeint).³ Zwar ist auch ein (raumzeitliches) Ding in der Wahrnehmung, die sich auf es bezieht und es tatsächlich erfasst, *selbst gegenwärtig* und sogar *leibhaftig gegeben*.⁴ Aber niemals wird es *als* es selbst, vollständig und allseitig, wahrgenommen; vielmehr erscheint es in der Wahrnehmung immer nur unter einem seiner Aspekte, es wird also fassbar, indem es sich in einem bestimmten Anblick darstellt oder, wie Husserl sagt, indem es sich „abschattet“.⁵ Damit ist der grundlegen-

¹E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Erstes Buch, in: *Husserliana*, Bd. III/1, a. a. O., S. 87.

²Ebd.

³Ebd., S. 78 f.

⁴Ebd., S. 81.

⁵Ebd., S. 84 f.

de Unterschied zwischen „Sein als Erlebnis“ und „Sein als Ding“ bereits genau bezeichnet, wenn anders der Satz zu Recht besteht: „*Ein Erlebnis schattet sich nicht ab.*“¹ Das Erlebnis kann in der es erfassenden Wahrnehmung gerade deshalb reell beschlossen sein, weil es sich – im Gegensatz zum (raumzeitlichen) Ding – nicht abschattet, woraus zugleich folgt, dass die Wahrnehmung eines (raumzeitlichen) Dinges niemals eine immanente, sondern immer nur eine transzendente Wahrnehmung sein kann.

Hier entsteht leicht der Eindruck, als sei mit transzendenter Wahrnehmung einfach eine ihren Gegenstand nicht vollständig und allseitig erfassende, in diesem Sinne also *inadäquate* Wahrnehmung gemeint. Dieser Eindruck ist jedoch trügerisch. Husserl betont: „Auch ein Erlebnis ist nicht, und niemals, vollständig wahrgenommen, in seiner vollen Einheit ist es adäquat nicht fassbar.“² Die Inadäquatheit der Wahrnehmung bezeichnet demnach keinen Unterschied des Seins als Ding vom Sein als Erlebnis. Dass sich ein Ding – im Gegensatz zum Erlebnis – immer abschattet, zieht jedoch auch eine andere Konsequenz nach sich. Es hat zur Folge, dass jeder Dingwahrnehmung ein *präsumtiver Charakter* zukommt. Eine Dingwahrnehmung spricht zwar eindeutig für die tatsächliche Existenz des wahrgenommenen Dinges, aber sie kann nicht ausschließen, dass neu aufkommende Wahrnehmungen die einmal schon angenommene Existenz des Dinges im Nachhinein durchstreichen. Da das Ding in der sich auf es beziehenden Wahrnehmung zwar selbst gegenwärtig und sogar leibhaftig gegeben ist, aber doch niemals *als* es selbst, vollständig und allseitig, erfasst wird, sondern sich immer nur durch eine seiner Erscheinungen oder Abschattungen bekundet und immer nur unter einem seiner Aspekte anvisiert wird, so kann sich im weiteren Verlauf der Erfahrung grundsätzlich immer herausstellen, dass es sich in Wahrheit nicht um es, sondern vielmehr um ein anderes Ding handelte. Daraus folgt etwas Wichtiges: „*Dingliche Existenz ist nie eine durch die Gegebenheit als notwendig geforderte, sondern in gewisser Art immer zufällige.*“³ Transzendente Wahrnehmung ist immer seinssetzend, aber sie setzt stets nur zufälliges

¹Ebd., S. 88.

²Ebd., S. 93.

³Ebd., S. 97.

Sein. Anders steht es mit der immanenten Wahrnehmung. Sie garantiert ein für alle Mal das reelle Sein ihres intentionalen Gegenstandes. Die Gegebenheit eines in der Selbstbesinnung leibhaft gegenwärtigen Erlebnisses macht die reelle Existenz dieses Erlebnisses zu einer *notwendigen*.¹

So leitet die Unterscheidung zwischen transzendenter und immanenter Wahrnehmung im ersten Band von Husserls *Ideen* zu einer Gegenüberstellung von zufälliger und notwendiger Existenz hin. Von hier aus ist es dann nur noch ein weiterer Schritt zur Schlussfolgerung, dass dingliche Existenz immer *relativ* auf das seinerseits durchaus *absolute* Sein des sich auf sie intentional beziehenden Erlebnisses sei und dass das reine Bewusstsein daher als „ein *für sich geschlossener Seinszusammenhang*“ zu gelten habe.² Damit ist die Region des reinen Bewusstseins von der Welt transzendenter (raumzeitlicher) Dinge abgesondert, ja abgekapselt. Wie es im berühmten – oder vielmehr berüchtigten – § 49 der *Ideen I* heißt, wird diese Region nicht einmal von einer Vernichtung der Welt in ihrer Existenz berührt.³ Husserl folgert daraus: „*Das immanente Sein ist also zweifellos in dem Sinne absolutes Sein, dass es prinzipiell nulla »re« indiget ad existendum.*“⁴ Er setzt hinzu, dass „*die Welt der transzendenten »res« durchaus auf Bewusstsein, und zwar nicht auf logisch erdachtes, sondern aktuelles angewiesen [ist]*“.⁵

Diese beiden Sätze bestimmen im ersten Band der *Ideen* den Sinn des transzendentalphänomenologischen Idealismus. Diesem Sinn gemäß drückt der transzendentalphänomenologische Idealismus eine (einseitige) Angewiesenheit des Dinges auf ein Erlebnis als des *Transzendenten* auf ein *Immanentes* aus. Man wird unschwer auf das kartesianische Gepräge des Arguments aufmerksam, das zur Begründung der angeführten Sätze ausgearbeitet wurde. Das ganze Argument dreht sich offensichtlich um den Gedanken, dass die immanente Wahrnehmung, in der wir eine Zuwendung zu den je eigenen Erlebnissen, also eine Selbstbesinnung oder, kartesianisch gesprochen, das *Cogito* erkennen können, ihrem intentiona-

¹Ebd., S. 98.

²Ebd., S. 105.

³Ebd., S. 104.

⁴Ebd.

⁵Ebd.

len Gegenstand eine notwendige Existenz zusichert. Es handelt sich also um eine Notwendigkeit, die sich aus der von Husserl voll anerkannten *Apodiktizität des Cogito* ableitet.

Auch die tiefe Paradoxie der Husserl'schen Argumentationsweise entgeht dem aufmerksamen Leser des ersten Bandes der *Ideen* nicht. Es handelt sich ja um ein Werk, dessen erste Hälfte eine Kluft zwischen dem „bloßen intentionalen Sein“ der Dinge¹ und dem *reellen Sein der Erlebnisse* aufreißt, dessen zweite Hälfte aber, die einer Analyse der noetisch-noematischen Strukturen gewidmet ist, diese Kluft nicht nur überbrückt, sondern in einem gewissen Sinn sogar *schließt*. Der Gedanke der Intentionalität lädt in der Tat keineswegs dazu ein, einen für sich geschlossenen Seinszusammenhang der Erlebnisse vom bloß intentionalen Sein der Dinge abzuheben. Vielmehr ist er dazu bestimmt, das „Sein als Erlebnis“ und das „Sein als Ding“ miteinander zu verbinden und zusammenzuhalten. Allerdings reicht diese Paradoxie in sich selbst noch nicht dazu hin, Husserls Gedankengang zu erschüttern, selbst wenn sie durchaus geeignet ist, Zweifel an einer grundsätzlichen Trennung des Bewusstseins von den Dingen der Welt aufkommen zu lassen. Einem weiteren Argument kann aber die Durchschlagskraft nicht mehr abgesprochen werden: Die Region des reinen Bewusstseins kann nur dann von der Region dinglichen Seins hermetisch isoliert werden, wenn dem in der Selbstbesinnung – im *Cogito* – leibhaft gegebenen Erlebnis eine Notwendigkeit zugesichert wird; aber Husserl selbst stellt deutlich heraus, dass dem *Cogito* nur die „Notwendigkeit eines Faktums“ zukommt, lediglich eine Notwendigkeit also, die sich von jeder „pure[n] Wesensnotwendigkeit“, jeder „Besonderung eines Wesensgesetzes“, grundsätzlich unterscheidet.² Ist jedoch diese bloß faktische Notwendigkeit tragfähig genug, um die ganze Last einer ontologischen Gegenüberstellung von zufälliger und notwendiger Existenz auf sich zu nehmen? Zur Zeit der Abfassung von *Ideen I* ist Husserl offensichtlich dieser Meinung. Aber seine Meinung ändert sich mit der Zeit. Um nur einen Beleg für diese Behauptung anzuführen, kann hier darauf hingewiesen werden, dass er zwanzig Jahre später, in einem Forschungsmanuskript,

¹Ebd., S. 106.

²Ebd., S. 98.

das von Iso Kern im XV. Band der *Husserliana*-Reihe veröffentlicht wurde, ausdrücklich behauptet, die Selbstbesinnung des Ich – das *Cogito* – bringe einen „Kern der Urzufälligkeit“ mit sich.¹

Der Beweis des transzendentalen Idealismus, der in den im Band XXXVI der *Husserliana*-Reihe versammelten Texten zwischen 1908 und 1921 immer wieder zur Sprache gebracht wird, kann vor allem deshalb ein Interesse erwecken, weil er der Einsicht in die faktische Notwendigkeit des *Cogito* viel besser Rechnung zu tragen vermag als das im ersten Band der *Ideen* entwickelte Argument. Das Problematische an diesem letzteren Argument besteht nicht sosehr darin, dass es überhaupt ein kartesisches Gepräge hat, als vielmehr darin, dass es dem Faktizitätscharakter des kartesischen *Cogito* nicht gerecht wird. Dagegen kommt das reine Bewusstsein im Beweis des transzendentalen Idealismus, wie wir ihn aus den *Entwürfen einer Umarbeitung der VI. Logischen Untersuchung* und den im Band XXXVI der *Husserliana*-Reihe versammelten Texten kennen, gerade in seiner vollen Faktizität in Betracht. Damit hängt zusammen, dass dieser Beweis den transzendentalen Idealismus nicht mehr mit der Behauptung einer einseitigen Angewiesenheit des Transzendenten auf ein Immanentes gleichsetzt. Statt auf die Begriffe von Immanenz und Transzendenz stützt sich dieser Beweis vielmehr auf eine ganz andersartige Unterscheidung zwischen idealer und realer Möglichkeit, die eher an Leibniz als an Descartes gemahnt. Er ist auf einen besonderen Zusammenhang zwischen realer Existenz und aktuellem Bewusstsein zugespitzt, der sich von einer allgemeinen Korrelation möglicher Gegenstände und entsprechender Bewusstseinsweisen wesentlich unterscheidet. Es handelt sich, wie die Herausgeber des Bandes XXXVI der *Husserliana*-Reihe sagen, um eine „spezielle These“ des transzendentalen Idealismus, die darauf abzielt, die Abhängigkeit realer Existenz von einem aktuellen, wirklichen, das heißt faktisch existierenden Bewusstsein zu erweisen.

¹E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Dritter Teil: 1929–1935; in: *Husserliana*, Bd. XV, hrsg. von I. Kern, M. Nijhoff, Den Haag 1973, S. 386 (Text Nr. 22).

2. Der Aufbau des Beweises des transzendentalen Idealismus

Husserl geht davon aus, dass Sein, phänomenologisch betrachtet, *Ausweisbarkeit* bedeutet. Unter Ausweisbarkeit versteht er dabei einen Zusammenhang mit der Anschauung. Es heißt etwa im Text Nr. 5 aus dem Band XXXVI der *Husserliana*-Reihe: „Was ist, muss sich zur Gegebenheit bringen lassen; jeder mögliche Gegenstand [...] hat als Korrelat eine mögliche Anschauung [...]“¹ Dieses „Prinzip der Ausweisbarkeit“, wie es genannt werden kann, ist ein Grundsatz, auf den sich Husserls Beweis des transzendentalen Idealismus stützt, ohne dass Argumente zu seiner Begründung angeführt würden. Er ist, könnte man meinen, auch nicht begründungsbedürftig, weil er sich aus den Grundüberzeugungen der Phänomenologie unmittelbar ergibt. Eine Leerintention ohne anschaulichen Gehalt hat zwar Sinn oder Bedeutung, aber sie kann ihrem intentionalen Gegenstand für sich allein kein Sein zusichern. Nur die Erfüllung dieser Leerintention durch eine – wie nicht nur Kant, sondern in den *Logischen Untersuchungen* auch Husserl sagt – „korrespondierende Anschauung“ kann die Existenz dieses Gegenstandes verbürgen.

Husserls Beweis des transzendentalen Idealismus beginnt aber erst dadurch eine bestimmtere Gestalt anzunehmen, dass nicht mehr überhaupt nur die Korrelation zwischen einem möglichen Gegenstand und einer möglichen Anschauung betrachtet wird, sondern dabei zugleich auf den Unterschied zwischen idealer und realer Möglichkeit der Ausweisung eingegangen wird. In seiner Anwendung auf die reale Existenz raumzeitlicher Dinge ist das Prinzip der Ausweisbarkeit, wie wir sehen werden, keineswegs so selbstverständlich wie in seiner allgemeinen Formulierung. Gerade aus diesem Unterschied erwächst die „spezielle These“ des transzendentalen Idealismus. Um dies zu verstehen, müssen wir uns jedoch den Unterschied zwischen idealer und realer Möglichkeit der Ausweisung deutlicher vergegenwärtigen.

Bei idealen Gegenständen, so etwa bei Zahlen oder geometrischen Figuren, kann von einer realen Möglichkeit der Ausweisung keine Rede

¹E. Husserl, *Transzendentaler Idealismus. Texte aus dem Nachlass (1908–1921)*, in: *Husserliana*, Bd. XXXVI, hrsg. von Robin D. Rollinger in Verbindung mit R. Sowa, Dordrecht/Boston/ London: Kluwer 2003, S. 73.

sein; hier kommt nur eine ideale Möglichkeit der Ausweisung in Betracht, die aber auch schon die Wirklichkeit, das ideale Sein derartiger Gegenstände verbürgt. Gewiss gehört zu einem möglichen Gegenstand auch hier eine mögliche Anschauung und damit ein mögliches Bewusstsein; aber das Wort „möglich“ muss nicht nur als Beiwort neben „Gegenstand“, sondern auch als Beiwort neben „Anschauung“ und „Bewusstsein“ im Sinne bloß idealer Möglichkeit genommen werden. Daraus folgt jedoch: „Die mathematische Existenz von Zahlen, Mannigfaltigkeiten etc. fordert mit der idealen Möglichkeit der einsichtigen Ausweisung nicht die wirkliche Existenz eines Bewusstseins, das unmittelbar oder mittelbar auf Mathematisches bezogen oder zu beziehen ist.“¹

Das Gleiche gilt für die Gegenstände der Phantasie. Im Text Nr. 5 aus dem Band XXXVI der *Husserliana*-Reihe führt Husserl das Beispiel eines Zentauren an, den ich mir frei vorstelle; im Text Nr. 6 ist auf ähnliche Weise von einer Nixe die Rede, die mir zunächst „ihr liebliches Gesicht“, dann aber „stolz ihren Rücken“ zuwendet.² Unstreitig unterscheiden sich solche Phantasiegebilde wesenhaft von den idealen Gegenständen. Im Gegensatz zu den Zahlen und den geometrischen Figuren sind sie nicht eidetisch-allgemeine, sondern individuelle Gegenstände, die sich in der Vorstellung genauso abschatten wie die raumzeitlichen Dinge in der Wirklichkeit. Daher erkenne ich z. B. die Möglichkeit eines Zentauren, „indem ich in der Phantasie fingierende Anschauungen einstimmig vollziehe; ich gehe in der Phantasie näher an ihn heran, sehe ihn mir in der Phantasie von allen Seiten an, betaste ihn, erprobe sein Dasein in jeder Weise usw.“³ Gewiss unterstellen derartige Erkundungen in der Phantasie, wie aus manchen Texten aus dem Band XXIII der *Husserliana*-Reihe hervorgeht, ein *Phantasie-Ich* mit *Phantasieleib*; gleichwohl setzen sie kein aktuelles Bewusstsein und kein wirkliches Ich voraus. Denn das Phantasie-Ich ist nicht identisch mit dem wirklichen Ich. Anhand des Beispiels mit der Nixe wird das besonders deutlich gezeigt: Mir, „dem jetzt aktuell lebendigen, in diesem Zimmer seienden Ich“ – sagt Husserl – „steht z. B. die

¹Ebd., S. 74.

²Ebd., S. 113.

³Ebd., S. 75.

fingierte Nixe nicht wirklich gegenüber; mir, diesem faktischen Ich, wendet sie nicht ihr liebliches Gesicht und dann stolz den Rücken zu usw. Was sich mir, dem faktischen Ich, zuwendet, sich von Seiten, in Orientierungen darstellt, das sind die wirklichen Dinge meiner wirklichen Umgebung. Aber könnte man sagen: »Ich bin insofern dabei, als ich mich in den Phantasieraum, in die Phantasielandschaft, in der die Phantasienixe sich zeigt, hineinphantasiere?« Das mag sein. Aber damit gebe ich meine aktuelle Existenz auf und bin nicht mehr *wirkliches Ich*.¹ Husserl stützt sich in diesem Gedankengang offensichtlich auf seine Einsicht in den Widerstreit zwischen Wahrnehmung und Phantasie, wie er sie bereits in seiner Vorlesung von 1904/05 über „Phantasie und Bildbewusstsein“ dargelegt hat. Aus diesem Widerstreit zieht er den Schluss, dass die sich abschattenden Phantasiegegenstände ein Ich voraussetzen, das mit dem wirklichen Ich nicht identisch ist.

Die Analyse der Phantasie gehört deshalb wesensmäßig zu Husserls Beweis des transzendentalen Idealismus, weil sie deutlich macht, dass im Reich idealer Möglichkeiten gleichwertige Einstimmigkeitssysteme nebeneinander bestehen können, ohne dass dabei eines dieser Systeme vor den anderen ausgezeichnet werden könnte. Ideale Möglichkeiten sind *gleich möglich*, selbst wenn sie einander ausschließen: „Ich phantasierte mir den Zentauren blond und zweiäugig, ich kann mir ihn ebenso gut schwarzhaarig und einäugig vorstellen, obschon die eine ideale Möglichkeit mit der anderen unverträglich ist. Unverträglich sind sie: Wenn das eine als seiend gesetzt ist, ist im Sein das andere ausgeschlossen, während sie doch *gleich möglich* sind als *ideale Möglichkeiten*.“² Anders verhält es sich mit der realen Möglichkeit: Sie schließt alle Einstimmigkeitssysteme aus, die mit ihr nicht zusammenbestehen können. Sie kann daher als die Realisierung einer idealen Möglichkeit unter Hintansetzung aller anderen aufgefasst werden. Was bestimmt jedoch, welche der idealen Möglichkeiten als „realisiert“ angesehen werden muss?

Diese Frage leitet uns von den Phantasiegegenständen zu den real existierenden Dingen hinüber. Denn es gibt nach Husserl letztlich nur eine

¹Ebd., S. 113.

²Ebd., S. 75.

Antwort auf sie: Das Ding, wie es an sich selbst, vollständig und allseitig, bestimmt ist, gibt uns gleichsam die Richtschnur an die Hand, mit der wir aus der Gesamtheit ideal gleich möglicher Einstimmigkeitssysteme das einzige Einstimmigkeitssystem auswählen können, das mit diesem Ding als realisiert zu gelten hat. Der Sinn dieser Antwort kann leicht verdeutlicht werden: Wäre der Zentaur kein Phantasiegebilde, sondern ein real existierendes Wesen, so wäre die Frage nach seiner Haarfarbe wie auch nach seiner Ein- oder Zweiäugigkeit an sich immer schon entschieden.

Allerdings taucht hier sofort ein Einwand auf: Wie davon die Rede war, zeigt sich uns ein real existierendes Ding gerade niemals so, wie es an sich selbst, vollständig und allseitig, bestimmt ist, sondern es schattet sich ab, das heißt es stellt sich in verschiedenen Anblicken dar, und es erscheint dabei immer nur unter einem seiner Aspekte. Nach Husserl ändert diese Tatsache jedoch nichts daran, dass die vollständige und allseitige, in diesem Sinne *adäquate*, Gegebenheit des Dinges eine *Idee im Kant'schen Sinn* ist, der in unserer Erfahrung durchaus eine regulative Funktion zukommt. Zu dieser Idee gehört aber auch die Überzeugung, dass das Ding an sich selbst, vollständig und allseitig, bestimmt ist.

Bekanntlich bringt Husserl das Ding an sich als Idee im Kant'schen Sinn auch im ersten Band der *Ideen* zur Sprache. Es handelt sich dabei um die Idee einer allseitig unendlichen Abschattungsmannigfaltigkeit, die als ein bestimmtes Einstimmigkeitssystem zum jeweiligen Ding in seiner – letztlich einmaligen und unwiederholbaren – Einzelexistenz gehört. Rudolf Bernet hebt deshalb mit vollem Recht hervor, dass eine Idee im Kant'schen Sinn kein Eidos, also kein allgemeines Wesen ist, sondern die Idee eines Einzeldinges: „*l'idée d'une réalité particulière*“.¹ Nicht allein die Entwürfe zur Umarbeitung der VI. *Logischen Untersuchung*, sondern auch die im Band XXXVI der *Husserliana*-Reihe versammelten Texte bestätigen diese Unterscheidung zwischen Eidos und Idee im Kant'schen Sinn. So sagt Husserl etwa Folgendes: „[...] die *Existenz des Dinges* ist für das aktuelle Bewusstsein immerfort eine *Idee*, aber eine Idee nicht im Sinn eines rein idealen Seins, wie einer Zahl, einer Spezies, sondern eine Idee

¹R. Bernet, *Conscience et existence. Perspectives phénoménologiques*, a. a. O., S. 161.

(eine mehrdimensionale) im *Kant*'schen Sinn [...].“¹

Dass die Einzelexistenz eines realen Dinges eine Idee im *Kant*'schen Sinn ist, kann geradezu als der Kerngedanke von Husserls Beweis des transzendentalen Idealismus angesehen werden – zumindest in der Gestalt, die er in den Jahren 1915-18 annimmt. Denn aus diesem Gedanken folgt bereits, dass ein real existierendes Ding nicht bloß ein ideal mögliches, sondern ein aktuelles, wirkliches, faktisch existierendes Bewusstsein voraussetzt. Wie Husserl selbst sagt, „schreibt *die Idee der Existenz eines Dinges* vor, dass ein wirklich erfahrendes Bewusstsein ist [...]“.² Dieser Zusammenhang ergibt sich daraus, dass die Idee der Einzelexistenz eines realen Dinges für Husserl die Idee eines allseitig unendlichen Einstimmigkeitssystems ist, das nur dann als eindeutig bestimmt angesehen werden kann, wenn es durch den Gang wirklicher Erfahrung vorgezeichnet ist. Denn nur eine wirkliche, faktisch gemachte Erfahrung zeichnet „reale Motivationsmöglichkeiten“³ vor, aus denen ein unendliches Einstimmigkeitssystem erwachsen kann.

Damit dürfte das Grundgerüst von Husserls Beweis des transzendentalen Idealismus deutlich geworden sein. Es geht dabei um den Erweis einer Abhängigkeit dinglicher Existenz von einem aktuellen, wirklichen, faktisch existierenden Bewusstsein. Der Nerv des Beweises ist dabei keineswegs etwa das allgemeine Prinzip der Ausweisbarkeit, sondern die Konkretisierung dieses Prinzips durch den Gedanken, dass die reale Existenz eines Dinges eine Idee im *Kant*'schen Sinn ist – eine „regulative Idee“, die sich ihrerseits nur in einem unendlichen Fortgang faktisch gemachter Erfahrungen einlösen lässt. Damit wird das wirklich erfahrende Bewusstsein als ein *Urfaktum* herausgestellt, das alle Realität bedingt.

In seinen Texten zum Beweis des transzendentalen Idealismus spielt Husserl gelegentlich auf den Berkeley'schen Grundsatz *esse est percipi* an. Tatsächlich lässt sich das Prinzip der Ausweisbarkeit in seiner Anwendung auf die reale Existenz eines Dinges in eine gewisse Parallele mit diesem Grundsatz bringen. Doch muss man deutlich sehen, dass die Ähnlich-

¹E. Husserl, *Transzendentaler Idealismus. Texte aus dem Nachlass (1908–1921)*, in: *Husserliana*, Bd. XXXVI, a. a. O., S. 77.

²Ebd.

³Ebd.

keit nicht allzu weit geht. Husserl setzt die reale Existenz eines Dinges keineswegs mit seinem aktuellen Wahrgenommensein gleich. Denn es ist nach ihm „zu beachten, dass zum Wesen dinglichen Seins die Einordnung in eine räumlich-zeitliche Unendlichkeit gehört und die Offenheit eines Welthorizonts, womit zusammenhängt, dass es ein erfahrendes Subjekt, für welches das Ding Wirkliches ist, nicht dieses Ding selbst und direkt erfahren muss. Es müssen dann eben andere Dinge erfahren sein, die mit dem betreffenden Ding in der Einheit einer Erfahrungswelt nach Erfahrungsgesetzen zusammenhängen [...]“¹ Der transzendentalphänomenologische Idealismus kann deshalb niemals auf einen subjektiven Idealismus Berkeley'schen Typs reduziert werden, weil Husserl die reale Existenz eines Dinges keineswegs von einzelnen Erlebnissen einzelner Erkenntnis-subjekte abhängig macht, sondern – im Anschluss an Kant – in den Kontext einer grundsätzlich ins Unendliche fortgehenden Erfahrungserkenntnis der Gesamtwelt versetzt. Der transzendental-phänomenologische Idealismus unterscheidet sich aber selbst noch Kants kritischen Idealismus, weil Husserl durch die Unterscheidung zwischen endlichen Anblicken oder Aspekten eines Dinges und der allseitig unendlichen Abschattungsmannigfaltigkeit, zu der diese Anblicke oder Aspekte gehören, dem Ansichsein des Dinges einen durchaus nachvollziehbaren Sinn zukommen lässt.

3. Methodologischer Transzendentalismus und transzendentaler Idealismus

Neben dem Beweis des transzendentalen Idealismus, der soeben zusammengefasst wurde, bleiben manche Überbleibsel der Argumentationsweise des ersten Bandes der *Ideen* in den Vorlesungstexten und Forschungsmanuskripten aus den Jahren 1915-1918 bestehen. Im Text Nr. 5 lesen wir z. B. Sätze wie „Die Welt, jede erdenkbare Welt ist nur denkbar als relativ, relativ zu der Wirklichkeit von Bewusstsein“² oder „*Das Sein einer realen Welt ist für das Sein eines Bewusstseins zufällig*“.³ Der Text Nr.

¹Ebd., S. 77.

²Ebd., S. 78.

³Ebd., S. 79.

6 – eine Vorlesung aus dem Sommersemester 1915 – fasst in ihrem ersten Teil eigentlich nur die phänomenologische Fundamentalbetrachtung aus dem ersten Band der *Ideen* zusammen;¹ der Gedankengang stützt sich hier folglich wieder weitgehend auf die Begriffe von Transzendenz und Immanenz,² und er führt zu Behauptungen wie folgt: „Das Sein des Bewusstseins ist prinzipiell undurchstreichbar. Es ist notwendiges Sein. Das Sein der Welt ist zufällig, es ist so, dass überhaupt keine Welt sein müsste.“³ Diese aus dem ersten Band der *Ideen* wohlbekannten Gedanken bleiben hier neben Überlegungen zum ganz anders gearteten Beweis des transzendentalen Idealismus bestehen.⁴

Inzwischen kommen jedoch ganz neue Gesichtspunkte auf. Aus dem Beweis des transzendentalen Idealismus werden immer mehr auch Konsequenzen gezogen, die einerseits die Leiblichkeit, andererseits die Intersubjektivität betreffen. Einerseits wählt Husserl schon im Text 6 zum Ausdruck des transzendentalen Idealismus der Phänomenologie eine Formel, die ein inkarniertes Bewusstsein impliziert: „Jedes Ding liegt *a priori* in der *Umgebung* eines *aktuellen* Ich.“⁵ Das Wort „Umgebung“ deutet an, dass die raumzeitlichen Dinge ein Ich voraussetzen, das im Orientierungszentrum seiner Umwelt steht und ebendeshalb leiblich bestimmt sein muss. Andererseits verweist die grundsätzlich ins Unendliche fortschreitende Erfahrungserkenntnis der Welt, auf die eine Idee im Kant'schen Sinn als regulative Idee hindeutet, von vornherein auf eine intersubjektive Erkenntnisgemeinschaft. Beide Konsequenzen, die sich übrigens bereits in den *Entwürfen zur Umarbeitung der VI. Logischen Untersuchung* anmelden, werden im Text Nr. 7, der aus dem Jahre 1914 oder 1915 stammt, neu behandelt.⁶

Husserl begnügt sich hier jedoch auch nicht damit, die beiden Gesichtspunkte der Leiblichkeit und der Intersubjektivität geltend zu machen. Er geht noch weiter, indem er den Sinn des transzendentalphänomenologi-

¹Ebd., §§ 1-8, S. 80-112.

²Ebd., S. 81 und öfters.

³Ebd., S. 111; vgl. S. 124: „Die Welt braucht eben nicht zu sein.“

⁴Ebd., §§ 9-14, S. 112-129.

⁵Ebd., S. 114.

⁶Ebd., S. 132-140.

schen Idealismus in ein ganz neues Licht stellt. „Das geforderte wirklich existierende Subjekt der Erkenntnis ist nicht gefordert als aktuell erkennendes [...]“ – behauptet er zunächst, aber diese Behauptung ist noch nicht besonders überraschend. Von großer Tragweite ist dagegen, was er hinzusetzt: „Es ist auch nicht gefordert ein solches Subjekt für die ganze unendliche Zeit des Weltenseins.“¹ Er führt diesen Gedanken dann auf folgende Weise aus: „Eine bloß materielle Welt als Unterstufe und als Anfangsstrecke der Dauer der Welt genügt den Bedingungen der Erkennbarkeit, wenn eine Subjektivität existiert, die vernunftgemäß durch Erfahrung und Denken diese Welt konstituiert, die seine gegenwärtige Umwelt ist, und dann vernunftgemäß rückwärts konstituieren kann die vorangegangenen Weltstrecken, und sei es auch (darunter) eine Strecke bloß materieller Natur.“²

Man könnte meinen, es gehe hier eigentlich nicht um die transzendente Subjektivität, sondern eben nur um immer schon als Menschen apperzipierte Subjekte. Auch der Gesamtkontext des Forschungsmanuskriptes Nr. 7 könnte zu dieser Vermutung ermutigen, da das Grundthema der Betrachtungen hier, wie Husserl im Vorhinein sagt, „leibliche Subjektivität, menschliche“ ist.³ Im Einklang mit dieser Themenbezeichnung nennt Husserl an einer Stelle tatsächlich eine „vormenschliche Vergangenheit der Natur“.⁴ Indes deutet die im angeführten Text mit Nachdruck erwähnte Idee einer *rückwärts laufenden Konstitution* unmissverständlich darauf hin, dass es sich im ganzen Gedankengang doch schon um die transzendente Subjektivität handelt. Für dieses Verständnis spricht auch der Umstand, dass der Beweis des transzendentalen Idealismus die reale Existenz der Dinge seiner Natur nach nicht etwa von der menschlichen, sondern der transzendentalen Subjektivität abhängig macht.

Gewiss ist die Idee einer rückläufigen Konstitution alles andere als selbstverständlich. Kann eine Welt, die im Sinne der Phänomenologie notwendig eine konstituierte Welt ist, existieren, „auch wenn die Kon-

¹Ebd., S. 140.

²Ebd., S. 141.

³Ebd., S. 132.

⁴Ebd., S. 143.

stitution keine aktuelle ist“¹ Den Überlegungen, die Husserl zu dieser Frage anstellt, kommt unleugbar ein mehr oder weniger experimentierender Charakter zu. Gleichwohl zeichnet sich in ihnen am Ende eine Antwort ab, die den Gedanken einer rückläufigen Konstitution bestätigt und bekräftigt. Es heißt: „Eine Welt ohne Subjekte, die wirklich sie erfahren (räumlich-zeitlich-kausale Anschauung haben), ist nur denkbar als Vergangenheit einer Welt mit solchen Subjekten.“² Gemeint ist dabei offenbar eine Vergangenheit, die von diesen Subjekten „rückwärts konstituiert“ wird.

Der Gedanke einer rückläufigen Konstitution bestimmt einen Ansatz, den man am besten als *methodologischen Transzendentalismus* kennzeichnen könnte. Dieser Ansatz gründet sich auf das Urfaktum des Bewusstseins und erwägt die Frage nach realem Sein und dinglicher Existenz vom Gesichtspunkt intentionaler Konstitution aus. Deshalb steht er einem naiven Realismus ebenso gegenüber wie einem dogmatischen Materialismus oder Naturalismus. Das schließt jedoch nicht aus, dass von dem Gesichtspunkt intentionaler Konstitution aus zugleich eine „Unterstufe“ der Realität entdeckt wird, die ihrerseits existiert, *auch wenn die Konstitution keine aktuelle ist*, und die ebendeshalb nur Gegenstand einer *rückläufigen Konstitution* sein kann.

Es fragt sich, ob dieser rein methodologische Transzendentalismus, zu dem sich Husserl im Text Nr. 7 aus dem Band XXXVI der *Husserliana*-Reihe durchringt, noch als ein transzendentaler Idealismus verstanden werden kann. Einerseits hält zwar Husserl an dem Gedanken nach wie vor fest, dass die reale Existenz der Dinge ein aktuelles Bewusstsein voraussetzt. Andererseits kommt er jedoch zu der Einsicht, dass es durchaus eine „Unterstufe“ der Welt geben kann, die ihrerseits existiert, auch wenn die Konstitution keine aktuelle ist. Damit fasst er eine Realität ins Auge, die sich *im Bewusstsein selbst als bewusstseinsunabhängig* erweist. Alles hat den Anschein, als zeigte hier eine vertiefte Analyse des Urfaktums „Bewusstsein“, wie das Bewusstsein über sich hinaus auf Bewusstseinsunabhängiges verweist.

¹Ebd., S. 141.

²Ebd., S. 144, Anm. 2.

Man dürfte dieses Ergebnis als eine gleichzeitige Überwindung von Idealismus und Realismus wie auch von Subjektivismus und Naturalismus verstehen. Der Streit zwischen derartigen Standpunkten bleibt ein *Weltanschauungskampf*, von dem politische Grundsatzentscheidungen und religiöse Orientierungen sicherlich tief betroffen sind, mit dem aber eine methodologisch wohlbesonnene Arbeitsphilosophie letztlich nichts zu tun hat. Nicht allein Husserl, sondern auch Heidegger ist – zumindest in seiner frühen Schaffensperiode – für eine eindeutige Trennung von Philosophie und Weltanschauung eingetreten. Der methodologische Transzendentalismus der Phänomenologie unterscheidet sich gerade deshalb grundsätzlich von jedem traditionellen Idealismus, weil er sich gar nicht als eine Stellungnahme zu den Weltanschauungsfragen „Idealismus oder Realismus“, „Subjektivismus oder Naturalismus“ verstehen lässt. Daher ist es aber auch sinnvoller, ihn gar nicht als transzendentalen Idealismus zu bezeichnen. Der Verzicht auf diese Bezeichnung ist in vollem Einklang mit der Überzeugung, dass die Philosophie die Stellungnahme zu den Weltanschauungsfragen in einer pluralistisch und demokratisch eingerichteten Welt einerseits dem Einzelmenschen, andererseits dem Staatsbürger zu überlassen hat. Ihre Aufgabe in einer derartigen Welt kann offenbar nur darin bestehen, die Natur von Sein und Realität innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft zu bedenken.

Literatur

- Rudolf Bernet, *Conscience et existence. Perspectives phénoménologiques* (Paris: PUF 2004).
- Martin Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, in: *Gesamtausgabe*, Bd. 20 (Frankfurt a. M.: V. Klostermann 1979).
- Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Erstes Buch, in: *Husserliana*, Bd. III/1, hrsg. von K. Schuhmann (Den Haag: M. Nijhoff 1976).
- Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Drittes Buch, in: *Husserliana*, Bd. V, hrsg. von

Marly Biemel (Den Haag: M. Nijhoff 1971).

Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen. Ergänzungsband*, Erster Teil: *Entwürfe zur Umarbeitung der VI. Untersuchung und zur Vorrede für die Neuauflage der Logischen Untersuchungen* (Sommer 1913), hrsg. Von U. Melle, in: *Husserliana*, Bd. XX/1 (Kluwer, Dordrecht / Boston / London 2002).

Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Dritter Teil: 1929–1935; in: *Husserliana*, Bd. XV, hrsg. von I. Kern (M. Nijhoff, Den Haag 1973).

Edmund Husserl, *Transzendentaler Idealismus. Texte aus dem Nachlass (1908 – 1921)*, in: *Husserliana*, Bd. XXXVI, hrsg. von Robin D. Rollinger in Verbindung mit R. Sowa (Dordrecht / Boston / London: Kluwer 2003).

Part II

Phenomenology and the Sciences

Husserl contra Carnap : la démarcation des sciences

Dominique Pradelle (Université Paris IV - Sorbonne)

dominique.pradelle@paris-sorbonne.fr

Y a-t-il unité du savoir, ou division en une pluralité de domaines épistémiques disjoints? Corrélativement, y a-t-il unité de l'ensemble des objets de connaissance possible, ou division en une pluralité de domaines ontiques distincts? Cette dualité se laisse déployer sur un ensemble de niveaux, qui ne sont cependant pas sans rapport : comment trancher l'alternative entre *monisme et pluralisme nomologiques* – unité ou pluralité du système de lois régissant les processus –, *épistémologiques* – unité ou pluralité des modes d'accessibilité de l'objet –, *méthodologiques* – unité ou pluralité des méthodes de connaissance – et *ontiques* – unité ou pluralité des régions mondaines? Cette pluralité de niveaux d'analyse se laisse cependant réduire, dans la mesure où l'alternative énoncée aux plans nomologique et méthodologique peut être reconduite au seul plan ontique : est-il possible d'opérer l'unification ontologique de domaines d'objets apparemment distincts, ou cette tentative se heurte-t-elle à l'irréductibilité réciproque des régions de l'étant?

De ce point de vue, une opposition cardinale semble régner entre Carnap et Husserl : le premier pose l'unité épistémologique des sciences, fondée sur l'unité ontologique des domaines, tandis que le second fonde la différenciation et la classification des sciences sur la pluralité des régions mondaines et des modes d'accessibilité de leurs objets respectifs. La ques-

tion centrale s'avère donc la suivante : *quel est le fondement de la délimitation des secteurs scientifiques*? Est-ce l'initiative thématique du regard théorique qui, en fonction de son projet de connaissance rationnelle, découpe en domaines la totalité de l'étant? ou cette délimitation repose-t-elle sur une division ontologique et noétique au sein du monde et de l'expérience préscientifiques?

Au-delà de l'opposition entre Carnap et Husserl, il y a là un problème interne à la pensée husserlienne : si en effet Husserl procède à l'unification transcendantale des sciences – puisque chacune se réduit à une production théorique de la subjectivité transcendantale, et que les domaines d'objets préscientifiques que la science prend pour thèmes se réduisent eux-mêmes à des objets intentionnels constitués par la conscience¹ –, cela enveloppe-t-il comme conséquence une thèse d'*univocité de l'étant mondain* – ou de monisme ontologique de l'étant constituable –, ainsi que des formes de la conscience de l'étant? Parce qu'elle est une par son instance (la conscience), la connaissance est-elle toujours *la même*? Telle est la thèse de Cavallès dans son écrit posthume :

C'est donc la référence au primat de la conscience qui en fin de compte permet de supprimer les difficultés. [...] la conscience est la totalité de l'être [...]. La vérité est une sous ses aspects multiples, parce qu'il n'y a fondamentalement qu'une connaissance qui est la conscience².

Une telle question conduit à interroger le concept d'expérience (*Erfabrung*) qui sert de soubassement à l'orientation empiriste de la phénoménologie : si l'expérience a le sens d'une donation de son objet en personne, et si le principe intuitionniste de la phénoménologie impose de revenir à l'expérience comme source de droit pour la connaissance en en

¹ *Formale und transzendente Logik*, § 94, Hua XVII, 239 : « Toute science a son domaine [*Gebiet*] et tend vers la théorie de ce domaine, en laquelle elle a son résultat [*Ergebnis*]. Mais c'est la raison scientifique [*wissenschaftliche Vernunft*] qui crée [*schaft*] ces résultats, et la raison qui fait l'expérience [*erfabrende Vernunft*] qui crée le domaine [*das Gebiet schafft*]. » (trad. fr. de S. Bachelard, *Logique formelle et logique transcendantale*, Paris, PUF, 1957, p. 311). Nous modifions, si besoin est, les traductions existantes.

² Jean Cavallès, *Sur la logique et la théorie de la science*, Paris, Vrin, 1976³, pp. 55-57 (*Œuvres complètes de philosophie des sciences*, Paris, Hermann, 1994, pp. 537-539).

respectant les structures et les limites¹, quelles sont les limites inhérentes à l'*Erfahrung* ? De quoi est-elle réellement donatrice, et de quoi ne l'est-elle pas ?

Allons plus loin. À supposer que la démarcation rigoureuse entre champs d'objets soit légitime et fondée sur une distinction entre des structures constitutives, est-elle cependant une limite ultime de l'analyse ? Les différentes ontologies régionales ne sont-elles pas précédées par une ontologie fondamentale visant l'étant en totalité ? À ce titre, la question de leur démarcation ne masque-t-elle pas un problème plus essentiel : celui de la compréhension ou de la dispensation du sens de l'être qui règne à chaque époque, dont l'orbe unitaire pourrait être plus décisif que la division en régions ? Qu'en est-il ?

Le pluralisme ontologique de Husserl

Certes la méthode d'élucidation de la constitution transcendantale des objets par la conscience pure implique l'unification opératoire et transcendantale de la totalité de l'étant transcendant : vu que tout objet est réductible à du sens intentionnel visé par la conscience et attesté sur le fondement de ses évidences propres, tout étant s'intègre à l'élément intentionnel de la conscience à titre de *sens constitué*². La neutralisation ontologique de tout substrat autonome et étranger à la conscience, ainsi que la réduction de la référence au sens, suffisent apparemment à relativiser la distinction entre les genres de l'étant intra-mondain : plus essentielle que celle-ci se tient la différence ontologique entre l'*étant au sens absolu* (la conscience pure) et tout *étant relatif à la conscience* – en sorte que la doctrine des catégories admet pour division essentielle celle qui sépare les catégories de la sphère d'immanence et celles de la sphère transcendantale.

¹ *Ideen...* I, § 24, Hua III/1, 51 (trad. fr. de P. Ricoeur, *Idées directrices pour une phénoménologie*, Paris, Gallimard, 1950, p. 78).

² Sur la réductibilité de l'étant à du sens intentionnel visé par la conscience, cf. les énoncés fondamental des *Ideen...* I, § 55, Hua III/1, 120 : « *Toutes les unités réelles sont des "unités de sens"*. » (trad. fr., 183) et des *Cartesianische Meditationen*, § 41, Hua I, 118 : « toute espèce d'étant, qu'il soit réel ou idéal, devient intelligible comme "formation" [de sens] constituée par cette effectuation [*Leistung*] de la subjectivité transcendantale. » (trad. fr. de M. de Launay, Paris, PUF, 1994, pp. 133-134).

Pourtant, en dépit de cette unification transcendantale de l'objectualité, Husserl maintient constamment le principe de l'*hétérogénéité eidétique des régions* de l'étant intra-mondain, cette dernière étant elle-même corrélative à l'hétérogénéité structurelle des formes fondamentales de la conscience d'objet ou des modalités essentielles de l'évidence donatrice. Retraçons les étapes de l'argumentation de Husserl – laquelle n'est pas à entendre au sens d'une argumentation purement discursive ou d'un maniement opératoire de concepts, mais d'une reconduction à des évidences eidétiques¹.

1/ En premier lieu, toute évidence prédicative est fondée en une évidence objectale ou antéprédicative de degré inférieur : toute évidence d'un état de choses de type « S est p », en tant qu'attestation de la validité de cet état de choses, présuppose en effet l'évidence donatrice du substrat S dont on énonce le prédicat p, c'est-à-dire la donation en personne de l'objet thématique qui est abordé discursivement – à savoir le *Gegenstand-wörter*, objet à propos duquel est énoncé quelque chose². Or, par itération de cette opération régressive, ou par renvoi référentiel le long de la chaîne réductive, cette évidence du *Sachverhalt* est, en dernière instance, fondée sur l'évidence antéprédicative donatrice des substrats perceptifs ultimes, c'est-à-dire sur une évidence d'ordre immédiatement sensible. En effet, si le substrat S est lui-même issu d'un acte prédicatif par nominalisation, la déconstruction du renvoi intentionnel permet d'explicitier le substrat de niveau plus bas dont il provient, et cette opération peut être répétée³. Par exemple, l'évidence du fait « que la neige est blanche », ou de l'état de choses « l'être-blanc de la neige », présuppose celle du substrat général « neige » et du prédicat général « blanc », lesquels reconduisent en dernière instance à la perception directe d'une neige singulière et de sa blancheur singulière – c'est-à-dire d'un substrat et d'un prédicat ultimes, immédiatement donnés dans la perception sensible⁴.

2/ Corrélativement, pour toute science en général vaut la distinction

¹ *CM*, § 15, Hua I, 73 : « l'unique intérêt qui subsiste alors : voir et décrire de manière adéquate. » (trad. fr., 80).

² *Cartesianische Meditationen*, § 4, Hua I, 52 : « L'évidence prédicative implique l'évidence antéprédicative » (trad. fr., 53), et *Erfahrung und Urteil*, § 4, Hamburg, Glaassen & Goverts, 1954, p. 11 (trad. fr. de D. Souche, *Expérience et jugement*, Paris, PUF, 1970, p. 21).

³ *Formale und transzendente Logik*, § 82, Hua XVII, 210 (trad. fr., 274).

⁴ *Ibid.*

entre le résultat scientifique (*Ergebnis*) et le domaine préscientifique de ses objets (*Gebiet*) : c'est-à-dire l'ensemble des théories ou des résultats scientifiques affirmés en elles, des déterminités établies par une connaissance valide, et le secteur des objets pris pour thèmes d'investigation par cette science, domaine qui doit lui être livré par l'expérience préalablement à toute recherche scientifique. Par exemple, en science physique règne la distinction entre la nature telle qu'elle est construite par la théorie physique, peuplée d'entités théoriques comme la force, l'accélération, la quantité de mouvement, l'énergie cinétique et potentielle, etc., et la nature perceptive, où ne se donnent à voir que des corps en mouvement doués de qualités sensibles. Or la thèse essentielle de Husserl réside ici dans l'identification de l'instance transcendantale qui constitue respectivement chacun de ces domaines : si c'est bien la raison scientifique (*wissenschaftliche Vernunft*) qui crée les résultats, c'est en revanche la raison qui fait l'expérience (*erfahrende Vernunft*) qui crée le domaine ontique thématique préalable à toute théorisation¹. L'activité scientifique est certes une détermination *dans* un domaine, mais elle n'est pas une détermination *du* domaine ontique – lequel doit être pré-donné au plan perceptif, antérieurement à toute activité théorétique. L'orientation thématique qui caractérise les différentes sciences se réfère donc à l'hétérogénéité des domaines d'objets de l'expérience préscientifique ; les voies épistémiques suivies par les sciences sont tracées à l'avance par les structures de l'expérience préscientifique.

3/ De ce qui précède s'ensuit le principe général de démarcation et de classification des sciences : c'est par une régression vers les structures eidétiques propres au monde de l'expérience (*Erfahrungswelt*) que l'on accède à la division des domaines thématiques possibles, et par là à celle des différentes sciences ontiques. Citons ici la *Psychologie phénoménologique* :

Nécessité de régresser vers le monde de l'expérience préscientifique [Rückgang auf die vorwissenschaftliche Erfahrungswelt] *et au faire-expérience* [Erfahren] *en lequel il est donné (concordance de l'expérience)*².

Classification des sciences [Gliederung der Wissenschaften] *grâce à la*

¹ *FTL*, § 94, Hua XVII, 239 (trad. fr., 311).

² *Phänomenologische Psychologie*, § 6, Hua XIX, 55 (trad. fr. de P. Cabestan, N. Depraz et A. Mazzù, *Psychologie phénoménologique*, Paris, Vrin, 2001, p. 56).

*régression au monde de l'expérience. La connexion systématique des sciences a son fondement dans la connexion structurelle du monde de l'expérience*¹.

[...] *tout domaine scientifique particulier [Wissenschaftsgebiet] doit nous reconduire à un domaine au sein du monde originaire de l'expérience [auf ein Gebiet in der ursprünglichen Erfahrungswelt]*².

Tout domaine scientifique se voit ainsi reconduire à un domaine correspondant au sein du monde originaire de l'expérience, c'est-à-dire – puisque l'expérience originairement donatrice des substrats ultimes est la perception sensible³ – à un secteur du monde perceptif dont il assume la portée et les limites ; par exemple, la science physique mène son investigation théorique dans le domaine des choses matérielles inanimées et dépourvues de signification culturelle, la psychologie, dans le domaine psychique accessible à l'expérience réflexive, etc. En outre, l'articulation systématique des sciences trouve son fondement dans l'articulation structurelle du monde de l'expérience préscientifique, c'est-à-dire dans l'architectonique des régions de l'étant intra-mondain (chose matérielle, être animé, personne, société, objet culturel, objectivité sociale, objectivités idéales) et des strates eidétiques abstraites de sens qui composent ces dernières (*res temporalis, res extensa, res materialis*, animation, psychisme, signification culturelle, etc.). Loin de relever de l'initiative de la raison théoricienne, la classification des sciences se fonde dans le *logos du monde esthésique* – à savoir dans la relation de fondation (*Fundierung*) ou de stratification qui relie entre elles les différentes couches de sens de l'étant –, en tant qu'il fait l'objet d'une description eidétique.

Cette démarche régressive met en jeu une double méthode.

D'une part, une *méthode de déconstruction (Abbau)* des couches de sens édifiées par la pensée scientifique sur le soubassement du monde

¹ *Ibid.*, § 7, Hua IX, 64 (trad. fr., 64).

² *Ibid.*, § 7, Hua IX, 64 (trad. fr., 64). Cf. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 3, [9] : « L'élaboration du domaine en ses structures fondamentales est en quelque mesure déjà accomplie par l'expérience et l'explicitation pré-scientifiques du secteur d'être [*vorwissenschaftliche Erfahrung und Ausarbeitung des Seinsbezirkes*], au sein duquel le domaine réel [*Sachgebiet*] est lui-même délimité. » (trad. fr. d'E. Martineau, *Être et temps*, Paris, Authenticity, 1985, p. 31).

³ *Erfahrung und Urteil*, § 12, [54-55] (trad. fr., 63-64).

d'expérience pré-scientifique : l'expérience originaire ne se confond pas avec l'expérience contemporaine des choses mais, afin de retrouver le monde pré-scientifique comme noyau structurel présent (mais occulté) au sein de celle-ci, il est nécessaire d'inverser le procès de sédimentation par lequel, au cours de l'histoire, les productions théoriques de la pensée scientifique se sont progressivement incorporées au monde de l'expérience. Il s'agit d'un geste archéologique d'effeuillage ou d'abstraction thématique successive des couches de savoir scientifique déposées dans le sens du monde environnant (idéal d'exactitude, figures limites géométriques, explication nomologique-causale, mathématisation de la sphère psychique et de la sphère sociale, etc.) pour exhiber le noyau ultime qu'est le monde encore vierge de toute détermination catégoriale. L'eidétique du monde perceptif est ainsi censée neutraliser l'efficace constructive et recouvrante de l'histoire des sciences, et de l'incorporation des savoirs dans l'expérience¹. Quelles sont les structures universelles de l'*Erfahrungswelt* ainsi mises à découvert ?

D'autre part, une *déclinaison spécifique de la méthode de variation eidétique* permet de dégager les régions de l'étant, classes ontologiques suprêmes (*alleroberste Seinsklassen*²) ou essences supérieures de l'étant individuel concret qui forment la limite supérieure de tout procès de généralisation. En effet, la variation eidétique n'a, en règle générale, de sens que si elle est guidée par l'orientation sur un degré de généralité déterminé – qui seule rend possible la production de variantes *analogues*³ – ; une modalité insigne de la variation peut en revanche s'effectuer en régime de liberté totale, sans orientation thématique préalable : partant d'un individu concret, il est possible de poursuivre une variation *totale* *libre*, pure de toute délimitation thématique – *in völlig ungebundener Weise* : sur le mode de l'absence complète de contrainte⁴. Ne se restreignant pas à un degré par-

¹ *EU*, § 10, [42-44] (trad. fr., 51-54).

² *Logik und allgemeine Wissenschaftstheorie. Vorlesungen 1917/18*, § 62, Hua XXX, 279.

³ Une variation partant d'une nuance de rouge peut, de fait, aboutir au dégagement de l'*eidos* de rouge, de couleur ou de qualité sensible ; la production de variantes analogues ne peut avoir lieu que d'un certain *point de vue* qui détermine la perspective d'une telle analogie – il ne saurait y avoir d'analogie dans l'absolu, mais seulement d'un certain point de vue. Cf. *EU*, § 92, [432-433] (trad. fr., 435).

⁴ *EU*, § 92, [434] (trad. fr., 436), et *Ideen...* I, § 9, Hua III/1, 23 (trad. fr., 35).

ticulier de spécification, on obtient alors la région, c'est-à-dire le genre suprême, l'*Allgemeines* qui constitue la limite indépassable de tout procès de généralisation effectué sans perte totale de la teneur matérielle : les régions *chose matérielle, être animé, personne, société, objet culturel*¹. . . Quant aux couches de sens abstraites qui composent ces régions, elles peuvent également s'obtenir par une variation eidétique totalement libre, effectuée cette fois à partir d'un exemplaire de moment abstrait d'un *concretum*. Les régions et les catégories qui en dépendent sont donc assimilables à des formes matérielles suprêmes (*oberste Sachhaltigkeitsformen*²) constituant toujours, au niveau concret ou abstrait, la limite d'un procès de généralisation matériel.

Il s'ensuit de là une conséquence essentielle : la *démarcation des sciences* – c'est-à-dire leur délimitation réciproque stricte – *a son ancrage dans la démarcation eidétique des régions du monde de l'expérience*. Ces dernières sont en effet strictement délimitées : il est impossible de subsumer deux régions distinctes sous une généralité plus haute sans perdre toute teneur matérielle ; si l'on veut réunir sous une même généralité deux régions – p. ex. « chose matérielle » et « chose d'usage », ou « chose » et « personne » –, on obtient alors le *quelque chose en général* ou l'étant en général – c'est-à-dire non une région mondaine, mais la forme vide de toute région, atteinte par formalisation ou évacuation de tout contenu matériel³. Telle est la reprise, par Husserl, de l'ancienne thèse aristotélicienne selon laquelle l'être n'est pas un genre : le « quelque chose en général » n'est pas un genre suprême obtenu par généralisation, mais une catégorie purement formelle issue d'un acte de formalisation. Il en résulte un *principe d'incommunicabilité ou d'irreductibilité réciproque des régions* : même si, en vertu du rapport de fondation ou de stratification des couches eidétiques du monde,

¹ *Logik... 1917/18*, § 62, Hua XXX, 279 : « La nature est une telle région. Nous ne pouvons plus ici généraliser davantage sans laisser totalement échapper et se perdre la matière réelle [*die sachhaltige Materie*] et parvenir à l'universalité analytique de la forme vide "étant individuel en général" [*formleere analytische Allgemeinheit "individuell Seiendes überhaupt"*]. »

² *Ibid.*

³ *EU*, § 92, [435] : « Un concept fondamental de région ne peut être transposé en un autre par variation. [...] Mais la formalisation est quelque chose d'essentiellement différent de la variation. [...] elle est une mise à l'écart, une évacuation de toutes les déterminités objectales ou contentuelles. » (trad. fr., 437), et *Ideen...* I, § 10, Hua III/1, 25-26 (trad. fr., 38-40).

les régions empiètent les unes sur les autres – p. ex., tout objet d'usage est aussi une chose matérielle, de même que tout être animé, toute personne et toute idéalité linguistique –, elles ne sont cependant pas dérivables les unes des autres, ni subsumables les unes sous les autres. Ainsi,

jamais, par l'investigation de la nature physique et de la causalité naturelle, nous ne tomberons sur quelque chose de psychique [auf Psychischen]¹.

4/ Enfin, il existe une corrélation *a priori* et universelle entre les catégories ontiques de l'étant individuel (*Seinskategorien*) et les formes catégoriales de conscience donatrice en général (*kategoriale Grundformen gebenden Bewusstseins überhaupt*²) – entre une forme régionale et l'espèce fondamentale correspondante d'expérience³. A toute région d'objets correspond un type fondamental et générique de l'expérience possible, c'est-à-dire d'acte donateur de l'objet de la région en question, ou encore un type de constitution transcendantale, c'est-à-dire une certaine articulation téléologique des vécus participant à leur appréhension : à la région « chose matérielle » est corrélatrice l'expérience purement perceptive, à la région « personne » l'*Einfühlung* compréhensive, à la région « objet d'usage » l'appréhension conjointe de la chose et de sa signification, etc. Par conséquent, la démarcation eidétique des régions ontiques correspond à l'hétérogénéité qualitative et structurelle des types de constitution ou de conscience donatrice. De là résulte une nécessité méthodique : en mettant en œuvre la réflexion transcendantale et l'analyse noétique, il faut dégager systématiquement les structures noético-noématiques typiques, c'est-à-dire les types de constitution structurellement distincts. Ainsi, p. ex., la démarcation entre science physique, somatologie et psychologie renvoie-t-elle tout d'abord à la délimitation des régions *Ding*, *Lebewesen* et *sujet psychique* ; puis, à la différenciation des couches eidétiques abstraites *matérialité (Materialität)*, *incarnation (Leiblichkeit)* et *âme (Seele)* ; et enfin, aux types d'appréhension ou de constitution de ces strates – perception sen-

¹ *Logik...* 1917/18, § 62, Hua XXX, 281.

² *Ideen...* III, § 3, Hua V, 13 (trad. fr. de D. Tiffeneau, *La phénoménologie et les fondements des sciences*, Paris, PUF, 1993, p. 17).

³ *Ideen...* III, § 7, Hua V, 34 (trad. fr., 42).

sible, l'acte de ressentir les *Empfindnisse* (sentances), puis de ressentir les vécus propres et de saisir par empathie les vécus étrangers¹.

L'irréductibilité du psychisme à la choseité matérielle.

Sa critique par Carnap

1/ Un exemple cardinal de démarcation ontique entre régions est celui de la distinction entre les sphères physique et psychique. En conséquence des précédentes analyses, Husserl affirme une thèse d'hétérogénéité ontologique de l'âme (*psychè*), c'est-à-dire de toute la sphère psychique à celle des processus matériels :

*Ce qui constitue le propre de ces réalités – à savoir les réalités psychiques, subjectives –, c'est assurément quelque chose de tout autre que ce qui constitue le propre des res extensae*².

La spécificité de la réalité psychique réside en effet dans sa manière d'être – à savoir le fait d'être *sur le mode de la conscience* (*in der Weise des Bewusstseins*), lequel implique la double composante de l'avoir-conscience-de... (*Bewussthaben*) et de l'avoir-conscience-de-soi-même (*seiner selbst bewusst sein*), ainsi que la possibilité d'être un *Je activement agissant* (*aktiv tätiges Ich*) et de pouvoir être *orienté de manière active* (*aktiv gerichtet*) sur les autres étants et sur soi-même. L'élément irréductible du psychisme s'avère donc double : il réside dans la double dimension du ressentir rapporté à la sphère immanente des vécus propres, et de la relation à la sphère intentionnelle des corrélats de la conscience. En vertu du parallélisme existant entre psychologie intentionnelle et phénoménologie transcendantale, l'irréductibilité du psychisme est le reflet mondanié de l'opposition ontologique fondamentale entre l'être comme conscience et réalité.

2/ Quelles sont les objections de fond adressées par Carnap à cette thèse d'irréductibilité du psychique ?

Elles partent toutes de la critique qu'il adresse à ce qu'il considère comme un *préjugé fondamental de la philosophie* : à savoir la thèse de la

¹ *Ideen...* III, §§ 2-3, Hua V, 5-20 (trad. fr., 8-25).

² *Natur und Geist*, Hua Materialien IV, 131.

division du savoir en une pluralité de sciences, et sa fondation sur la distinction entre des domaines d'objets – et, corrélativement, entre les méthodes que ces sciences mettent en œuvre, ainsi que les sources de connaissance auxquelles elles renvoient (en termes husserliens, les types constitutifs). A cette position pluraliste, Carnap oppose sa double thèse de l'*unité de la science* et du *monisme ontologique*. D'une part, loin que l'univers du savoir soit divisé en une pluralité de sciences aux objets, méthodes et types de lois distincts, les disciplines scientifiques forment une seule et unique science¹. Cette unité de la science est elle-même fondée sur la traductibilité universelle des énoncés des diverses sciences dans la langue de la science physique (thèse dite *physicaliste*) :

*la langue de la physique est une langue universelle, et peut par conséquent servir de langue fondamentale pour la science*².

Il est par exemple possible de traduire les qualités secondes (sensibles), strictement intra-subjectives, en qualités premières, c'est-à-dire en concepts quantitatifs et intersensoriels, doués de validité intersubjective : le rouge, en une certaine longueur d'onde, le froid, en une gamme de degrés sur l'échelle des températures, etc. – opération qui évacue la teneur intuitive des qualités sensibles pour lui substituer un ensemble de données quantitatives auxquelles elle est censée correspondre – c'est la *physicalisation des qualités*³. D'autre part, loin que la totalité de l'étant soit divisible en régions ontiques strictement délimitées, vaut la thèse du *monisme ontologique de la matérialité* : la diversité des régions d'objets se laisse reconduire à la seule et unique région des objets matériels ou des choses physiques, ce qui permet d'éradiquer le préjugé philosophique de la différence entre les domaines d'objets. A la thèse traditionnelle et husser-

¹ « Die physikalische Sprache als Universalsprache der Wissenschaft », *Erkenntnis* II (1931) : « l'opinion généralement répandue incline plutôt à penser qu'elles [*scil.* les sciences] se distinguent fondamentalement quant à leur objet, leur source de connaissance et leur méthode. Contre cette opinion, nous défendrons ici la conception selon laquelle *la science* forme *une unité* » (trad. fr. de D. Chapuis-Schmitz, « La langue de la physique comme langue universelle de la science », in *L'âge d'or de l'empirisme logique*, Paris, Gallimard, 2006, pp. 321-322).

² « Die physikalische Sprache... », 7 (trad. fr., 358). Cf. p. 1 (trad. fr., 322) : « toutes les propositions peuvent être exprimées dans une seule langue, tous les états de choses relèvent d'un seul genre et sont connaissables par une seule méthode. »

³ « Die physikalische Sprache... », 4 (trad. fr., 335-338).

lienne, selon laquelle toute science se rapporte à un « domaine d'objets propre, fondamentalement séparé des autres types d'objets »¹, s'oppose le rasoir d'Occam carnapien :

*il n'y a fondamentalement qu'une seule espèce d'objets [grundsätzlich nur eine Art von Objekten], à savoir les processus de la physique [die physikalischen Vorgänge]*².

Cette thèse physicaliste – c'est-à-dire de la traductibilité des sciences dans la langue de la physique et de réductibilité des objets aux seuls processus physiques – se laisse appliquer à la sphère psychique : la science psychologique n'est pas une science distincte de la science physique, dans la mesure où elle ne se rapporte pas à un domaine d'objets propre, qui serait séparé des autres sphères ontiques :

*la psychologie est une partie de la physique [ein Teil der Physik] – un domaine partiel de la science unitaire construite sur une base physicaliste*³.

D'une part, les propriétés psychologiques momentanées (*psychologische Momentan-Eigenschaften*) se laissent réduire à des propriétés physiques momentanées (*physikalische Momentan-Eigenschaften*), à savoir des concepts de dispositions (*Dispositionsbegriffe*) définis par une implication ou relation de conditionnalité du type « si... , alors... » entre des circonstances matérielles extérieures et des réactions observables du corps propre de la personne en question⁴. Bref, Carnap procède à une réduction behavioriste des notions de comportement et d'état psychique interne : p. ex., l'énoncé « la personne X est énervée » a pour seule signification qu'en réaction à des circonstances extérieures données, on peut observer sur le corps d'autrui une manifestation de signes corporels jugés carac-

¹ « Die physikalische Sprache... », 1 (trad. fr., 324).

² « Psychologie in physikalischer Sprache », in *Erkenntnis* III, 1932, p. 108.

³ « Psychologie... », 142.

⁴ « Psychologie... », 112 : « Le caractère épistémologique d'une proposition singulière portant sur le psychisme étranger est tout d'abord rendu distinct grâce à l'analogie avec une proposition portant sur une propriété physique qui est définie comme disposition, dans des circonstances déterminées ("stimulations"), à manifester un comportement déterminé ("réaction"). », et 130-131 : « Les propriétés physiques momentanées [...] ne sont autre chose, selon notre conception, que des concepts de la physique [*physikalische Begriffe*]. »

téristiques de l'énervement¹. De même, Carnap affirme la réductibilité physicaliste similaire des propriétés psychologiques durables (*psychische Dauereigenschaften*), dites aussi caractérogiques (*Charaktereigenschaften*) : elles se laissent derechef traduire dans la langue de la physique sous forme de *Dispositionsbegriffe*. Ainsi, l'énoncé « X a une plus grande sensibilité que Y » signifie simplement que dans des circonstances observables semblables, ou soumis à des stimulations (*Reize*) semblables, X manifeste de plus grands signes extérieurs d'émotion que Y, c'est-à-dire telles ou telles réactions corporelles observables entrant dans la définition nominale du comportement émotif².

Par ce procédé de traduction s'opère la physicalisation de la sphère psychique, laquelle n'est autre qu'une *naturalisation de l'âme* effectuée à un double niveau. Tout d'abord comme naturalisation formelle ou analogique : à savoir l'intégration de la sphère psychique à l'ordre causal, l'explication des phénomènes psychiques par une causalité déterministe et mécanique analogue à celle de l'explication physicienne sous la forme d'énoncés exposant une relation conditionnelle de type « si... , alors... » ; c'est un *monisme épistémologique, ou méthodologique*. Ensuite à titre de naturalisation matérielle, voire matérialiste : il s'agit cette fois de l'intégration des phénomènes psychiques à la sphère de la matérialité, conçue comme seule et unique sphère d'objets ; c'est la *réduction matérialiste du psychique*.

Réponse husserlienne à cette critique physicaliste

Quelle serait la réponse husserlienne possible à la réduction physicaliste et à la naturalisation analogique et matérielle de la sphère psychique ? On peut la reconstituer au fil conducteur des textes des *Ideen...* II et III, ainsi que de la *Phänomenologische Psychologie* et des cours portant sur *Natur und Geist*, et ce en distinguant les deux questions suivantes : tout d'abord, la naturalisation de la conscience réelle est-elle légitime ? Ensuite, implique-t-elle une thèse ontologique réductionniste, à savoir la réduction de la sphère psychique étrangère à la sphère corporelle ?

¹ « Psychologie... », p. 131.

² « Psychologie... », pp. 131-132.

1/ Malgré sa thèse de la dualité ontologique de la matière et de l'esprit, Husserl ne rejette pas par principe toute possibilité de naturalisation de la conscience ; il lui accorde au contraire une légitimité relative, l'essentiel consistant à en cerner les limites. Bien que l'*époque* implique la réduction de l'*ego* psychologique humain à l'*ego* transcendantal¹, l'*ego* pur et l'*ego* empirique ne sont pas ontologiquement distincts, mais sont une seule et même chose pensée ou appréhendée différemment² ; le second résulte de l'auto-aperception mondanisante du premier, qui n'est accessible que par la réduction phénoménologique³. Aussi les sujets empiriques sont-ils localisés dans le temps et l'espace mondains, à titre d'unités psychophysiques réales et empiriquement accessibles. Et la possibilité même d'un commerce ou d'une communication entre les sujets suppose quelque rapport entre leur corps respectif : pour parler à autrui, il faut qu'il me soit co-présent dans le même temps et le même espace, donc temporalisé et spatialisé, ce qui implique notre intégration à une seule et même nature matérielle ; par la médiation de son corps, autrui s'intègre à l'espace objectif, de même que réciproquement, je m'intègre pour lui à ce même espace. Telle est pour Husserl la *légitime naturalisation de la conscience*⁴.

La conséquence épistémologique de cette naturalisation – en d'autres termes, de l'attitude naturaliste – est la coordination fonctionnelle-causale du physique et du psychique : il est possible de mettre en évidence la dépendance fonctionnelle entre les états du corps propre pris comme chose matérielle (*körperlicher Leib*⁵) et les vécus psychiques correspondants – si l'on me pique le doigt, je ressens de la douleur, si je veux mou-

¹ *CM*, § 11, Hua I, 65 (trad. fr. de M. de Launay, *Méditations cartésiennes*, Paris PUF, 1994, p. 69).

² *CM*, § 15, Hua I, 75 : « moi qui suis dans l'attitude naturelle, je suis aussi et toujours l'*ego* transcendantal, mais je ne le sais qu'en opérant la réduction phénoménologique. » (trad. fr., 82). Cf. *Zur Intersubjektivität*, Hua XV, n° 31, § 5, [542] : « le moi humain doit coïncider avec le Je transcendantal après que ce dernier est devenu thématique » (trad. fr. de N. Depraz, *Sur l'intersubjectivité*, I, Paris, PUF, 2001, p. 217).

³ *CM*, § 45, Hua I, 130 (trad. fr., 148).

⁴ *Ideen...* II, § 46, Hua IV, 168 : « Pour que se produise un quelconque commerce entre moi et un autre homme, pour que je lui communique quelque chose, etc., il faut que se produise un rapport de corps par des processus physiques. [...] c'est en cela que consiste la légitime "naturalisation" de la conscience. » (trad. fr. d'E. Escoubas, *Recherches phénoménologiques pour la constitution*, Paris, PUF, 1982, pp. 236-237).

⁵ L'expression se trouve en *Ideen...* II, § 45, Hua IV, 163 (trad. fr., 231).

voir ma main, elle se meut, etc. Il existe donc une coordination entre les sphères psychique et physique selon le schème général de la conditionnalité « si... , alors... », qui justifie l'application de l'explication causale déterministe¹.

2/ S'agit-il pour autant d'un réductionnisme ontologique – d'une réduction de la *psychè* à la nature matérielle ? Non, et pour plusieurs raisons essentielles qui sont autant d'arguments anti-réductionnistes.

Tout d'abord, la localisation spatiale du psychique – à savoir celle des vécus dans mon esprit ou celle de mes sensations dans mon corps charnel (*Leib*) – ne présente pas un caractère intrinsèque ou eidétique, mais uniquement *extrinsèque et dérivé*, et ce en vertu du principe selon lequel

l'extensio n'appartient de manière véritable et originaire qu'à la réalité
[nur zur Realität]².

En d'autres termes, seule la corporéité possède à titre de qualité abstraite l'étendue, tandis que la *psychè* n'est en elle-même rien de matériel ni d'étendu (*ist in sich selbst nicht räumlich*) : entre le psychique et l'étendue, il n'y a aucune connexion eidétique du type de celle qui relie le psychique et la durée, ou la corporéité et l'extension. La seule possibilité de connexion entre le psychique et l'étendue réside dans une liaison *de facto*, indirecte et seconde, qui suppose la mondanisation préalable de la sphère psychique et son rattachement au corps propre ; ce dernier ne peut lui-même advenir que par le biais de l'incorporation de la chair sentante (*Leib*) qui l'intègre au règne de la nature matérielle. Il n'y a donc pas de spatialité originairement inhérente au sujet doué de conscience, mais seulement une quasi-spatialisation médiate – *mittelbare Verräumlichung oder Quasiverräumlichung des Bewusstseinssubjekt*, « comme s'il possédait une étendue au sein de la nature corporelle »³. Cette localisation présente un caractère impropre (*uneigentlich*), non originaire (*nicht ursprünglich*), dans la mesure où elle est le fait d'une coordination seconde (*zuordnungsmäßig*) entre états

¹ *Ideen...* II, § 45, Hua IV, 164-165 : « En conformité avec la localisation qui est donnée dans l'expérience, on assiste alors également à une coordination [*Zuordnung*] continue du physique et du psychique, et ce à bon droit. » (trad. fr., 232-233, nous soulignons).

² *Natur und Geist*, Hua Materialien IV, 129.

³ *Natur und Geist*, Hua Materialien IV, 213-214.

du corps et de la *psychè* ; elle demeure de l'ordre du *comme si*, et relative à l'auto-aperception de la conscience dans l'attitude naturelle, puis à l'orientation explicative propre à l'attitude naturaliste¹. Husserl rejoint ici Descartes, pour qui l'union de l'âme et du corps ne remet pas en question leur distinction substantielle et se réduit à une liaison factuelle, ainsi que Kant, pour qui les états de l'être pensant sont exclusivement donnés dans le sens interne, et non dans le sens externe.

Le deuxième argument consiste à affirmer la *portée relative ou limitée de cette coordination fonctionnelle*. En effet, pour que la réduction naturaliste de la *psychè* fût possible, il faudrait une coordination fonctionnelle parfaite (biunivoque) entre les processus psychiques et physiques – c'est-à-dire une association réciproque et systématique qui, à tout état psychique, ferait correspondre un état physique et inversement, de sorte qu'à tout changement psychique correspondrait un changement physique ; c'est seulement en un tel cas de parallélisme psychophysique parfait que l'on pourrait faire totalement abstraction des processus psychiques, pour ne considérer que les seuls processus physiques associés. Or un tel parallélisme est rendu strictement impossible par l'opposition fondamentale entre l'historicité de la *psychè* et l'ahistoricité de la nature matérielle². De fait, dans l'ordre de la matière, le présent s'évanouit sans posséder de permanence, et sans effet cumulatif ; il en résulte la double possibilité d'une totale absence de changement ainsi que d'une involution (c'est-à-dire de retour à l'état antérieur)³. Or dans la sphère psychique, la temporalité a un effet cumulatif, de l'ordre de la trace ou du vestige : les vécus n'y disparaissent pas sans laisser de traces ; p. ex., un jugement crée une conviction qui demeure comme un acquis permanent, ou encore la répétition d'actes similaires provoque une habitude ou une disposition. Il en résulte

¹ Cf. *Ideen...* II, § 45, Hua IV, 165, qui explicite ainsi le caractère *zuordnungsmäßig* de cette coordination psychophysique des séries d'états propres : « Il s'agit donc originellement d'une coordination empirique qui relève de l'apparence, puis d'une coordination empirique qui relève de l'élaboration théorétique. » (trad. fr., 233).

² *Ideen...* II, § 33, Hua IV, 137 : « les choses matérielles [...] sont des réalités sans histoire. [...] En revanche, [...] les réalités psychiques ont bien une histoire. » (trad. fr., 196-197).

³ *Ideen...* II, §§ 32-33, Hua IV, 132 et 137 : « la chose matérielle *peut* – et c'est une possibilité de principe – rester complètement inchangée, tant en ce qui concerne ses propriétés que ses états », « les choses matérielles sont exclusivement conditionnées par l'extérieur, et non par leur propre passé » (trad. fr., 191 et 196).

l'impossibilité radicale de l'absence totale de changement, de même que celle de l'involution, puisque l'état présent est toujours gros de la totalité des états antérieurs¹. Husserl rejoint ici les intuitions de Bergson sur l'effet *boule de neige* qui caractérise la sphère de l'esprit. La conséquence de cette rupture eidétique entre les deux ordres est l'impossibilité de principe de tout parallélisme psychophysique, de toute coordination fonctionnelle totale ouvrant la porte au réductionnisme : une telle corrélation ne peut être qu'approximative, puisqu'elle élimine nécessairement la richesse mémorielle des états psychiques pour n'en conserver que des idéal-types aisément identifiables.

Le troisième argument – sans doute le plus décisif – réside dans l'opposition d'essence entre tout *rapport réel* (*reales Verhältnis*) et la *relation intentionnelle* qui règne entre l'*ego* et son monde environnant. La première est un processus causal effectif entre deux objets intra-mondains – l'objet extérieur et le moi humain –, qui suppose l'existence effective de l'objet ; en revanche, la relation intentionnelle est une relation entre sujet et objet (*Subjekt-Objekt-Beziehung*²), et non entre deux objets intra-mondains, donc une relation non mondaine, non effective et unidirectionnelle, qui en outre ne suppose pas l'existence effective de l'objet extérieur auquel se rapporte le sujet – je puis, en effet, me rapporter à un objet inexistant, p. ex. être effrayé par un monstre fictif ou éprouver une jouissance esthétique à la description d'un centaure, etc³. A cette différence ontologique

¹ *Ideen...* II, §§ 32-33, Hua IV, 133, 135-136 et 137 : « Au contraire la "chose" psychique, par principe, ne peut absolument pas rester inchangée ; c'est dire avant tout qu'elle ne peut persister dans un état psychique inchangé. [...] tout vécu laisse derrière soi des dispositions et crée, relativement à la réalité psychique, quelque chose de nouveau. », « Au sein d'une même âme, le *stock global de vécus* est à chaque fois *dépendant des stocks de vécus antérieurs* [...]. Les vécus antérieurs ne sont pas disparus sans laisser de traces, chacun a des répercussions. », « il appartient par principe à l'essence d'une *réalité psychique* de *ne pas* pouvoir revenir au même état d'ensemble » (trad. fr., 191, 195 et 197). De même *Ideen...* III, § 3, Hua V, 17 (trad. fr., 22).

² *Ideen...* II, § 55, Hua IV, 216 (trad. fr., 300), et 56g, Hua IV, 232 : « Je suis effrayé par le spectre et frémis peut-être d'horreur, bien que je sache que ce que je vois n'est rien d'effectif. » (trad. fr., 320). Lointain écho de la *Deuxième Méditation* de Descartes : « l'on me dira que ces apparences sont fausses et que je dors. Qu'il soit ainsi ; toutefois, à tout le moins, il est très certain qu'il me semble que je vois, que j'ouïs, et que je m'échauffe. » (AT).

³ *Ideen...* II, § 55, Hua IV, 215 : « Ce rapport [entre l'*ego* de l'intentionnalité et son *Umwelt*], d'emblée, n'est nullement un rapport réel, mais bien un rapport intentionnel à quelque chose de réel. [...] Le rapport réel s'évanouit dès lors que la chose n'existe pas, mais

entre types de relation correspond la distinction de principe entre *deux types de causalité* hétérogènes : la causalité *déterministe* propre à la réalité naturelle, et la *motivation* comme causalité intentionnelle ou comportementale. Quelle est la différence essentielle entre celles-ci ? Dans le premier cas, il s'agit d'une causalité aveugle : p. ex., mes états psychiques sont déterminés par mes états cérébraux sans que j'aie conscience de ces derniers ou qu'ils me soient donnés dans l'expérience – le « parce que... , donc... » étant uniquement établi par l'explication théorique, mais non donné dans l'expérience infra-théorique. Tandis que dans le cas de la relation intentionnelle, le « parce que... , donc... » n'est pas aveugle, mais se réfère à des conditions dont j'ai conscience, c'est-à-dire qui me sont données elles-mêmes dans l'expérience :

ce que je ne sais pas, cela ne me détermine pas quant à l'esprit¹.

En d'autres termes, pris dans l'attitude personaliste, mes actes et mes vécus ne peuvent être motivés que par quelque chose qui m'apparaît, à quoi je me rapporte intentionnellement ; l'objet ne peut provoquer en moi des stimulations (*Reize*) que « par *les propriétés que j'en éprouve*, et non par les propriétés que lui reconnaît la physique, dont je n'ai besoin de rien savoir »². La compréhension des motifs conscients d'un comportement intentionnel s'avère donc irréductible à la restitution d'un enchaînement causal aveugle de conditions réales ou de rapports de consécution. Et les notions de circonstance (*Umstand*) et de stimulation (*Reiz*) possèdent ici une signification spécifique : car elles demeurent irréductibles à un processus réel ou à un ensemble de conditions purement matérielles, mais impliquent une relation intentionnelle – fût-ce sur le mode du pâtir : le pâtir spirituel est une relation intentionnelle, et non la production causale aveugle d'un effet par une cause³.

le rapport intentionnel demeure. » (trad. fr., 299).

¹ *Ideen...* II, § 56f, Hua IV, 231 (trad. fr., 318).

² *Ideen...* II, § 55, Hua IV, 216 (trad. fr., 301).

³ *Ideen...* II, § 55, Hua IV, 219 (trad. fr., 304).

Le cas de la *psychè* étrangère et de son mode de connaissance :
spécificité de la compréhension

Passons à présent de la sphère du psychisme propre à la sphère hétéropsychique, c'est-à-dire à la *psychè* étrangère : quel est son statut ontologique ? Forme-t-elle une région ontique irréductible, ou s'intègre-t-elle à la sphère ontique unitaire que serait la nature matérielle ?

La thèse ontologique husserlienne se règle à cet égard sur celle de l'*a priori* de corrélation entre les régions d'objets et les formes fondamentales de l'expérience : il y a irréductibilité ontologique de la sphère hétéropsychique à la région de la choséité, dans la mesure où le mode de donation ou le type de constitution inhérent à l'autre *psychè* s'avère par principe hétérogène à celui de la chose matérielle ; le type d'expérience que l'on fait du psychisme étranger possède une irréductible spécificité qui tient aux modalités de l'*Einfühlung* et de la compréhension – lesquelles l'apparentent bien davantage à l'expérience des idéalités linguistiques. Pourquoi cela ?

1/ La chose matérielle est susceptible d'une présentation sensible originale, c'est-à-dire d'une donation en personne et incarnée : l'objet m'est donné lui-même, et sur le mode de la présentation – et non de la présentification¹. En revanche, bien qu'autrui soit donné en personne et en chair et en os, il n'y a nulle possibilité de présentation sensible originale (*original*) ou originaire (*ursprünglich*), ou de donation en propre de la vie psychique d'autrui ; car dans le cas contraire, le flux de vécus d'autrui et le mien ne feraient qu'un² ! D'où résulte la nécessité d'une apprésentation (*Ap-präsentation*) ou co-présentification (*Mitvergegenwärtigung*) de la vie psychique étrangère, c'est-à-dire d'un acte qui la rende co-présente à la donation de l'autre corps³. On pourrait objecter qu'une telle apprésentation existe déjà dans l'expérience d'une chose matérielle, puisque celle-ci possède une structure d'horizon où les faces non intuitivement perçues sont néan-

¹ Cf. *Ideen...* I, § 3, Hua III/1, *CM*, § 50, Hua I, 139 : « L'expérience est conscience originale [*Originalbewußtsein*] » (trad. fr. ici gravement fautive, 157). Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA 20, (trad. fr. d'A. Boutot, *Prologomènes à l'histoire du concept de temps*, Paris, Gallimard, 2006.).

² *CM*, § 50, Hua I, 139 (trad. fr., 157-158).

³ *CM*, § 50, Hua I, 139 (trad. fr., 158).

moins co-visées ; mais alors qu'il s'agit ici d'une appréhension factuelle qui peut être convertie en présentation originale – je puis tourner autour de l'objet pour en percevoir les diverses faces –, dans le cas d'autrui il s'agit d'une appréhension non convertible en présentation, donc d'une nécessité eidétique, et non accidentelle, de la *présentification*¹.

2/ La structure de cette appréhension est *analogique*, c'est-à-dire qu'elle consiste en une égalité de rapports : c'est un transfert aperceptif, sur un autre corps matériel, du rapport qui existe en mon corps (*Eigenkörper*) et ma vie psychique propre (*Eigenleben*) – à savoir le transfert aperceptif, sur l'autre corps, de l'apparition de mon monde primordial, qui fait de cet *autre corps* le *corps d'un autre*. Par conséquent, il existe une rétro-référence essentielle de mon appréhension de la *psychè* étrangère à ma propre *psychè* : l'autre sujet est aperçu comme voyant le monde comme je le verrais si j'étais à sa place, et comme éprouvant des vécus analogues aux miens – p. ex. un mal de dent analogue au mien².

3/ Cette aperception assimilatrice – c'est-à-dire la co-présentification qui assimile l'autre corps à un corps où règne un *ego* semblable à mon *ego* – possède en outre une *structure de motivation* : loin qu'elle puisse s'exercer sur tout corps quelconque de manière à en faire le porteur d'une vie psychique, l'aperception est motivée par la conscience d'une ressemblance entre l'aspect perceptif de l'autre corps que je perçois et celui de mon propre corps s'il était perçu depuis la place qu'il occupe. Ainsi, loin qu'il s'agisse de la projection animiste d'une âme en tout corps, ou de l'arbitraire constructif d'une projection théorique de mes vécus ou phénomènes propres – c'est-à-dire d'un artefact conceptuel –, il s'agit d'une aperception spontanée et motivée³.

4/ Enfin et surtout, l'aperception d'autrui s'accomplit selon la modalité spécifique de la *compréhension* (*Verstehen*), qui s'avère analogue à celle des signes linguistiques. Les mouvements de l'autre corps ne sont en effet guère perçus comme de simples propriétés et changements d'une chose physique, mais compris comme des gestes, expressions ou mimiques sub-

¹ Cf. *Zur Intersubjektivität*, Hua XIV, n° 19, [383-384] et Hua XV, n° 7, [101-102] (trad. fr., *Sur l'intersubjectivité*, I, 103-104 et 163-164).

² *CM*, § 50, Hua I, 140-141 (trad. fr., 157-158).

³ *CM*, §§ 51 et 54, Hua I, 142-143 et 147 (trad. fr., 161-162 et 167).

jectives qui possèdent une fonction indicatrice : ils indiquent des vécus et comportements égoïques, lesquels sont analogiquement compréhensibles à partir de mon propre comportement dans des circonstances semblables – à savoir par *transposition analogique dans la situation*¹. La compréhension d'autrui possède donc par essence une *structure égocentrique et analogique*, puisqu'elle procède par indication du sens intentionnel de comportements analogues aux miens dans une situation semblable : je comprends autrui comme un possible moi-même, celui que je serais si j'étais à sa place, c'est-à-dire par une projection sym-pathique².

D'où l'analogie avec la compréhension linguistique : car il y a bien une analogie entre le système signifiant de la langue et celui des expressions ou manifestations corporelles de vécus psychiques³. Certes l'analogie est limitée : il ne s'agit pas d'un système de *bedeutsame Zeichen* renvoyant à des significations idéales, mais d'indices (*Anzeichen*) ou de signes indicatifs (*anzeigende Zeichen*) qui renvoient à des vécus à la fois singuliers et reconnaissables au sein d'une typique des comportements intentionnels à l'égard d'une situation ou d'un contexte signifiant – comportements d'énervement, de colère, de joie, d'enthousiasme, etc. S'il y a compréhension, c'est au sens propre : sur le fondement de la présentation sensible d'une chose matérielle, la conscience s'oriente médiatement sur des sens intentionnels co-présentés – à savoir d'une part, les actes et affects propres à l'attitude intentionnelle, d'autre part les corrélats de celle-ci dans l'*Umwelt*.

¹ Cf. *Ideen...* II, § 45, Hua IV, 166 : « ce qui accède à la *compréhension*, c'est un être psychique qui, pour le spectateur, offre du même coup des mouvements corporels en présence et soumis à une règle ; mouvements qui, à leur tour, deviennent alors souvent des signes pour les vécus psychiques antérieurement indiqués » (trad. fr., 235), *MC*, § 52, Hua I, 144 (trad. fr., 164) et surtout § 54, Hua I, 148-149 : « Ils [les contenus de la sphère hétéropsychique supérieure] s'indiquent aussi de manière corporelle, et dans le comportement de la corporéité au sein du monde extérieur [...], comportement certes compréhensible à partir de mon propre comportement dans de semblables circonstances. » (trad. fr., 169).

² *CM*, § 54, Hua I, 148-149 (trad. fr., 168-169).

³ *Ideen...* II, § 45, Hua IV, 166 : Ainsi se forme peu à peu un système de signes, et il y a finalement une analogie effective entre un tel système signifiant de l'"expression" des événements psychiques [...] et le système signifiant de la langue pour l'expression des pensées » (trad. fr., 235).

Critique par Carnap de l'expérience hétéro-psychique

A la sphère hétéro-psychique s'applique pour Carnap la même thèse physicaliste et réductionniste qu'à celle du psychisme propre : il est possible de physicaliser tout énoncé portant sur le psychisme étranger, c'est-à-dire de le traduire en énoncé portant sur les états physiques perçus du corps de l'autre – ou plutôt, de l'autre corps. La notion essentielle mise en œuvre par cette traduction physicaliste est celle de teneur (*Gehalt*) d'un énoncé *p* ; elle désigne l'ensemble des conséquences analytiques de *p* qui ne sont pas des propositions analytiques-formelles (tautologiques), mais synthétiques. Prenons pour exemple d'énoncé relatif au psychisme étranger la proposition « X est en colère » ; quelle en est la teneur ? C'est l'ensemble des énoncés protocolaires portant sur des mimiques ou mouvements expressifs (*Ausdrucksbewegungen*) immédiatement observables, et dérivables du principe général qui énonce les critères physiques ou observationnels de reconnaissance de la colère. On réduit ainsi l'énoncé relatif à l'état psychique de colère de X à un ensemble d'énoncés protocolaires portant sur les propriétés physiques du corps de X ; il en résulte une réductibilité de la sphère des phénomènes hétéro-psychiques à celle des processus physiques du corps étranger :

ainsi parvenons-nous à la thèse suivante : un énoncé singulier sur du psychique étranger [über Fremdpsychisches] a la même teneur [ist gehaltgleich] qu'un énoncé de physique ; dans la manière de parler contentuelle, un énoncé sur du psychique étranger signifie qu'un processus physique d'une certaine espèce advient à même le corps de la personne en question¹.

De là s'ensuit une suite d'arguments qui tendent tous à réfuter la thèse husserlienne sur la spécificité de la sphère hétéro-psychique et de son mode d'accessibilité (ou type constitutif).

1/ Le premier est dirigé contre le concept de co-présentification de la vie hétéro-psychique et le dualisme psychophysique, c'est-à-dire contre la thèse qu'outre son corps, toute personne posséderait en surplus une conscience (*noch ein Bewußtsein*), et qu'une manifestation corporelle serait ac-

¹ « Psychologie... », 117.

compagnée (*begleitet*) par un état psychique qui ne leur est pas identique, mais vient à apparaître extérieurement à travers elle (*in ihr äußerlich in Erscheinung tritt*)¹. Il y a là pour Carnap une *erreur d'hypostase* (*Fehler einer Hypostasierung*) : un dédoublement s'opère en effet entre un état physique observable (les signes d'énervement sur le corps de X) et une *essentialité parallèle* (*parallele Wesenheit*) consistant en un vécu psychique non donné, voire non donnable dans l'expérience, et dont l'effectivité n'est donc pas testable (*nicht nachprüfbar*) ou directement intuitionnable. On admet ainsi une *qualitas occulta* qui demeure par principe inconnaissable (*unerkennbar*), à savoir un état psychique de colère situé au-delà de toute manifestation perceptive – assomption analogue à celle de qualités physiques occultes situées au-delà de toute manifestabilité perceptive (p. ex. la rigidité d'un solide)².

Là contre, Carnap applique à la psychologie une critique phénoméniste inspirée de Mach : de même qu'une propriété physique (la rigidité) se réduit à un concept unifiant une classe d'effets empiriques observables – et rien de plus –, et qu'une propriété non observable est dépourvue de sens (*sinnlos*), de même la *Wesenheit* psychique supposée parallèle aux manifestations corporelles extérieures demeure *sinnlos*, dans la mesure où elle est non vérifiable, non testable, irréductible à des énoncés protocolaires de la physique. Le principe fondamental sur lequel repose l'argument est donc le principe vérificationniste qui identifie le caractère sensé d'un énoncé (*Sinnhaftigkeit*) à sa testabilité empirique (*Nachprüfbarkeit*) :

*Un énoncé ne signifie pas davantage que ce qui, en lui, est testable*³.

2/ Le second argument porte contre les notions husserliennes d'appréhension analogique et d'intentionnalité médiate, c'est-à-dire l'idée d'un transfert intentionnel, sur l'autre corps, de la relation entre corps propre et vie psychique propre. Le *nervus probandi* en est le suivant : un tel transfert résulte d'un *raisonnement par analogie*, fondé sur la ressemblance entre mes manifestations extérieures (*Äußerungen*) de colère et celles d'autrui, ainsi que sur une analogie entre les sphères psychiques propre et étrangère

¹ « Psychologie... », 115.

² « Psychologie... », 116.

³ « Psychologie... », 116.

– à savoir : lorsque je manifeste des expressions extérieures de colère, j'éprouve un sentiment intérieur de colère ; donc quand autrui manifeste des signes de colère, il doit éprouver un sentiment de colère analogue au mien ; c'est un transfert aperceptif, sur l'*alter ego*, du rapport entre mon comportement extérieurement observable et le sentiment que j'éprouve¹. Or il s'agit là seulement d'une *inférence probable* : tout ce que l'on peut déduire, c'est seulement qu'en un tel cas, compte tenu des apparences, il est probable qu'autrui éprouve de la colère. En outre, la validité possible de toute inférence probable suppose la *testabilité de la conséquence* : je vois p. ex. un plumier contenant des plumes d'acier ; voyant ensuite un autre plumier, je supposerai qu'il contient également des plumes d'acier – ce que je puis vérifier en ouvrant la boîte². Dans le cas en question, la validité possible de l'inférence supposerait donc que soit empiriquement testable le sentiment de colère de X que j'infère ; or un tel sentiment est non donné, et par principe non donnable ; donc l'inférence, puisque non vérifiable, est dépourvue de sens³.

3/ Le dernier argument est dirigé contre l'idée qu'à la sphère psychique étrangère correspond un mode de donation spécifique qui serait l'empathie (*Einfühlung*) ou la compréhension (*Verstehen*), et qui imposerait à la psychologie une méthode compréhensive étrangère à la physique ; ou encore, contre la thèse qu'un comportement doué de sens (*sinnvolles Verhalten*) n'est accessible qu'à un acte de compréhension ou d'interprétation de son sens intentionnel⁴. L'argument réside dans la possibilité behavioriste de physicaliser la distinction entre comportements compréhensible et incompréhensible (*verstehbares vs unverstehbares Verhalten*), doué et dépourvu de sens intentionnel (*sinnvolles vs sinnloses Verhalten*) : on peut

¹ « Psychologie... », 118.

² « Psychologie... », 118.

³ « Psychologie... », 118-119 : « *la proposition conséquente est ici dépourvue de sens [hier ist der Schlusssatz sinnlos], c'est un semblant de proposition [ein bloßer Scheinsatz]. Car en tant qu'énoncé portant sur de l'hétéro-psychique qui ne doit pas être interprété de manière physicaliste, il n'est fondamentalement pas testable [grundsätzlich nicht nachprüfbar].* »

⁴ « Psychologie... », 125 : « On souligne ici qu'il ne s'agit pas d'un comportement pris dans sa constitution physicaliste, mais d'un "*comportement doué de sens*". L'appréhension de ce comportement doué de sens requerrait, à titre de méthode spécifique, le "*comprendre*" ("*compréhension-du-sens*") [*Sinn-Verstehen*]. Cette méthode serait étrangère à la physique. » Cf. « Physikalische Sprache... », 5 (trad. fr., 344 sq.).

en effet réduire le comportement doué de sens à un ensemble de déterminités purement physiques du corps étranger, qui ont pour caractéristiques d'être intersensorielles, intersubjectives, quantifiables et dépourvues d'élément qualitatif. Ainsi l'intelligibilité du comportement « faire signe du bras de s'approcher » (*Herbeiwinken*) dépend-elle uniquement de propriétés physiques observables du bras et de la position visible du corps (angle du bras par rapport au tronc, rapidité du mouvement, inclinaison de la main, etc.) ; il en va exactement comme dans le cas de la réduction physicaliste des qualités sensibles à des propriétés physiques¹.

Cet argument est corroboré par celui de la bande cinématographique : je regarde un film et comprends les comportements des personnages ; or on peut substituer à une pellicule une autre du même film sans que cela change quoi que ce soit à ma compréhension ; et une pellicule est un objet purement matériel, descriptible par un ensemble de propriétés physiques ; le sens comportemental est donc réductible à un ensemble de données physiques² !

Réponses phénoménologiques à ces objections

Quelles réponses apporter à ces objections élevées par Carnap à l'encontre de la spécificité de la région psychique, du mode de donation d'autrui et de la méthode de la psychologie intentionnelle ?

1/ Le fondement commun à tous ces arguments réside dans le principe vérificationniste, c'est-à-dire dans l'exigence de testabilité des concepts et énoncés par recours à l'expérience directe. Par sa tonalité empiriste, ce principe n'est pas sans évoquer le « principe de tous les principes » énoncé par Husserl au § 24 des *Ideen*... I, qui pose que le fondement de la validité de toute connaissance réside en l'intuition originellement donatrice, c'est-à-dire dans l'expérience des choses mêmes³. Cependant, le sens que

¹ « Psychologie... », 125-126.

² « Psychologie... », 126.

³ *Ideen*... I, § 24, Hua III/1, 51 (trad. fr., 78). Ce principe de tous les principes est donc à sa manière un principe de vérification, qui formule une exigence de vérifiabilité. On pourrait interpréter dans le même sens la considération réductrice (*reduktive Überlegung*) présentée dans *Formale und transzendente Logik*, qui impose de régresser des énoncés portant sur des substrats de niveau syntaxique élevé à des énoncés portant sur des substrats individuels

l'on doit accorder dans chaque cas à l'idée d'*empirisme* dépend de celui que possède le concept d'expérience (*Erfahrung*) : quel est, chez Carnap et Husserl, le concept respectif d'expérience ? quelle est la portée ontologique de l'expérience, ou de quoi est-elle donatrice ?

Toute l'argumentation de Carnap repose sur un *concept étroit d'expérience*, qui est en partie d'origine kantienne. Tout d'abord, il opère la réduction de toute expérience en général à la seule perception de la chose matérielle – p. ex. la compréhension des sentiments et gestes d'autrui à la perception sensible des aspects et mouvement de son corps – ; l'expérience se réduit à la seule perception sensible. Ensuite, en éliminant l'élément qualitatif inhérent aux données sensibles (en langage kantien, la *matière* de l'expérience), il opère la réduction de l'expérience perceptive à la seule appréhension des qualités premières, seules à être quantifiables et douées de validité intersensorielle et intersubjective. C'est dire qu'il s'agit d'un concept restreint d'*Erfahrung*, commandé à l'avance par le projet de physicalisation des énoncés et des concepts, qui est orienté sur l'idée de validité intersubjective – et se situe par là dans l'esprit de la déduction kantienne des catégories, qui légitime ces dernières au fil conducteur de telles idées. Par conséquent, *si la critique physicaliste est fondée sur le principe vérificationniste, ce dernier est fondé en retour sur le projet de physicalisation* : il y a ici cercle vicieux, ou pétition de principe !

Lorsqu'en revanche il formule l'exigence de retour à l'intuition originellement donatrice, Husserl évite toute réduction de la notion générale d'expérience à quelque modalité particulière, et fait place en droit à tous les modes d'expérience possibles : expérience de singularité et de généralité, d'objet réel et irréel, mondain et non mondain, et enfin, des objets subsumés sous les différentes régions du monde. En ce « principe des principes », intuition et *Erfahrung* demeurent des concepts *formels*, uniquement définis par la modalité formelle de l'auto-donation incarnée (*leibhaftige Gegebenheit*) de l'objet – et ce, sans restriction à quelque domaine matériel de l'objectualité. Puisqu'à chaque domaine d'objets correspond un type fondamental d'expérience donatrice, *la notion de vérifiabilité em-*

ultimes de l'expérience (*FTL*, §§ 82-83, Hua XVII, 211-212, trad. fr., 275-277) ; il reste à savoir si une telle interprétation réductionniste est tenable.

pirique subit un élargissement, car elle se décline selon toutes les modalités de l'intuition donatrice. Cela vaut en particulier pour l'expérience de la sphère psychique étrangère : bien qu'il admette sa fondation sur l'expérience originale de l'autre corps, Husserl refuse de la réduire à cette dernière ; et loin de projeter sur ce mode d'expérience une exigence vérificationniste empruntée à un autre type, il met en œuvre un principe de respect descriptif des modalités régionales de l'*Erfahrung*, admettant d'emblée la possibilité de modes d'expérience autres que la seule perception sensible directe et en original. Aussi le § 52 des *Méditations cartésiennes* pense-t-il l'appréhension de la sphère hétéro-psychique à l'aide du concept d'*accessibilité vérifiable de ce qui est inaccessible en original* (*bewährbare Zugänglichkeit des original Unzugänglichen*)¹ : les vécus d'autrui étant indiqués par les états corporels, sans jamais pouvoir être donnés dans ma sphère primordiale – *i. e.* sans que je puisse jamais les éprouver moi-même en original –, c'est en vertu d'une structure eidétique de l'expérience que j'ai d'autrui que se substitue, à l'idée de concordance immédiate des aspects sensibles de la chose, celle d'une concordance médiate et co-aperçue des modes de comportement d'autrui – donc d'une concordance analogiquement représentée de ses vécus². C'est la structure même du remplissement intuitif qui est ici analogique et médiate ; l'exigence empiriste de retour à l'intuition donatrice fonde ainsi un *empirisme élargi*, qui admet une pluralité de structures de l'expérience.

2/ La critique carnapienne de l'apprésentation analogique comme raisonnement par analogie non vérifiable semble à première vue imparable. Sauf sur un point essentiel : l'apprésentation analogique n'est pas un *raisonnement par analogie*, et ne se laisse guère assimiler à une inférence probable de vécus psychiques non donnés à partir de données perceptives immédiates – inférence qui exigerait alors une vérification. C'est au contraire un type d'aperception spontané, c'est-à-dire une transgression inten-

¹ *CM*, § 52, Hua I, 144 (trad. fr., 164).

² *CM*, § 52, Hua I, 144 : « en ce qui concerne l'expérience de ce qui est étranger, il est clair que sa poursuite, achevant de la confirmer, ne peut s'effectuer que *par de nouvelles représentations se déroulant de manière synthétique et concordante* », « celui-ci [*scil.* le comportement changeant, mais toujours concordant du *Leib* étranger], qui possède un versant physique indiquant par représentation le versant psychique, doit à présent apparaître en tant que remplissement dans l'expérience originare » (trad. fr., 163-164).

tionnelle ou une visée de sens intentionnel motivée par des fondements empiriques passifs – à savoir l'association, sur fond de ressemblance perceptive, entre l'autre corps perçu et l'aspect de mon propre corps si j'étais à sa place, qui fonde et motive le transfert sur cet autre corps du rapport entre *ego* et corps propre :

Ce serait donc une certaine aperception assimilatrice, mais en aucun cas un raisonnement par analogie. L'aperception n'est ni un raisonnement, ni un acte de pensée¹.

Quelle en est la conséquence ? C'est que le critère épistémologique de testabilité de la conséquence, censé assurer pour Carnap la validité de l'inférence analogique, s'avère ici inapplicable. Tout d'abord, l'association des deux corps selon la ressemblance est un *processus passif* dont le résultat n'est pas un corrélât intentionnel de degré supérieur fondé sur l'expérience, mais un objet donné dans l'expérience elle-même : les vécus d'autrui ne sont pas inférés de manière probable et présomptive sur le fondement d'une donnée perceptive, comme quelque chose de conjectural qui aurait ensuite à être vérifié en revenant à l'expérience perceptive ; mais ils se donnent dans une forme d'expérience dont la structure associative est passivement pré-constituée². Par conséquent, même si l'on adopte le point de vue épistémologique de Carnap, l'aperception des vécus hétéro-psychiques ne requiert aucune validation seconde par recours à un mode d'expérience autre qu'elle-même, puisqu'elle enveloppe son propre mode de validation : l'aperception d'autrui se vérifie ou se remplit en effet sur un mode propre, irréductible à la validation d'un énoncé de physique ou d'un énoncé sur mes vécus propres.

3/ Que répondre enfin à l'argument de la physicalisation behavioriste du comportement doué de sens ? Dans la mesure où il se manifeste médiatement sur le fondement d'aspects corporels perceptibles (gestes, mimiques), tout comportement intentionnel se laisse-t-il pour autant réduire à ces derniers ? Est-il vraiment possible d'effectuer une description adéquate d'un tel comportement en ne recourant qu'à des énoncés physicalistes ?

¹ *CM*, § 50, Hua I, 141 (trad. fr., 160).

² *CM*, § 51, Hua I, 142 (trad. fr., 161-162).

Le contre-argument phénoménologique réside dans l'impossibilité de réduire le sens comportemental à un ensemble de manifestations physiques extérieures, purement observationnelles, sur le corps d'autrui – pour une raison de fond, qui tient au *principe de contextualité des comportements* : ces derniers en effet impliquent une référence intentionnelle à l'*Umwelt*, donc à une situation globale signifiante, régie par des rapports de renvoi signifiant. De fait, loin d'être réductible à une propriété physique isolable, le sens d'une expression ou d'une mimique faciale ne se laisse pas percevoir ni comprendre isolément, mais seulement par référence aux objets culturels co-présents, ainsi qu'aux autres protagonistes de la situation et à la fonction qu'ils y remplissent, de même qu'à la place temporelle qu'occupe le moment dans un déroulement narratif. Référons-nous à la célèbre représentation de la Cène par Leonardo da Vinci, dont H. Wölfflin donne une brève analyse dans *Die klassische Kunst*, dégageant magistralement le trait essentiel par lequel cette Cène de Vinci se distingue des représentations antérieures, notamment celle de Ghirlandaio à l'église d'Ognissanti :

*ce qui distingue essentiellement ce Christ des figures similaires plus anciennes, c'est moins la forme et le geste, que la relation établie entre lui et l'ensemble de la composition*¹.

Décrivons en effet ce que l'on voit : le Christ, situé au milieu de la table, est entouré de ses disciples, immobile, les yeux baissés, ouvrant les mains pour les laisser tomber sur la table, apparemment silencieux par opposition avec l'apparent tumulte qui règne dans l'assemblée. Or c'est uniquement la perception de l'unité de la scène et du rapport entre les attitudes des différents personnages, qui permet de comprendre que le moment exact est celui qui suit immédiatement la parole du Christ « l'un de vous me trahira » : noblesse extraordinaire du Christ se détachant des groupes de disciples au centre, sur un espace lumineux, et dont la figure paisible et les mains ouvertes permettent d'interpréter le sens de l'instant (il vient de révéler la trahison, règne le silence de mort accompagnant la

¹ H. Wölfflin, *Die Klassische Kunst*, Bâle, Schwabe & Co, II. Kap., trad. fr. *L'art classique*, Gérard Monfort, 1989, p. 24.

résignation au *fatum* de la trahison) ; table trop petite pour éviter la dissémination des disciples ; mise en opposition et réunion des différents groupes, contrastes saisissants à l'intérieur d'un même groupe (Judas opposé à saint Jean) ; et surtout, gradation exponentielle des sentiments et du trouble à mesure que les figures se rapprochent du Christ. Dégageons-en le principe : l'expression du Christ n'est lisible et ne prend son sens que par rapport à l'ensemble de la scène. Il est donc impossible d'effectuer une *description isolée des expressions et des comportements*, leur sens ne devenant accessible que grâce à leur intégration à une situation globale ; si l'on n'a pas accès au sens contextuel, on ne peut interpréter adéquatement l'expression du Christ – à savoir, non celle qui précède ou accompagne l'annonce de la trahison, mais celle qui la suit immédiatement. Si l'expression d'un visage est la révélation d'un sentiment impliquant une relation intentionnelle à l'entourage et à la situation, la perception isolée des aspects extérieurement observables du visage ne suffit pas à en livrer le sens ; dans l'appréhension du sens expressif, il est impossible d'éliminer la relation intentionnelle de l'*alter ego* à son entourage – donc la spécificité eidétique du psychisme qu'est l'intentionnalité, et celle du mode de donation d'autrui comme requérant l'interprétation du sens intentionnel de ses attitudes. La physicalisation des expressions et comportements doués de sens s'avère impossible.

Cette analyse donne une réponse phénoménologique à l'argument carnapien de la substituabilité des bandes cinématographiques, censé démontrer la réductibilité physicaliste des comportements. Certes, tout comme une pellicule, un tableau est un objet matériel auquel on peut substituer une reproduction. Mais il faut distinguer en toute conscience d'image l'image-objet et l'image-sujet, le tableau comme objet et la scène représentée : loin que la perception sensible des aspects externes de l'image-objet suffise à l'appréhension de l'image-sujet, celle-ci requiert en outre un acte d'interprétation de la situation représentée, et du sens intentionnel d'expressions ou de comportements vis-à-vis de cette dernière. A ce titre, loin que la conscience d'image (tableau ou film) ne jouisse d'aucun privilège paradigmatique par rapport à la perception directe, elle est au contraire fondée sur celle-ci : pour comprendre un film, il faut se transposer dans la

situation, donc être capable de saisir celle-ci comme si elle était réelle.

Plusieurs arguments peuvent compléter cette réfutation.

Tout d'abord, les exemples de Carnap se limitent à l'expression de vécus affectifs typiques ou génériques (colère, énervement en général). Cette restriction rend plus aisée la description physicaliste, dans la mesure où dans toute culture existent des codes de manifestation générique de sentiments typiques (rouge de la honte ou de la colère, sourcils froncés de la perplexité, etc.). Cependant qu'en est-il de l'expression de sentiments ou de comportements complexes, irréductibles à des états affectifs élémentaires figurant dans ce genre de classification typifiante ? Peut-on alors donner une description physique exacte des critères de reconnaissance externe d'un tel sentiment ou d'un tel comportement ? Assurément pas, les aspects observables du seul visage ou du seul corps d'autrui ne suffisant pas à en interpréter le sens ; seule la prise en considération du sens contextuel permet d'accéder au sens affectif ou comportemental. Prenons l'exemple de la Joconde : son expression est-elle un sourire ? qu'exprime-t-il, et quelle en est la nuance ? Faute de perception du sens situationnel, on est incapable de le dire.

Un autre argument est offert par les comportements ambivalents, ou ceux dont l'expression perceptible est similaire. Reprenons l'exemple de Carnap, celui d'un geste du bras et de la main qui font un certain angle par rapport au tronc¹ : que signifie-t-il ? que X fait signe à Y et Z de s'approcher ? que X souligne ses paroles d'un geste du bras et de la main ? que X exprime par ce mouvement son mécontentement, ou son découragement ? Seule l'appréhension du contexte permet ici de restituer l'intention signifiante exacte, à la condition expresse d'entendre par un tel contexte non simplement l'ensemble des objets matériels co-perceptibles autour de X, mais la situation signifiante à laquelle il se rapporte intentionnellement. Vaut donc ici le *principe de contextualité* énoncé par Frege à propos du sens des mots : de même que les mots n'ont de sens identifiable que relativement à leur emploi dans une proposition, de même les comportements ne sont *sinnvoll* que relativement à un contexte situationnel auquel appartiennent des objets investis d'esprit et des réseaux de renvois signifiants.

¹ « Psychologie... », 125-126.

Conclusion

L'analyse de la démarcation des sciences nous a conduit à celle de leurs domaines d'objets, puis à celle des champs d'objets pré-théorétiques offerts à l'expérience préscientifique : l'alternative entre monisme et pluralisme épistémologique reconduit à l'alternative entre monisme et pluralisme ontologique, puis constitutif. Apparaît ainsi, tant chez Carnap que chez Husserl, un principe de primat de l'expérience : c'est le retour à l'expérience donatrice qui est censé permettre de trancher entre la thèse de pluralité des domaines d'objets et celle de leur réductibilité réciproque ; n'y a-t-il fondamentalement qu'un seul type d'expérience, ou une pluralité de types distincts tant par leur corrélat que par leur structure intrinsèque ? Dans cette perspective, on peut au premier abord voir une analogie entre les principes méthodiques de Husserl et Carnap, qui tiendrait à leur orientation empiriste : retour chez le premier à l'expérience originellement donatrice dans ses limites propres, reconduction chez le second aux énoncés protocolaires immédiatement vérifiables – qui, tous deux, doivent permettre d'élucider le sens de l'expérience et de ce qu'elle livre.

Toutefois, cette analogie apparente masque une opposition essentielle relative au concept même d'expérience, qui décide du sens et de la portée accordée au motif empiriste. Tout entier subordonné chez Carnap au projet de réduction physicaliste des aspects qualitatifs et signifiants de l'objet, il se réduit à un concept restreint, voire minimal, en partie hérité de l'empirisme humien : puisqu'il est possible de donner une description minimale de son objet en éliminant tout ce qui est d'ordre qualitatif et interprétatif, toute expérience est réductible à une expérience externe, descriptible dans le langage intersubjectif de la physique. Rapporté chez Husserl à la neutralité du projet de description des modalités multiples de la conscience d'objet sans y projeter de reconstruction théorique, le concept d'expérience s'élargit : il existe une expérience non perceptive des essences et des objets généraux, ainsi qu'une expérience interprétative de ce qui est inaccessible en original – d'où résulte une pluralisation des modalités de l'expérience, ainsi qu'un empirisme élargi. *Le véritable empirisme se trouve donc du côté husserlien*, et non carnapien : le retour à l'expérience donatrice

n'a de sens que sur fond de suspension de toute décision théorique préalable quant au sens et à la structure de l'expérience ; les limites de celle-ci doivent se révéler en en faisant l'épreuve immanente, et non par une limitation de principe à un type d'expérience dont la certitude serait prise pour paradigme universel.

Cette pluralisation des types constitutifs permet en outre de répondre à l'objection adressée à Husserl par Cavaillès, selon laquelle le primat constituant de la conscience pure impliquerait une thèse d'univocité ontologique (un monisme ontologique de l'étant constituable) et une réduction de la notion d'expérience – qui, procédant de la conscience pure, serait toujours *la même*. Un trait essentiel de l'idéalisme constitutif réside au contraire dans l'alliance entre la fondation transcendantale de tout être sur la conscience absolue, et la pluralité du sens d'être de l'étant et des types de conscience constituante : si tout étant est relatif à la conscience pure, il a cependant une modalité d'être et de donation qui définit en celle-ci une structure régulatrice. De la sorte, si le sujet transcendantal est le fondement de l'être de l'étant, c'est en revanche la pluralité ontologique des régions de l'étant qui permet d'en épeler les structures variées, faute de quoi il demeurerait « *ego pur*, et rien de plus » ; l'explicitation de l'essence de l'*ego pur* s'avère relative à un champ noématique varié qui le constitue en retour.

Reste une dernière question : la thèse selon laquelle la démarcation des sciences a son fondement dans les articulations eidétiques du monde et de l'expérience préscientifiques –, cette thèse n'est-elle pas une présupposition où s'abrite une décision théorique préalable ? Si le champ noématique se caractérise par son historicité, cette plasticité historique de l'*Umwelt* n'entraîne-t-elle pas la mobilité des lignes de partage entre les différentes sciences ? Si les sciences se définissent par leur projet théorique autant que par leur domaine, l'historicité du projet n'implique-t-elle pas la plasticité de ces domaines et de leurs limites ? Enfin, si les sciences participent d'une orientation époquale sur un certain sens de l'être, n'est-ce pas ce dernier qui – davantage qu'une expérience préscientifique censée conserver *sub specie aeternitatis* les mêmes structures eidétiques – détermine la démarcation entre les secteurs scientifiques ?

Phänomenologische Methoden und empirische Erkenntnisse

Dieter Lohmar (*Husserl-Archiv, Universität zu Köln*)

Dieter.Lohmar@uni-koeln.de

Naturwissenschaften, Mathematik, Psychologie, Phänomenologie, so ist in groben Zügen die Entwicklung von Husserls Forscherinteressen verlaufen. Aber dies ist keine Einbahnstrasse: Sogar in der späten Wissenschaftskritik der *Krisis* findet sich nicht einfach eine Ablehnung der Wissenschaft. Husserl plädiert eher dafür, die Wissenschaften hochzuschätzen, aber zugleich ihre charakteristischen Beschränkungen, ihre ungeklärten Voraussetzungen und die fehlerhaften Übertragungen ihrer idealisierenden Voraussetzungen auf das menschliche Leben aufmerksam im Blick zu behalten und – wo es notwendig ist – diese auch zurückzuweisen. Ich denke also nicht, dass Husserl sich am Ende von der Wissenschaft ganz abgewandt hat, sondern er hat uns deutlich auf die Schwierigkeiten und die möglichen Selbstmissverständnisse hingewiesen, die drohen, wenn wir unkritisch Gebrauch von ihr machen. Insofern ist der Titel „Philosophie, Phänomenologie, Wissenschaft“ auch 150 Jahre nach Husserls Geburt noch aktuell. Denn: Wir befinden uns in einem Zeitabschnitt der hektischen Weiterentwicklung der neuen Wissenschaften vom Bewusstsein, ohne dass unsere kritische Haltung in gleichem Maße erstarrt wäre.

Man braucht meiner Ansicht nach nicht lange zu überlegen, welche Wissenschaften heute für die Phänomenologie besonders interessant aber auch herausfordernd sind. Es sind neben allen Geisteswissenschaften und

der Psychoanalyse diejenigen, die sich im weitesten Sinne mit dem Bewusstsein beschäftigen: die kognitive Neurologie und die empirische Psychologie.

Zudem wissen wir alle, dass wir uns erst ganz am Anfang des kommenden 'Jahrtausends des Gehirns' befinden. Die Erforschung der kognitiven Leistungen des Gehirns und seiner Teile sind in den letzten Jahrzehnten so schnell wie nie zuvor vorangekommen. Mit den neuen Methoden kommt man von der Seite der Neurologie zwar 'immer näher' an die Inhalte des Bewusstseins heran – und bleibt doch immer noch 'weit' davon entfernt, diese wirklich zu verstehen.

Das Gebot der Stunde scheint daher zunächst zu sein, sich mit Husserls Wissenschaftskritik vor den vielen voreiligen Schnellschüssen der philosophischen Interpretation neurologischer Befunde zu bewahren. Husserls Wissenschaftskritik wird mit Recht als ein wichtiges Bollwerk gegen die naturalisierende Reduktion des menschlichen Bewusstseinslebens verstanden. Denn immer wieder gibt es in der Folge von neurologischen oder empirisch-psychologischen Entdeckungen Theorien, die diese Befunde voreilig auf das Bewusstsein, seine prinzipiellen Vermögen und seine Inhalte übertragen. Ein gutes Beispiel sind hierfür die Experimente von Benjamin Libet und ihre Interpretation: Es gibt keine Entscheidungsfreiheit des Menschen. Denken sie auch an die vielen Thesen, die auf neurologischen Ergebnissen aufbauen und es oft bis in die Tageszeitungen schaffen. Damit prägen sie zum Teil das falsche – weil naturalisierte – Selbstbild vieler Menschen.

Kann man sich aber auf eine vollmundige Zurückweisung solcher vorschnellen Interpretationen beschränken? Geht es wirklich nur darum, sozusagen übergriffige Ansprüche zurückzuweisen? Ich meine nicht, denn es geht meiner Ansicht nach auch um eine positive Aufnahme. Und: Wir sollten realistisch genug sein, um einzusehen, dass wir uns tatsächlich am Anfang einer langen Entwicklung der neurologischen Methoden und ihrer angemessenen Interpretation befinden.

Ich meine deshalb, auch als Phänomenologen müssten wir schon jetzt handeln. Es ist lohnend, schon jetzt einige Fragen zu stellen: 1. Was kann die Phänomenologie von diesen neuen Einsichten in das Funktionieren

des Gehirns lernen? 2. Hat umgekehrt auch die Phänomenologie selbst etwas anzubieten, das genau für diese Wissenschaften von großem Nutzen sein kann? Wir sollten also erkunden, wie und inwieweit es eine sinnvolle Kooperation zwischen empirischer Wissenschaft und Phänomenologie geben kann, und zwar im Sinne eines echten Gebens und Nehmens.

Die Phänomenologie hat sich allerdings im letzten Jahrhundert für die Kooperation mit Naturwissenschaft und Medizin nicht empfohlen. So hat sie z.B. durch neue Irrationalismen und bereitwillige Anschmiegung an theologische Traditionen weiter ihren 'schlechten Ruf' gefestigt, nämlich als eine zur Kooperation mit Naturwissenschaften ungeeignete Disziplin. Dies ist jedoch meiner Ansicht nach unnötig, denn es gibt mit Husserl, Gurwitsch und Merleau-Ponty durchaus Richtungen der Phänomenologie, die doch ein waches Auge auf die Naturwissenschaften und die Psychologie gehabt haben und daraus auch für Ihre eigene Phänomenologie Nutzen zogen.

Meiner Ansicht nach ergibt sich aus diesem wichtigen Teilerbe der phänomenologischen Tradition die Aufgabe, die Bedeutung empirisch-psychologischer und naturwissenschaftlicher Ergebnisse für die Phänomenologie zu beachten. Ich möchte hiermit aber keineswegs eine uneingeschränkte Empfehlung für dasjenige verbinden, was „naturalisierte Phänomenologie“ genannt wird.¹ Dieses Projekt ist meiner Ansicht nach noch nicht genügend präzisiert und es lädt zudem zur Naturalisierung des Bewusstseins ein.

Meine Absicht ist hier, das Recht und die Grenzen einer sinnvollen Zusammenarbeit zwischen den empirischen Wissenschaften und der Phänomenologie zu diskutieren. Und um es gleich vorweg deutlich zu sagen: Ich glaube nicht, dass diese Zusammenarbeit 'direkt' sein kann, d.h. in einer einfachen Übernahme der Ergebnisse bestehen kann. Dafür sind die Forschungsziele und Voraussetzungen der Naturwissenschaften und der Phänomenologie viel zu verschieden und diese Differenzen der Ausrichtung lassen sich auch nicht auf die einfache Formel des Unterschieds

¹Vgl. Die Sammlung von J. Petitot: J. Petitot / F. Varela / B. Pachoud / J.-M. Roy (eds.): *Naturalizing Phenomenology. Issues in Contemporary Phenomenology and Cognitive Science.* (Stanford: Stanford University Press, 1999).

zwischen einem 1.Person- und einem 3.Person-Zugang reduzieren. Dennoch kann es meiner Meinung nach sinnvolle Formen der Kooperationen geben. Die Voraussetzungen dafür sind, dass man die verschiedenen Projekte innerhalb der Phänomenologie klar unterscheidet und auch die verschiedenen Arten der Zusammenarbeit – je nach den in Frage stehenden Teilprojekten – differenziert.

Im 1. Teil meiner Darstellung werde ich untersuchen, welche Methoden und Teilprojekte die Phänomenologie heute im Wesentlichen charakterisieren und in welchem Verhältnis diese zueinander stehen. Dazu werde ich das transzendental-eidetische Grundlegungsprojekt der Phänomenologie von dem Projekt der eidetischen Phänomenologie (Teilprojekt: eidet. Psychologie) unterscheiden. Im 2. Teil geht es dann darum, welche Arten von Zusammenarbeit es zwischen der Phänomenologie und den empirischen Wissenschaften überhaupt geben kann und auch, wie es hinsichtlich dieser Frage jeweils mit den Teilprojekten der Phänomenologie steht. Im 3. Teil geht es um die verschiedenen Formen indirekter Zusammenarbeit von Phänomenologie und kognitiver Neurologie. Der letzte Teil beschäftigt sich mit möglichen Wegen und weitergehenden Vorschlägen zu einer Koordination der beiden Forschungsrichtungen.

1. Die phänomenologischen Projekte

Die Phänomenologie Husserls will eine eidetische und transzendente Aufklärung des Bewusstseins und seiner Leistungen auf der Grundlage eines deskriptiven Zugangs aus der ‘Innenperspektive’ leisten. Ihr Ausgangspunkt ist das selbst erlebte Empfinden, Wahrnehmen, Erkennen, Wollen, Einfühlen usw. Husserls Analysen betreffen die Konstitution der verschiedenen Arten von Gegenständen und die jeweils zu diesen Gegenstandstypen gehörigen Formen von erfüllenden Evidenzen.

Die synthetischen Konstitutionsleistungen des Bewusstseins werden dabei in vielen Schichten untersucht: die Konstitution der tiefsten Formen des Zeiterlebens im inneren Zeitbewusstsein, die Konstitution von dauernden sinnlichen Gegebenheiten im hyletischen Fluss, die Vereinheitlichung solcher sinnlichen Gegebenheiten zu gestalthaften Abgeho-

benheiten in verschiedenen Sinnesfeldern, die Konstitution von identifizierbaren Gegenständen in der intentionalen Auffassung, die Vereinheitlichung gleichartiger Wahrnehmungen zur sogenannten vorprädikativen Erfahrung bis hin zur Erkenntnis in ihren verschiedenen Stufen.

Husserls Phänomenologie ist zudem eine methodenzentrierte Disziplin. Dies hat die wichtige Folge, dass sie nicht mit dem Werk eines einzigen Phänomenologen identifiziert und darauf beschränkt werden kann. Phänomenologie, so wie Husserl sie versteht, ist in erster Linie durch ihre Methoden bestimmt, eine Methode mit deren Hilfe alle weiteren Mitarbeiter des Projekts 'Phänomenologie' ebenfalls Beiträge leisten können. In diesem methodenzentrierten Projekt ist Husserl selbst nur ein Mitarbeiter, allerdings ein wichtiger Mitarbeiter.

Die wichtigsten Methoden der Phänomenologie sind die *Beschreibung der wesentlichen Strukturen unserer Bewusstseinsleistungen aus der reflexiv und selbst erlebten Innenperspektive*, dazu kommen dann die *eidetische Methode* und die reduktiven Methoden einschließlich der *transzendentalen Reduktion*.¹ Mit dem Einsatz oder Nicht-Einsatz der zuletzt genannten zwei Methoden verändert sich auch jeweils die Art der Phänomenologie, so dass wir in einer ersten groben Unterscheidung zumindest Phänomenologie als eine *transzendental-eidetische Grundlegungsdisziplin* und als *eidetische Phänomenologie* unterscheiden müssen.

2. Trennung der Aufgabenbereiche.

Transzendental-eidetische Grundlegungsdisziplin, eidetische Phänomenologie und Anwendungen in Nachbardisziplinen

Die Phänomenologie als transzendental-eidetische Grundlegungsdisziplin will aus der Innenperspektive des selbst erlebenden Bewusstseins die Mög-

¹Zu den verschiedenen reduktiven Methoden vgl. D. Lohmar: „Die Idee der Reduktion. Husserls Reduktionen und ihr gemeinsamer methodischer Sinn.“ In: H. Hüni / P. Trawny (Hrsg.): *Die erscheinende Welt. Festschrift für K. Held*, (Berlin: Akademie Verlag, 2002), 751-771, zur eidetischen Methode vgl. meinen Beitrag: „Die phänomenologische Methode der Wesensschau und ihre Präzisierung als eidetische Variation.“ In: *Phänomenologische Forschungen NF* 2005, 65-91. Man kann die Liste der Methoden sicher noch weiter führen: Die Suche nach den Strukturmerkmalen der jeweiligen Konstitution und dem Stil der jeweiligen Evidenz, die genetische Methode usw.

lichkeit von Wahrnehmung, Erkenntnis, Wertung, Einfühlung usw. verständlich machen. Als diese Grundlegungsdisziplin ist sie *Erste Philosophie* und sie darf deshalb auch keine anderen Erkenntnisse als gültig voraussetzen. Sie muss deshalb radikal vorurteilslos vorgehen, und sie kann kein Vorwissen als gültig annehmen, auch nicht das Wissen bereits gut etablierter Wissenschaften. Die *Möglichkeit* von Erkenntnis aus anderen, vermeintlich sicheren Erkenntnissen abzuleiten, wäre ein elementarer argumentativer Fehler, der alle weiteren Ergebnisse entwerten würde.

Meiner Ansicht nach dient die *transzendente Reduktion* vor allem dazu, diese gesuchte Vorurteilslosigkeit einer wirklich grundlegenden, ersten Philosophie zu verwirklichen. Sie ist eine Methode, die ihren Ort im Rahmen des phänomenologischen Grundlegungsprojekts hat. Mit ihrer Hilfe können wir von dem naturwüchsigen Realismus des Alltags und der Wissenschaft zurückgehen auf das *Phänomen* im transzendentalen Bewusstsein, d.h. auf die Art des Bewusstseins, in dem uns alle diese wirklichen (oder vermeinten) Gegenstände wirklich gegeben sind. Durch die Einklammerung aller Geltungsansprüche unserer Überzeugungen hinsichtlich der Welt und der Gegenstände in ihr werden wir auf unser subjektives Bewusstsein von diesen Gegenständen zurückgeworfen. Für Husserl bedeutet diese reduktive Bewegung am Anfang vor allem: (1) Zurückzugehen auf die Sinnlichkeit und die Operationen des Geistes, die es uns ermöglichen, diesen Gegenstand zu haben, und (2) nicht der Versuchung zu erliegen, voreilig die Erkenntnisse von ansonsten gut etablierter Wissenschaften zu verwenden.

Von Anfang an stellte die Motivation der *transzendentalen Reduktion* dabei eine besondere Schwierigkeit dar. Schon von den sogenannten 'Münchener Phänomenologen' und später auch von M. Heidegger, E. Fink, J.-P. Sartre, M. Merleau-Ponty und vielen Anderen wurde sie abgelehnt. Das Problem ist ihre Motivation: Es ist schwer vorzustellen, wie wir innerhalb der alltäglichen praktischen Interessen so etwas wie die Einklammerung aller Geltungsansprüche der Welt und der Gegenstände in ihr motivieren können. Um die Motivation der *epoché* zu finden, experimentierte z.B. Eugen Fink mit der Vorstellung von eingreifenden Grenzerfahrungen, die uns zu einer solchen radikalen, scheinbar skeptischen Maß-

nahme veranlassen könnten. Aber nicht nur das Motiv, sondern auch der Zweck dieser Maßnahme, d.h. was man mit ihr erreichen konnte, blieb für viele Interpreten weitgehend uneinsichtig. Man könnte daher sagen, dass es Husserl nicht hinreichend einsichtig gelungen ist, das durchaus vorhandene, sinnvolle und leicht einsichtige Motiv dieser zentralen Methode eingängig darzustellen.

Es gibt aber auch – und dies rechtmäßig – eine eidetische, aber nicht transzendente Phänomenologie, die Husserl z.B. in seiner Vorlesung über *Phänomenologische Psychologie* (1925) als Grundlagendisziplin für alle Geisteswissenschaften ausarbeitet. Noch in der *Krisis* propagiert er eine *eidetische Psychologie*, die sich weitgehend mit der eidetischen Phänomenologie überlappt. Hiermit wird das transzendental-phenomenologische Grundlegungsprojekt lediglich um seine transzendente Dimension verkürzt, zugunsten einer eidetischen Psychologie, die auf deskriptiven Analysen der selbsterfahrenen Bewusstseinserebnisse beruht.

Aber auch dieses Projekt hat noch den Anspruch, eine – allerdings relative – Grundlagendisziplin zu sein. Und meiner Meinung nach liegt darin auch die wesentliche Berechtigung einer lediglich eidetischen Phänomenologie. Sie erhebt ebenfalls den Anspruch, ‘ganz unten’ anzusetzen und die Fundamente anderer Wissenschaften zu bilden, vor allem die der Geisteswissenschaften. Sowohl die transzendental-eidetische, wie auch die eidetische Phänomenologie haben ihren Wert und ihr Ziel daher in einem vertikal gedachten Grundlegungsprogramm, in dem sie jeweils eine tiefste Ebene bilden. Es scheint daher nicht nur so, als ob es ‘unter’ ihnen jeweils keine anderen Disziplinen geben kann, sondern auch, als ob es ‘neben’ ihnen keine gleichberechtigten Disziplinen geben könnte.

Dieses Bild ist aber – zumindest für die eidetische Phänomenologie – nicht ganz zutreffend, denn sie ist faktisch bereits in eine ganze Reihe von empirisch arbeitenden Nachbardisziplinen eingegangen. Es gibt also eine Art ‘Erweiterung’ und ein ‘Ausströmen’ der eidetischen Phänomenologie in der horizontalen Dimension.¹ Dies trifft vorwiegend auf solche Disziplinen zu, die sich der Erforschung des menschlichen Bewusstseinslebens

¹An dieser Stelle möchte ich mich für die Diskussionen und Anregungen von Frau Dr. Jagna Brudzinska bedanken, die diese Darstellung beeinflusst haben.

und seiner geistigen Produkte widmen: Alle Geisteswissenschaften, die Soziologie, die Pädagogik, die Religionswissenschaften, Literaturwissenschaften, die Biographieforschung, die Psychoanalyse, Psychiatrie usw.¹

Hierbei tritt meiner Meinung nach meistens die eidetische Psychologie aus der konsequenten Innenperspektive immer wieder als vermittelnde Disziplin in den Vordergrund. Diese Bewegung der Ausbreitung der Phänomenologie in horizontaler Richtung ist bei weitem noch nicht abgeschlossen, sondern muss und wird sich in der Zukunft noch weiter entwickeln. Es ist auch keineswegs nur die eidetische Phänomenologie, die auf diese Weise eine Wirksamkeit in geisteswissenschaftlichen und anthropologischen Nachbardisziplinen erhält. Gelegentlich ist auch der transzendente Gesichtspunkt für die Nachbardisziplinen interessant, die sich mit dem Menschen und seinem Bild der Welt beschäftigen. So gewinnt die Psychologie und die Psychoanalyse mit einem ontologisch neutralen Blick sofort eine gute Begründung für die Berücksichtigung des Imaginären als eines für unser Selbst- und Weltverständnis sowie für unser Fühlen und Handeln äußerst zentralen und wirksamen Instanz. Doch sollten wir auch im Hinblick auf die kognitive Neurologie konkreter werden.

Wie könnte eine sinnvolle horizontale Bewegung der Phänomenologie in Richtung der kognitiven Neurologie aussehen? Meiner Meinung nach sollte es vor allem eine eidetische, *intentionale Psychologie* geben. Diese Disziplin beschäftigt sich mit der Auslegung des Sinnes von experimentell gewonnenen, neurologischen Ergebnissen. Sie verwendet dazu nicht nur die experimentellen Ergebnisse sondern – und zwar gleichwertig – auch die selbst erfahrenen Inhalte des Empfindens, Fühlens, Denkens und Wollens in eidetischer Betrachtung. Da das Forschungsprogramm der kognitiven Neurologie sich auch auf diese Inhalte des Bewusstseins bezieht, braucht sie eine methodisch kontrollierte Disziplin, die die Inhalte des Bewusstseins aus der ihnen wirklich angemessenen Innenperspektive

¹Es gibt viele weitere, sogar sogenannte angewandte Disziplinen, wie z.B. die schon relativ weit verbreitete Phänomenologie des Pflegens (*nursing*). Der Vorteil der Phänomenologie für solche angewandten Wissenschaften liegt in der Etablierung einer subjektiven Sicht der Welt, meiner selbst, meines Leibes und meiner Krankheit. Diese Perspektive wird von den objektivierenden Wissenschaften nicht ernst genug genommen und sie kann daher eine wertvolle und wirksame Ergänzung bieten.

beschreibt und deutet, und zwar mit voller Erfassung ihres Sinnes.

Dies ist nämlich heute noch nicht der Fall: Die 'Psychologie', die bei der Interpretation neurologischer Befunde verwendet wird, ist zur Zeit noch – um es neutral zu formulieren – äußerst schwach. Die Berücksichtigung des phänomenologischen Zugangs 'aus der Innenperspektive' des selbst erlebten Bewusstseins ist daher für eine angemessene Interpretation der neurologischen Ergebnisse nicht nur eine willkommene zusätzliche Daten-Quelle. Die intentionale Psychologie ist eine Bedingung des Gelingens des Projekts der kognitiven Neurologie.

Das Forschungsinteresse der Neurologie an der Art und Weise wie die Teile des Gehirns funktionieren und wie sie bei den komplexen Gesamtleistungen wie Wahrnehmung, Erkennen und Denken zusammenarbeiten, ist berechtigt. Und wenn diese Aufgabe gut gemacht werden soll, dann gelangen die notwendigen Interpretationen der neurologischen Befunde im weiteren Verlauf der Verfeinerung der Forschungsmethoden bildhaft gesprochen 'immer näher' und kleinteiliger an die konkreten Inhalte des Bewusstseins 'heran'. Und das bedeutet, dass die neurologische Forschung, wenn sie Ihr Ziel der Aufdeckung jener Korrelation zwischen neurologischen Vorgängen und Bewusstseinsinhalten wirklich erreichen will, früher oder später auch eine intentionale Psychologie braucht. Dies ist eine Psychologie, die im wesentlichen das leistet, was die Phänomenologie bereits seit längerer Zeit tut, nämlich eine erfahrungsnahe Beschreibung und Analyse der Bewusstseins-erlebnisse und -operationen aus der selbst erlebten Innenperspektive des Subjekts. Die kognitive Neurologie braucht eine detailorientierte, aber auch an den wesentlichen inhaltlichen Aufbauprinzipien von Leistungen des Bewusstseins orientierte, intentionale Psychologie zur Deutung ihrer eigenen Forschungsergebnisse. Bislang wird diese Funktion weitgehend von einer Alltagspsychologie (*folk psychology*) übernommen. Diese ist als solche nicht falsch, aber sie ist für die Erreichung des gesteckten Zieles nicht ausreichend.

Um dies zu begründen, werde ich ein Beispiel diskutieren, das aus einem relativ bekannten Kontext stammt, nämlich der Spiegelneuronen-Forschung. Ich will auf diese Forschungen jedoch nur soweit eingehen, dass man das Problem der psychologischen Interpretation erkennen kann.

Bei Spiegelneuronen handelt es sich um Teilpopulationen von zum Teil sehr kleinen Gehirnnarealen, deren spezifische Funktion man bereits genau kennt. So weiß man vom Motor Cortex (F5), dass hier die Bewegungen unseres Körpers gesteuert werden. Bei der Untersuchung der neuronalen Aktivität bei sehr spezifischen, kleinen Fingerbewegungen von Makaken entdeckte man, dass es im Fall eigener Bewegungen charakteristische Muster der neuronalen Aktivität gibt, die sich statistisch verlässlich mit diesen Bewegungen (z.B. dem Ergreifen eines kleinen Dinges) korrelieren ließen. Ausserdem stellte man fest, dass diese Areale nicht nur zur Steuerung von eigenen Bewegungen geeignet waren. Die charakteristischen Aktivitätsmuster des feinen Zugreifens zeigten sich auch dann, wenn die Affen dieselbe Bewegung bei anderen Affen oder bei Menschen nur beobachteten. Aus diesem Grund nannte man sie Spiegelneuronen.¹

Von Anfang an irritierte die Untersuchungsleiter bei ihren Experimenten aber ein merkwürdiges Phänomen. Denn die Reaktion der Spiegelneuronen geschah nicht, wenn dieselbe Bewegung nur 'leer' – d.h. ohne etwas, was ergriffen werden sollte – ausgeführt wurde. Die 'spiegelnde' Aktivität tritt nur dann ein, wenn für die Versuchsperson (den Affen) gleichzeitig dasjenige auch 'sichtbar' ist, das von dem Anderen (auch ein Affe) ergriffen werden sollte. Da dies gleichzeitig einen Unterschied in der experimentellen Anordnung darstellt, wurde es dokumentiert, und zwar mit der Benennung „visible aim state“ bzw. „non visual aim state“.

War das Ziel der Handbewegung sichtbar, spiegelten die Neuronen die Bewegung, war es nicht sichtbar, dann nicht. Als Beschreibung, sozusagen 'von außen' ist dies durchaus richtig. Aber ich frage Sie: Haben Sie jemals ein Ziel 'gesehen'? Das Problem liegt hier also in der Psychologie der Inter-

¹Vgl. die Beiträge Fardiga, L. Fogassi, L. Pavesi, G. and Rizzolatti, G.: "Motor facilitation during action observation. A magnetic stimulations study." In: *Journal of Neurophysiology* 73 (1995), p. 2608-2611; Gallese V., Fardiga L., Fogassi L., Rizzolatti G.: "Action recognition in the premotor cortex". In: *Brain* 119 (1996), p. 593-609; Rizzolatti, G., Fardiga, L., Gallese, V. and Fogassi, L.: "Premotor cortex and the recognition of motor actions." In: *Exp. Brain Research* 3 1996, p. 131-141; Rizzolatti G., Fogassi L., Gallese V.: "Parietal cortex: from sight to action." In: *Curr. Op. Neurobiol.*, 7: 562-567, 1997; Gallese, V.: "The acting subject. Towards the neural basis of social cognition." In: T. Metzinger (Ed.): *Neural Correlates of Consciousness. Empirical and Conceptual Questions*, (Cambridge, Cambridge university Press, 2000), und für einen Überblick Gallese, V.: "The 'shared manifold' hypothesis. From mirror neurons to empathy." In: *Journal of Consc. Studies*, 8, No. 5-7, 2001, pp. 33-50.

pretation. Sicher kann man nur davon sprechen, dass wir eine Handlung deshalb als zielgerichtet interpretieren, z.B. weil wir sie durch Verstehen der ganzen Situation als Handlungsziel einer Person deuten. Daher wird deutlich, dass es bei der Differenz zwischen „visible aim state“ und „non visual aim state“ nicht um Wahrnehmung oder Nicht-Wahrnehmung eines Gegenstandes geht. Es geht darum, ob wir dem untersuchten Subjekt – also hier einem Makaken – die Einsicht in die Handlungsabsicht eines anderen Subjekts z.B. eines anderen Makaken zusprechen (und aufgrund welcher Indizien und welchen Vorwissens). Hiermit sind wir aber bei viel komplexeren Zusammenhängen als bei der Wahrnehmung. Und diese lassen sich mit der alltagspsychologischen Interpretation nicht mehr beschreiben. Die angemessene Interpretation solcher Experimente verlangt eine intentionale Psychologie, die dazu in der Lage ist, Bewusstseinserebnisse inhaltlich angemessen, methodisch kontrolliert und mit Blick auf ihre konstitutiven Interdependenzen aus der Innenperspektive von Subjekten zu interpretieren.

Andererseits könnte man sagen: Nicht jede Disziplin der Philosophie muss auch bei der Interpretation von Ergebnissen der Neurologie (bzw. der empirischen Psychologie und der Tierverhaltensforschung) aktiv engagiert sein. Es scheint sich doch bereits eine Art Arbeitsteilung etabliert zu haben: Die zur Zeit noch erfolgreichen Vertreter der analytischen Philosophie, die sich als berufene Sachverwalter der Naturwissenschaften fühlen, übernehmen diese Aufgabe doch gerne. Man könnte sagen: Sie wollen das, also lassen wir sie doch! Aber diese Haltung übersieht, dass die analytische Philosophie selbst von einigen dogmatischen Verhärtungen dominiert wird. Ich nenne hier nur ein Beispiel.

Es gibt seit geraumer Zeit in der analytischen *philosophy of mind* eine lebhaft diskutierte Diskussion um die geistigen Fähigkeiten von Primaten. Dabei wird immer deutlicher, dass der Anerkennung von hochstehenden kognitiven Leistungen von Primaten – manche neigen dazu, hierbei sogar von Denken zu sprechen – ein folgenreiches dogmatisches Vorurteil der propositionorientierten, sprachanalytischen Philosophie entgegensteht: Tiere können nicht denken, weil sie keine Sprache haben und daher keine Begriffe verwenden. So findet sich bei Donald Davidson die vielfach wieder-

holte These, dass man, um eine Überzeugung zu haben, auch den Begriff der Überzeugung haben muss.¹ Solche Begriffe haben Tiere nicht, weil sie nicht sprechen können, deshalb können sie auch nicht denken. Ich werde hier nicht Davidsons Argumente für seine These kritisieren, von denen ich zudem glaube, dass sie nicht ausreichen. Interessanterweise werden sie seit langem auch wider alle empirischen Einwände zustimmend diskutiert.² Meiner Ansicht nach versteckt sich hinter dieser These auch noch eine weitere und recht schlichte Einsicht: Wenn Tiere ohne Sprache dazu in der Lage sind, im Großen und Ganzen dieselben kognitiven Leistungen zu erbringen wie Menschen mit Hilfe der Sprache, dann wird auch die ganze, dogmatisch auf propositionale Inhalte verengte analytische Philosophie marginalisiert. So schließt man lieber mit Lichtenberg: Das nicht sein kann, was nicht sein darf!

Aber dies ist nicht unser Thema. Die Schwächen der alternativen philosophischen Richtungen zeigen noch nicht, dass der eigene Ansatz das Problem lösen kann. Wenden wir uns daher wieder den Einzelheiten einer Kooperation der Phänomenologie mit den empirischen Wissenschaften zu.

3. Möglichkeiten einer indirekten Zusammenarbeit von Phänomenologie und empirischen Wissenschaften. Das kritische Potential und die Erfahrungs-Nähe der Phänomenologie

Nun möchte ich noch ein paar Fragen ansprechen, die sich bei der Vorstellung von solchen nicht-transzendentalen aber eidetischen phänomenologischen Disziplinen aufdrängen.

Es fragt sich, ob eine nicht-transzendente phänomenologische Disziplin überhaupt das notwendige, kritische Potential der transzendentalen

¹Vgl. z.B. Donald Davidson: „Rationale Lebewesen“. In: D. Perler / M. Wild (Hrsg.): *Der Geist der Tiere*. (Frankfurt: Suhrkamp, 2005), 117-131

²Hierzu braucht man nicht einmal die strittige Frage zu klären, welchen Begriff des Denkens man erfolgreich bei Tieren anlegen kann, ein Blick auf die Entwicklungspsychologie gehörloser Kinder genügt, um zu sehen, dass deren Intelligenzleistungen in fast allen Gebieten mit denen hörender Kinder auf gleicher Höhe sind. Natürlich gibt es hier bei speziellen Aufgaben sehr charakteristische Unterschiede. Vgl. z.B. Hans G. Furth: *Denkprozesse ohne Sprache*. (Düsseldorf, Schwann Verlag, 1972).

Phänomenologie besitzt, d.h. ob sie z.B. überzogene Ansprüche und vorilige Übertragung auf den Menschen zurückweisen kann. Wir müssen darauf bestehen, dass z.B. gegenüber überzogenen, naturalisierenden Ansprüchen (aufgrund der Interpretation experimenteller Ergebnisse, aber auch aufgrund der Übertragung allgemeiner theoretischer Vorannahmen) die phänomenologische Innenperspektive ein eigenes und unreduzierbares Gewicht hat.

Es ist wichtig, in diesem Punkt eindeutig und klar Stellung zu beziehen. So hören wir gelegentlich, man habe endgültig herausgefunden, dass das Handeln des Menschen vollständig kausal determiniert ist, dass es also keine Freiheit gibt. Wir wissen jedoch aus eigenem Erleben, dass dies nicht der Fall ist. Jede Situation, in der wir vor einer moralisch relevanten Alternative stehen, beweist uns das Gegenteil: Wir sind frei. Aber universale Kausalität schließt Freiheit aus, dies ist ein altbekanntes Thema. Husserl kritisiert in seinen Spätschriften Kant dafür, dass er die idealisierte Kausalitätsvorstellung der Naturwissenschaften mit der alltäglichen Vorstellung von Kausalität identifiziert. Natürlich erscheint der Mensch als nicht frei, wenn man ihn als Spielball einer universal gültigen Kausalität ansieht. Kants Freiheitsproblem, dass nämlich der Mensch als Element der Sinnenwelt nicht frei sein kann, ist daher ein 'selbstgemachtes' Problem. Es ist eine fehlerhafte Übertragung einer zentralen Idealisierung der Naturwissenschaft auf den handelnden Menschen.

Zurück zu den Fragen der Verbindung der Phänomenologie mit den empirischen Wissenschaften. Einsichtig ist: Für die eidetisch-phänomenologischen Disziplinen ist es möglich und sinnvoll, mit empirischen Wissenschaften zusammenzuarbeiten. Das macht einen großen Teil ihrer Attraktivität und ihrer Stärken aus. Aber als Phänomenologen, die in dem transzendental-eidetischen Grundlegungsprogramm arbeiten, müssen wir uns fragen, ob die transzendente Reduktion nicht einfach 'verbietet', mit empirischen Wissenschaften zusammenzuarbeiten. In einer Hinsicht ist dies sicher der Fall, denn sie verbietet ganz klar, empirische Einsichten einfach als geltende Einsichten anzunehmen. Dennoch gibt es Formen der Zusammenarbeit, die dies nicht fordern.

Bevor ich auf die verschiedenen Arten dieser Zusammenarbeit einge-

he, sollte erwähnt werden, dass ich die transzendente Reduktion im Rahmen des Grundlegungsprojektes der Phänomenologie für sinnvoll, begründbar und sogar für unentbehrlich halte. Ich werde ihre für jeden verständliche Begründung nur kurz nennen, aber nicht eingehend diskutieren. In den *Ideen I* soll die *epoché* helfen, das Rätsel zu lösen, wie wir auf dem Boden recht schwacher sinnlicher Evidenzen und beschränkter Erfahrung zu der Ansicht kommen, dass die Welt im Ganzen und die Gegenstände in ihr 'wirklich', 'objektiv' seien, d.h. dass sie nicht nur jetzt existieren, sondern auch in Zukunft, dass sie nicht nur in meinem Erleben, sondern für Jedermann auf gleiche Weise sind. Diese Aufgabenstellung besitzt Parallelen zur akademischen Skepsis. Husserl will nicht bezweifeln, *ob* die Welt wirklich ist oder nicht, sondern er will lediglich genau wissen, *wie* und durch welche Anschauungsakte wir dazu gekommen sind, dies zu glauben. Reduktion ist daher auch kein Zweifel oder Skepsis, denn wir müssen für die Untersuchung der Frage des Wie immer – sozusagen heuristisch – von unseren tatsächlichen Überzeugungen hinsichtlich der Welt ausgehen, deren Geltungsansprüche aber radikal befragen. Transzendente Analysen im husserlschen Sinne setzen also den Vollzug der transzendentalen Reduktion voraus, d.h. sie setzen voraus, dass wir alle Überzeugungen hinsichtlich der Wirklichkeit oder Unwirklichkeit der wahrgenommenen Dinge und hinsichtlich der Geltung uns bereits bekannter Theorien (z.B. der Physik, Chemie, Physiologie und aller anderen Naturwissenschaften) zeitweilig aussetzen bzw. einklammern. Dies dient dazu, die Frage nach dem anschaulichen Ursprung der Wirklichkeits-Setzung (und aller anderen Modalitäten, wie möglich, zweifelhaft usw.) auf einem Erfahrungsboden zu klären, der *genau diese Setzung*, deren Recht wir prüfen wollen, nicht (oder nicht mehr) enthält. Es geht also um eine zirkelfreie Aufklärung der Konstitution dieser zentralen Setzung. Dasselbe gilt übrigens auch von den anderen Formen der Reduktion, welche Husserl zur Aufklärung anderer Setzungen vornimmt (Primordiale Reduktion, Reduktion auf den reellen Bestand, Reduktion auf die lebendige Gegenwart usw.).¹

¹Vgl. meine Darstellung: „Die Idee der Reduktion. Husserls Reduktionen und ihr gemeinsamer methodischer Sinn“. In: *Die erscheinende Welt*. Festschrift für K. Held, Hrsg. H.

Dennoch ist die phänomenologische Analyse im Rahmen der transzendentalen Reduktion keineswegs von der Erfahrung abgewandt. Sie ist keine Spekulation und keine Konstruktion, sondern sie will die Operationen des Bewusstseins so erfahren, wie sie wirklich sind. D.h., die Bezeichnung „transzendente Erfahrung“ (Hua VI, 156) ist nicht nur nicht falsch, sie trifft sogar den Kern der transzendentalen Untersuchungsrichtung. Das Residuum der transzendentalen Reduktion ist in erster Linie ein *Erfahrungsfeld*, das der Beschreibung zugänglich ist. Die Bezeichnung als 'Feld' spielt ganz bewusst auf andere Felder der Erfahrung an, wie z.B. das visuelle Feld, das taktuelle Feld usw. Es ist ein Feld, in dem alle intentionalen Gegenstände der Wahrnehmung und der Erkenntnis zu finden sind, die auch bisher in unserer alltäglichen Welt aufgetreten sind. Es gibt nur die Besonderheit, dass wir jetzt nicht mehr den Setzungscharakter des *wirklich* (von Dingen) und des *geltend* (von Theorien) mitmachen. Dieser Setzungscharakter wird universal außer Kraft, sozusagen in Klammern gesetzt. Auf diese eingeklammerte Weise bleibt er noch bewusst, und zwar mit seinem problematischen Geltungsanspruch, dessen Berechtigung es zu klären gilt.

Die transzendente Reflexion mit Gebrauch der transzendentalen Reduktion ist also ein auf die Klärung solcher grundlegenden Geltungsansprüche gerichtetes Verfahren. Sie steht daher notwendigerweise *ganz am Anfang* des gesamten Vorhabens der Aufklärung dessen, was Wahrnehmung und Erkenntnis ist, und wie diese möglich ist. Im Rahmen einer transzendental-eidetischen Grundlegungsdisziplin als Erste Philosophie (*prima philosophia*) ist sie unentbehrlich. Sie ist aber als *Methode des Anfangs* nicht unbedingt auch eine *Methode des ganzen weiteren Fortgangs* der Phänomenologie, und sie muss daher auch nicht jede Ausströmung in die Nachbardisziplinen begleiten.

Damit erscheint es aber möglich und sinnvoll, dass die Phänomenologie mit den empirischen Naturwissenschaften z.B. der kognitiven Neurologie zusammenarbeitet. Denn: *Wenn* wir mit Hilfe der transzendentalen Reduktion die grundlegenden Möglichkeitsbedingungen von Wahrnehmen und Erkennen aufgedeckt haben, *dann* hindert uns nichts daran,

im weiteren Fortgang der Aufklärung der Einzelheiten des menschlichen Denkens auch die Ergebnisse und Hypothesen der Naturwissenschaften zu berücksichtigen.

Nun zurück zur Ausgangsfrage: Wie können phänomenologische und empirische Erkenntnisse überhaupt in eine Beziehung gebracht werden? Hierzu formuliere ich einige Thesen.

1. These: Es kann keine direkte Übernahme von Ergebnissen der Naturwissenschaft in die Phänomenologie geben – solange es um phänomenologische Grundlegungsprojekte geht.

Wir können nicht eine direkte Übernahme von phänomenologischen Einsichten in naturwissenschaftliche Erkenntnisse fordern, und auch nicht umgekehrt diese zulassen, denn die Forschungsziele, die Methoden und die Geltungsansprüche sind zu verschieden. Dies gilt naheliegenderweise für die transzendental-eidetische, es gilt aber auch für die eidetische Phänomenologie.

Denn: Bereits die deskriptiv-eidetische Phänomenologie erhebt den Anspruch auf unbedingte Allgemeingültigkeit ihrer Einsichten und dieser Anspruch kann nicht von empirisch-allgemeinen Wissenschaften eingelöst werden. Empirische Verallgemeinerungen gehen immer von endlich vielen Befunden aus und verallgemeinern induktiv auf alle Fälle. Eidetische Forschung erhebt dagegen den Anspruch, diese allgemeine Gültigkeit in ihrem besonderen Variationsverfahren direkt anschaulich zu erreichen. Dies ist eines der zentralen Argumente von Husserls Kritik am Psychologismus in der Logik.

Die transzendente Phänomenologie klammert bewusst und auch mit guten Gründen jede empirische Erkenntnis aus. Sie will vollkommen ohne Voraussetzungen klären, wie Wahrnehmen, Erinnern, Phantasieren, Erkennen usw. möglich ist und auch, wie es vom menschlichen Geist wirklich geleistet wird. Dieses phänomenologische Grundlegungsprojekt umfasst auch die Klärung, wie Erkenntnis und Wissenschaft überhaupt möglich sind und welche Reichweite sie besitzen. Wenn wir empirische Einsichten als Argumente in phänomenologischen Analysen zur Grundlegung der *Möglichkeit* von Erkenntnis benutzen, dann begehen wir einen Argumentationszirkel.

2. These: Es gibt verschieden starke indirekte Formen der Kooperation. – Es kann also nur eine indirekte Kooperation zwischen Phänomenologie und empirischer Forschung geben, und solche indirekten Arten der Kooperation können sehr vielfältig sein.

Die schwächste Form indirekter Zusammenarbeit (1) ist die gegenseitige Anregung zur weiteren Forschung. In einer sehr minimalisierten Fassung kann sie z.B. schon in gegenseitigen Hinweisen auf aussichtsreiche Forschungsfelder bestehen. So scheint mir eine wichtige Form der Kooperation zwischen Phänomenologie und kognitiver Neurologie in einer gegenseitigen Anregung und Befruchtung zu liegen. Man könnte sagen, dass die eine Disziplin in dieser Hinsicht das *Trüffelschwein* der jeweils anderen ist. Ein Trüffelschwein hat lediglich die Aufgabe, mit seiner feinen Nase die Bauern an eine Stelle im Wald zu führen, an der wahrscheinlich unter der Oberfläche Trüffel wachsen. Das Trüffelschwein soll die Trüffel aber selbst nicht ausgraben, denn es würde sie sofort fressen. Ausgegraben werden die Trüffel von dem Bauern, der sie dann verkauft. Man könnte also sagen, dass die Funde der einen Wissenschaft mit den Mitteln der anderen Wissenschaft ausgewertet werden müssen, um eine für beide nützliche, indirekte Zusammenarbeit zu erreichen.

Es gibt aber auch noch stärkere Formen indirekter Zusammenarbeit (2), die sich z.B. in der Anwendung der intentionalen Psychologie auf Fragen der Neurologie zeigen. Die Phänomenologie kann oft berechnete Fragen der Neurologie beantworten und diese so zu neuen und zielgerichteten empirischen Untersuchungen anregen. Diese Art der Zusammenarbeit wird z.B. von Shaun Gallaghers *front-loaded phenomenology* gefordert, auf die ich später noch eingehen werde. Dazu ein Beispiel: Es gibt gelegentlich aufgrund von Operationen am visuellen Cortex im ansonsten intakten Gesichtsfeld Partien, die nicht das enthalten, was die Sinne eigentlich geben. Diese sogenannten Skotome sind aber oft nicht visuell leer, d.h. sie enthalten gelegentlich Inhalte, die wie gesehene Inhalte erscheinen, aber aus einer anderen Quelle stammen müssen. Manchmal haben die Inhalte dieser Skotome eine verständliche Verbindung zu den visuell gesehenen Inhalten, z.B. setzen sie diese irgendwie fort, erscheinen aber zum Teil auch qualitativ anders, z.B. schärfer. Manchmal stellt aber der betroffene

Bereich auch etwas ganz anderes dar, als der visuell intakte Bereich.

Die Neurologie hat für solche Fälle eine formal-funktionale Erklärung, die besagt, dass hier wohl die Verbindung zum (unteren) sensorischen Zentrum unterbrochen ist, aber die zum sogenannten Assoziationscortex noch intakt ist. Vom unteren Sehzentrum kommt die durch Sinnlichkeit gebotene Bottom-Up Information, vom Assoziationscortex die Top-Down Information, die z.B. aus vorangegangener Erfahrung stammt. Aber diese funktionale Erklärung kann nicht sagen, warum und welche Inhalte in dem eigentlich toten Teil des Gesichtsfeldes erscheinen, obwohl dies eine berechnete Frage ist.

Einen solchen Fall schilderte mir vor kurzem ein Kollege aus der Neurologie. Ich habe versucht, aus der Sicht der genetischen Phänomenologie hierfür eine Erklärung zu geben. Meiner Ansicht nach verwenden wir im Vollzug der Wahrnehmung ein Vor-Wissen über die möglicherweise erscheinenden Gegenstände unserer bekannten Welt. Husserl nennt dies Typus. Dieses Vorwissen muss aber irgendwie an die gegebene Sinnlichkeit herangebracht (angelegt bzw. vermittelt) werden, um zu prüfen, ob das, was ich zu sehen erwarte, auch das ist, was erscheint. Diese Vermittlung geschieht meiner Ansicht nach mit Hilfe von an die Wahrnehmungssituation angepassten Phantasmen des Gegenstandes. In dem, was wir aus der deskriptiven Innenperspektive 'Gesichtsfeld' nennen, erscheinen daher nicht nur die visuellen Wahrnehmungen, die uns die Sinnlichkeit gibt (sozusagen Bottom-Up), sondern es wird auch eine Art Projektion des erwarteten Gegenstandes erzeugt (wohl ein Top-Down-Effekt). Dieses Phantasma zeigt den Gegenstand so, wie er mir aufgrund früherer Erfahrung erscheinen müsste. Jene Phantasmen erscheinen in allen Sinnesfeldern, sie sind eine Art Vorzeichnung dessen, was wir aufgrund vorangegangener Erfahrung zu empfinden erwarten dürfen, und sie weichen sehr bereitwillig der gegebenen Sinnlichkeit. Sie lassen sich sozusagen leicht überschreiben. Ohne hiermit einen nicht erlaubten Übergriff in die physiologische Erklärung zu machen, glaube ich, dass diese Beschreibung der Doppelfunktion des Gesichtsfeldes zumindest meinem Kollegen aus der Neurologie einen Ansatzpunkt für das Verständnis der inhaltlichen Bestimmung der Skotome bietet.

Es gibt aber noch stärkere Formen der Zusammenarbeit (3): Auch als transzendental-eidetische Grundlegungsdisziplin hat die Phänomenologie manchmal empirische Konsequenzen, und diese lassen sich überprüfen. Es handelt sich dabei z.B. um empirische Folgerungen aus den Thesen transzendental-eidetischer Analysen. Die empirischen Untersuchungen können aber die Gültigkeit der transzendental-eidetischen Einsichten weder bestätigen noch widerlegen, das kann nur mit innerphänomenologischen Mitteln geleistet werden. Aber das Ergebnis dieser Prüfung kann dennoch die Richtung meiner weiteren Forschungen beeinflussen. Auf diese Weise ist auch die transzendente Forschung indirekt von der Empirie abhängig.

Der Grund dieser Affinität zwischen eidetischer Einsicht und empirischer Einsicht – bei aller vorhandenen Sinnverschiedenheit – liegt in den von beiden beanspruchten Allgemeingültigkeit der Verbindungen. Hierzu ein Beispiel.

Ich habe bereits vorhin die These erwähnt, dass schwache Phantasmen im Rahmen der normalen Wahrnehmung die Funktion haben, unser Vorwissen über die typische Erscheinungsweise eines Gegenstandes in enge Berührung mit der sich jetzt gerade einstellenden Sinnlichkeit zu bringen. Phantasmen tun dies 'in angepasster Weise', d.h. sie zeigen den Gegenstand unter einer bestimmten Perspektive bzw. Lage zu meinen Sinnen. In ihnen zeigt sich das im Typus eines Gegenstandes gesammelte Vorwissen über die charakteristischen sinnlichen Erscheinungsweisen eines Gegenstandes und sie werden auf diese Weise mit der Sinnlichkeit gleichsam in Kontakt gebracht. Diejenigen sinnlichen Elemente, die bei einer bestimmten Wahrnehmungsgelegenheit nicht oder noch nicht präsent sind, erscheinen dann in einem phantasmatischen Modus sozusagen fast wie sinnlich gegeben, aber diese sinnlichen Darstellungen dessen, was wir in der Sinnlichkeit erwarten, verschwinden schnell und ohne Widerstand, wenn in das Sinnesfeld erfahrbare Sinnlichkeit einströmt.

Ein einfaches Beispiel hierfür ist unsere Fähigkeit, Personen mit starkem Körpergeruch bzw. der Gewohnheit, sich stark zu parfümieren, gleichsam von Ferne schon zu 'riechen', d.h. schon bevor sie nahe genug an mich heran gekommen sind, um sie wirklich riechen zu können. Da

der Geruchssinn ein relativer Nahsinn ist, kann ich z.B. meine Tante, die immer stark nach Lavendelparfum roch, noch nicht wirklich riechen, solange sie mehr als 10 Meter von mir entfernt ist. Dennoch stellt sich bereits so etwas wie ein stechender Lavendelgeruch ein, sobald ich sie nur sehe. Man könnte hier von Assoziationen in Form von lebhaften Phantasmen sprechen, die somit fast wie sinnliche Inhalte auftreten.

Diese transzendental-eidetische These hat also empirische Konsequenzen, d.h. wenn sie richtig ist, dann müssen sich auch in allen anderen Sinnesfeldern solche schwachen Einschreibungen finden lassen. Ist dies der Fall, dann bleibe ich bei meinem phänomenologischen Forschungsprogramm, wenn nicht, dann muss ich es ändern.

Ebenso kann man auf der Basis dieser These Folgendes postulieren: Wenn aufgrund physiologischer Ursachen bei einem erfahrenen Menschen langsam ein ganzes Sinnesfeld ausfällt, dann werden sich in diesem Sinnesfeld relativ dauerhafte Halluzinationen zeigen, die dasjenige vorstellen, was zu den mit den anderen Sinnen noch wahrgenommenen Gegenständen gehört. Dies ist wirklich der Fall. Besonders auffällig kommt es bei Personen mit langsam nachlassendem *visus* vor und heißt hier Charles-Bonnet Syndrom. Die Betroffenen haben dann – obwohl sie psychologisch vollkommen normal sind – immer wieder dauerhafte visuelle Halluzinationen, deren Wirklichkeit oder Nicht-Wirklichkeit die Betroffenen sorgfältig prüfen, bevor sie den Mut finden, darüber zu sprechen.¹

Zudem gibt es eine oftmals vergessene Voraussetzung der deskriptiven Phänomenologie und auch der eidetischen Methode: Meine Sinnlichkeit und Phantasie funktioniert weitgehend so wie die aller Anderen. Und um diese Voraussetzung – die ich nicht für falsch halte – in der Erfahrung zu belegen, kann ich zunächst Andere fragen, ob dies zutrifft; ich

¹Vgl. R.J. Teunisse, J.R. Cruysberg (et al.): „Visual Hallucinations in Psychologically Normal People: Charles Bonnet’s Syndrome. CBS.“ In: *The Lancet* Vol. 347 (March 1996), pp. 794-797, Podoll, K., Osterheider M., Noth, J.: „Das Charles Bonnet Syndrom.“ In: *Fortschritte der Neurologie und Psychiatrie* 57, 1989, S. 43-60, T. L. Schwarz / L. Vaghei: „Charles Bonnet Syndrome in Children.“ In: *Journal of the American Association for Pediatric Ophthalmology and Strabismus (JAAPOS)* Vol. 2, No 5 (1998), pp. 310-313, G. Schulz / R. Melzack: „The Charles Bonnet Syndrome. Phantom visual images.“ in: *Perception* Vol. 20 (1991), pp. 801 f. und Teunisse R.J. / Zitman F.G. / Raes D.C.M: „Clinical Evaluations of 14 Patients with the Charles Bonnet Syndrome (Isolated Visual hallucinations).“ In: *Comprehensive Psychiatry* Vol. 35, No 1 (1994), pp. 70-75.

kann aber in Erweiterung dieser empirischen Vergewisserung auch auf empirisch-psychologische Untersuchungen ausgreifen. Ich betrachte diese empirisch-psychologischen Ergebnisse daher als eine Bestätigung für die Richtigkeit eines phänomenologischen Forschungsansatzes. Einen abweichenden empirischen Befund würde ich als Hinweis auf eine sinnvolle Korrektur meiner Forschungsrichtung betrachten.

Meiner Ansicht nach sind dies indirekte aber sehr produktive Weisen der Kooperation der Phänomenologie mit den empirischen Wissenschaften. Aber sie beruhen auf einer wichtigen Vorentscheidung zugunsten einer vernünftigen Ausrichtung der Ziele unserer Wissenschaft: Wir suchen als Phänomenologen nicht nach einer dichterisch-geträumten Wirklichkeit, nicht nach einer spekulativ-konstruierten und auch nicht nach einer theologisch-geoffenbarten, sondern nach der Wirklichkeit, die wir als Menschen gemeinsam erfahren und auf der Basis dieser Erfahrung auch weiter erforschen können.

4. Wie man aus zwei Richtungen denselben Tunnel bohren kann. Vorschläge zur Koordination von eidetischer Phänomenologie und kognitiver Neurologie

Es ist seit langer Zeit ein gebräuchliches Verfahren, einen Tunnel aus zwei Richtungen voranzutreiben. Voraussetzung hierfür ist eine möglichst exakte Vermessung und eine Koordination der beiden Vortriebsrichtungen. Ein ähnliches Verhältnis sehe ich auch zwischen kognitiver Neurologie und Phänomenologie: Obwohl die Sinnverschiedenheit beider Forschungen offensichtlich ist, können sie doch ein gemeinsames Projekt verfolgen. Das Problem, welches zu lösen ist, ist die Koordination der sinnverschiedenen und im Hinblick auf die Methoden ganz verschiedenen Projekte. Hierzu werde ich zuerst auf den Erfahrungskern der eidetischen Methode eingehen und dann ein paar Ansätze der Kognitionswissenschaften diskutieren.

4.a. Eidetik als erfahrungsgegründete Methode

Auch die eidetische Methode hat einen engen Sinnbezug zur Erfahrung in einem weiteren Sinn. Husserl nannte sie Wesensschau und diese Bezeichnung ließ viele Philosophen irriger Weise vermuten, dass Husserl eine Variante des Platonismus vertreten wollte. Die eidetische Methode greift jedoch nur eine alltägliche Erkenntnisfähigkeit des Menschen auf und versucht, diese methodisch zu verfeinern. Anders als bei Platon wird das Allgemeine jedoch nicht zu einem eigenen Existenzbereich hypostasiert, sondern lediglich als ein Gegenstand der Erkenntnis präzisiert. Wir sind in der Lage, Gleichheit und gleichartige Aspekte bei verschiedenen Gegenständen des täglichen Lebens zu erfassen, d.h. zu bemerken, dass diese Stühle, Bäume oder Menschen dort irgendwie gleich aussehen. Auf der Grundlage dieser natürlichen Fähigkeit wird dann das Verfahren als eidetische Methode im Sinne bewusst verfolgter Methodenstrenge genauer bestimmt als das aktive und vergegenständlichende Aufnehmen des überall Gemeinsamen.

Die eidetische Methode erreicht 1925 in der Vorlesung über *Phänomenologische Psychologie* ihre endgültige Gestalt als eidetische Variation. Somit wird die unbegrenzte Erzeugung von Phantasievariationen als das unentbehrliche Element der Methode herausgearbeitet. Ausgangspunkt der Methode ist ein anschaulich gegebenes konkretes Beispiel, d.h. ein Gegenstand, der in der Folge auch als leitendes Vorbild fungiert. Von ihm ausgehend erzeugen wir unbegrenzt viele mögliche Phantasievarianten dieses Exempels. Jede dieser Varianten ist darüberhinaus mit der Mitmeinung verbunden: „Und so weiter!“. D.h., ich kann und ich werde immer weiter variieren. Obgleich diese Variation *de facto* immer nur endlich viele Varianten erzeugen kann, ist es doch dieses „und so weiter“ das die unabgeschlossene Vielheit der untersuchten Fälle garantiert. Es bleibt jedoch die Schwierigkeit, dass wir durch eine Begrenzung auf ein zufällig umgrenztes mundanes Gebiet eine nur beschränkte Allgemeinheit erreichen. Husserl setzt hinsichtlich der Auflösung dieses Problems im Spätwerk gelegentlich sogar auf die transzendente Reduktion.¹

¹Vgl. Husserls Suche nach einer apriorischen Ontologie aller möglichen Lebenswelten

In der Durchsicht aller möglichen Varianten ‚zeigt sich‘ dann ein invariantes, identisch durchgehendes Sinnelement. Es zeigt sich dabei im Sinne einer *Deckungssynthese* von Teilintentionen dieser Varianten. Husserl hatte dazu in seiner Theorie der kategorialen Anschauung aufgewiesen, dass solche Deckungssynthesen eine Form der Anschauung darstellen.¹ Wegen der sorgfältigen Ausrichtung auf die Unbegrenztheit der Variation kann man sicher sein, dass das gefundene, gemeinsame Sinnelement auch in allen weiteren Fällen vorhanden sein wird.

Mit diesem Erkenntnisanspruch, dass mit Hilfe der eidetischen Methode nicht nur Fakten, sondern auch *notwendig* vorkommende Sinnelemente an *allen* Einzelgegenständen einer bestimmten Art von Gegenständen bestimmt werden können, grenzt sich Husserl von der empirischen Psychologie ab. Es ist der spezifisch phänomenologische Begriff von *apriori*, der hiermit bestimmt wird. Empirische Wissenschaft formuliert ihre Ergebnisse auch in Allsätzen, die jedoch auf der Erhebung von immer beschränkten faktischen Daten beruhen, die dann mit Hilfe der Induktion verallgemeinert werden.

Bei aller richtigen und gut begründeten Abgrenzung der eidetischen Methode von der induktiven Methode ist doch mit der Bestimmung des phänomenologischen *apriori* zugleich eine Bewegung auf die empirischen Wissenschaften hin getan: Es ist der Anspruch, eine Struktur festzuhalten, die bei *allen* empirischen und *allen weiter möglichen* Fällen gleich ist. Dieser Anspruch auf die Bestimmung *aller* Fälle bildet daher eine ‚Brücke‘ zwischen der empirischen Naturwissenschaft und der Phänomenologie. Das heisst: Beide Erkenntnisansprüche sind sinnverschieden, aber es gibt Abhängigkeitsbeziehungen zwischen beiden. So sollte z.B. eine eidetische Einsicht nicht der empirischen Erkenntnis widerstreiten, umgekehrt können eidetische Einsichten die empirische Forschung auf neue Wege bringen. Husserls auf den ersten Blick vielleicht etwas altmodisch – oder sogar

im Umkreis der *Krisis* Hua XXIX, 326 und hinsichtlich der vollkommenen Freiheit der Variation in *Erfahrung und Urteil*, (Hamburg: Verlag F. Meiner, 1973), 423 f.

¹Vgl. D. Lohmar: „Die phänomenologische Methode der Wesensschau und ihre Präzisierung als eidetische Variation.“ In: *Phänomenologische Forschungen* NF 2005, 65-91 und ders.: „Husserl’s Concept of Categorical Intuition.“ In: D. Zahavi / F. Stjernfelt (Ed.): *One Hundred Years of Phenomenology*. (Dordrecht/Boston/London: Kluwer Publishers, 2002), 125-145.

platonisch – anmutende eidetische Methode erweist sich auf diese Weise hinsichtlich einer möglichen Kooperation mit den empirischen Wissenschaften als einer der größten Vorzüge der Phänomenologie.

4.b. Das Bewusstsein im Blick der kognitiven Neurologie – auf dem Weg zur einer moderat naturalisierten Phänomenologie?

Eine Aufklärung der Leistungen des Bewusstseins wollen in den letzten Jahrzehnten auch immer mehr die Neurowissenschaften, die kognitive Neurowissenschaft und auch andere Naturwissenschaften. Die Neurowissenschaften untersuchen nicht mehr nur das Gehirn als Organ, sondern versuchen zunehmend auch den ihm eigentümlichen, d.h. den 'geistigen' Leistungen dieses Organs näherzukommen. Auf diese Weise gerät das Bewusstsein und seine Inhalte in den Kreis der Themen der empirischen Naturwissenschaften.

Auf diesem Hintergrund ist das Projekt einer „naturalisierten Phänomenologie“ zu verstehen. Es handelt sich dabei um den Versuch von Phänomenologen, die Kooperation mit den Neurowissenschaften, der empirischen Psychologie und den Kognitionswissenschaften zu suchen. Viele Einzelforschungen bemühen sich seit langem, die Verbindung zwischen der phänomenologischen Untersuchung des Bewusstseins aus der Innenperspektive und der Untersuchung aus der Außenperspektive der Naturwissenschaften greifbar zu machen. Eine der deutlich sichtbaren Meilensteine dieser Entwicklung ist der 1999 erschienene Band von Jean Petitot mit dem Titel „Naturalizing Phenomenology“ und die Gründung der Zeitschrift „Phenomenology and Cognitive Science“ durch Shaun Gallagher und Natalie Depraz.

Die Bezeichnung dieser Tendenz als „Naturalisierung der Phänomenologie“ und die hier vorgeschlagene Bezeichnung einer „naturalisierten Phänomenologie“ wecken allerdings Ängste vor einer damit verbundenen Naturalisierung des Gegenstandes der phänomenologischen Untersuchungen, d.h. Bedenken hinsichtlich einer Naturalisierung des Bewusstseins und seiner Inhalte. Eine solche Naturalisierung hatte schon Husserl kämpferisch als einen gravierenden Fehler herausgestellt. Eine Naturalisierung

des Bewusstseins wird aber von den *moderaten* Vertretern der sogenannten „Naturalisierung der Phänomenologie“ auch nicht beabsichtigt. Es geht ihnen lediglich darum, eine engere Verbindung und Verschränkung der methodisch ganz unterschiedlichen Analysen der kognitiven Neurologie, der empirischen Psychologie und der Phänomenologie zu fördern.

Allgemein wurde und wird die Einbeziehung empirischer Ergebnisse in die Philosophie schon seit Aristoteles' Zeiten von vielen Seiten immer wieder und in verschiedener Weise gefordert. In der heutigen Situation heißt dies: Philosophen sollten heute nicht mehr eine Theorie des Wahrnehmens, Erkennens und Denkens entwerfen, ohne die relevanten empirisch-psychologischen und naturwissenschaftlichen Forschungen zu berücksichtigen.

So propagieren z.B. George Lakoff und Mark Johnson eine neue „empirisch verantwortungsvolle Philosophie“, die auf einem kognitionswissenschaftlichen Verständnis des kognitiven Unbewussten gründet und den Bereich präreflektiver Kognition umfasst. Sie sehen in Merleau-Ponty und John Dewey Vorbilder dieser Weise philosophischen Denkens und halten eine gegenseitige Befruchtung zwischen Philosophie und Kognitionswissenschaften für möglich und sinnvoll.¹

Wo sind aber die Grenzen der Zusammenarbeit bei den methodisch so unterschiedlichen Wissenschaften wie Neurologie und ihrer kognitivistischen Interpretation auf der einen und der Phänomenologie auf der anderen Seite? Worin liegt der mögliche Nutzen einer solchen Zusammenarbeit? Auch auf diese Fragen gibt es verschiedene Antworten.

Shaun Gallagher sieht gute Aussichten für eine gegenseitige Befruchtung und Aufklärung (*mutual enlightenment*) von Phänomenologie und Cognitive Science.² Da die Aufklärung von Bewusstseinsleistungen in der empirischen Psychologie, der Neurologie und der Cognitive Science schon weit fortgeschritten ist, kann sie auch eine kritische Funktion für phä-

¹Vgl. George Lakoff / Mark Johnson: *Philosophy in the Flesh. The Embodied Mind and its Challenge to Western Thought*. (New York, Basic Books, 1999) und George Lakoff / Rafael Nunez: *Where Mathematics Comes From. How the Embodied Mind Brings Mathematics into Being*. (New York, Basic Books, 2000).

²Vgl. Shaun Gallagher: „Mutual Enlightenment: Recent Phenomenology in Cognitive Science.“ In: *Journal of Consciousness Studies* 4 (1997), 195-214.

nomenologische Analysen erhalten. Denn: Wenn es empirische Befunde gibt, die den eidetischen Einsichten widerstreiten, dann muss sich die phänomenologische Analyse dieser Kritik stellen und gegebenenfalls auch die eigenen Fehler und Beschränkungen einräumen.

Umgekehrt kann die Phänomenologie die Interpretation von empirischen Ergebnissen der Neurowissenschaften leisten, denn sie geht von einem genuinen Einblick aus der Innenperspektive des Erlebens aus, d.h. sie hat bereits den *Sinn* der Erlebnisse erfahren. Es scheint auch durchaus möglich, dass phänomenologische Einsichten neue Anregungen für die experimentelle Forschung geben können. Insofern bietet sich hier eine Kooperation zum gegenseitigen Nutzen an.

Man könnte sagen, dass zwei Wissenschaften, die den gleichen Gegenstand haben, d.h. das Bewusstsein, irgendwie immer zum gegenseitigen Nutzen zusammenarbeiten können. Schon ein erster, noch ganz roher Vergleich zeigt jedoch, dass die Methoden und Fragestellungen beider Untersuchungen sehr verschieden sind. Die empirische Untersuchung aus der 3. Person-Perspektive will in erster Linie wissen, ‚Was der Fall ist‘, und zwar in der Dimension physiologischer Abhängigkeiten, z.B. welche Neuronengruppen wesentliche Informationen an welche andere Neuronen geben. Die phänomenologische und transzendente Fragestellung interessiert sich dagegen für das introspektiv gegebene Leistungsgefüge der Tätigkeiten des Bewusstseins, d.h. sie untersucht eher das ‚Wie‘ des Zustandekommens solcher Leistungen aus der erlebten Innenperspektive. Die Frage bleibt offen, wie die Koordination aussehen soll.

Francisco Varela denkt sich den Zusammenhang von Cognitive Science und Phänomenologie durch gegenseitige Abhängigkeitsbeziehungen (*constraints*) und gegenseitige Anweisungen zu eingehenderer Erforschung bestimmter Einzelheiten vermittelt.¹ Auch Varela geht nicht von einer einfachen Gleichsetzung oder einer 1:1 Beziehung (*isomorphism*) der entsprechenden Gegenstandsbereiche aus.

¹Vgl. F. J. Varela: „The Specious Present. A Neurophenomenology of Time Consciousness.“ In: J. Petitot / F. Varela / B. Pachoud / J.-M. Roy (eds.): *Naturalizing Phenomenology. Issues in Contemporary Phenomenology and Cognitive Science*. (Stanford: Stanford University Press, 1999), 266-314. Vgl. auch F. J. Varela / E. Thompson / E. Rosch: *The Embodied Mind. Cognitive Science and Human Experience*. (London: Cambridge University Press, 1991).

Es gibt aber durchaus Ansätze, die bezüglich der Möglichkeiten der Zusammenarbeit weit optimistischer und zugleich konkreter sind. Shaun Gallagher stellt in seinen Aufsatz „Phenomenology and Experimental Design. Toward a Phenomenologically Enlightened Experimental Science“¹ die Frage, wie die Phänomenologie zur experimentellen kognitiven Neurologie beitragen kann. Seinen eigenen Vorschlag nennt er *front-loaded phenomenology* und charakterisiert diese dadurch, dass sie „direkten Gebrauch von der Phänomenologie“ macht, und zwar in dem Sinne, dass die Ergebnisse der phänomenologischen Untersuchungen in die Planung der empirischen Untersuchungen (*experimental design*) einbezogen werden. Auf indirekte Weise fungiert die Phänomenologie dabei auch als Teil des theoretischen Rahmens, innerhalb dessen die experimentellen Daten interpretiert werden.

Im Überblick kann man also sagen, dass die Kooperation nicht leicht sein wird, weil auf beiden Seiten Hindernisse und Vorurteile zu überwinden sein werden. Wenn es auch keine direkte Kooperation geben kann, so gibt es doch hinreichend viele indirekte Methoden der Koordination der beiderseitigen Forschungen. Und wenn dann noch die Einsicht geweckt werden kann, dass es auf beiden Seiten Fragen gibt, die durch eine Kooperation gelöst werden könnten, dann könnte das Projekt einer moderaten Naturalisierung der Phänomenologie und einer ebenso gemäßigten Phänomenologisierung der kognitiven Neurologie fruchtbar werden.

Bibliographie

- D. Davidson: „Rationale Lebewesen“. In: D. Perler / M. Wild (Hrsg.): *Der Geist der Tiere*. (Frankfurt: Suhrkamp, 2005), 117-131
- L. Fardiga / L. Fogassi / G. Pavesi and G. Rizzolatti: “Motor facilitation during action observation. A magnetic stimulations study.” In: *Journal of Neurophysiology* 73 (1995), p. 2608-2611

¹Vgl. S. Gallagher: „Phenomenology and Experimental Design. Toward a Phenomenologically Enlightened Experimental Science.“ In: *Journal of Consciousness Studies* 10 (2003), No. 9-10.

- H. G. Furth: *Denkprozesse ohne Sprache*. (Düsseldorf, Schwann Verlag, 1972)
- S. Gallagher: „Mutual Enlightenment: Recent Phenomenology in Cognitive Science.“ In: *Journal of Consciousness Studies* 4 (1997), 195-214
- S. Gallagher: „Phenomenology and Experimental Design. Toward a Phenomenologically Enlightened Experimental Science.“ In: *Journal of Consciousness Studies* 10 (2003), No. 9-10
- V. Gallese / L. Fardiga / L. Fogassi / G. Rizzolatti: “Action recognition in the premotor cortex”. In: *Brain* 119 (1996), p. 593-609
- V. Gallese: “The acting subject. Towards the neural basis of social cognition.” In: T. Metzinger (Ed.): *Neural Correlates of Consciousness. Empirical and Conceptual Questions*, (Cambridge, Cambridge university Press, 2000)
- V. Gallese: “The ‘shared manifold’ hypothesis. From mirror neurons to empathy.” In: *Journal of Consc. Studies*, 8, No. 5-7, 2001, pp. 33-50
- G. Lakoff / M. Johnson: *Philosophy in the Flesh. The Embodied Mind and its Challenge to Western Thought*. (New York, Basic Books, 1999)
- G. Lakoff / R. Nunez: *Where Mathematics Comes From. How the Embodied Mind Brings Mathematics into Being*. (New York, Basic Books, 2000)
- D. Lohmar: „Die Idee der Reduktion. Husserls Reduktionen und ihr gemeinsamer methodischer Sinn“. In: *Die erscheinende Welt*. Festschrift für K. Held, Hrsg. H. Hüni / P. Trawny, (Berlin: Akademie Verlag, 2002), 751-771
- D. Lohmar: „Husserl’s Concept of Categorial Intuition.“ In: D. Zahavi / F. Stjernfelt (Ed.): *One Hundred Years of Phenomenology*. (Dordrecht / Boston / London: Kluwer Publishers, 2002), 125-145
- D. Lohmar: „Die phänomenologische Methode der Wesensschau und ihre Präzisierung als eidetische Variation.“ In: *Phänomenologische Forschungen* NF 2005, 65-91

- J. Petitot / F. Varela / B. Pachoud / J.-M. Roy (eds.): *Naturalizing Phenomenology. Issues in Contemporary Phenomenology and Cognitive Science*. (Stanford: Stanford University Press, 1999)
- K. Podoll / M. Osterheider / J. Noth: „Das Charles Bonnet Syndrom“. In: *Fortschritte der Neurologie und Psychiatrie* 57, 1989, 43-60
- G. Rizzolatti / L. Fardiga / V. Gallese and L. Fogassi: “Premotor cortex and the recognition of motor actions.” In: *Exp. Brain Research* 3 1996, p. 131-141
- G. Rizzolatti / L. Fogassi / V. Gallese: “Parietal cortex: from sight to action.” In: *Curr. Op. Neurobiol.*, 7 (1997), 562-567
- G. Schulz / R. Melzack: „The Charles Bonnet Syndrome. Phantom visual images.“ in: *Perception* Vol. 20 (1991), p. 801 f.
- T. L. Schwarz / L. Vaghei: „Charles Bonnet Syndrome in Children.“ In: *Journal of the American Association for Pediatric Ophthalmology and Strabismus (JAAPOS)* Vol 2, No 5 (1998), p. 310-313
- R. J. Teunisse / J. R. Cruysberg (et al.): „Visual Hallucinations in Psychologically Normal People: Charles Bonnet’s Syndrome. CBS.“ In: *The Lancet* Vol. 347 (March 1996), p. 794-797
- R. J. Teunisse / F. G. Zitman / D. C. M. Raes: „Clinical Evaluations of 14 Patients with the Charles Bonnet Syndrome (Isolated Visual hallucinations).“ In: *Comprehensive Psychiatry* Vol 35, No 1 (1994), p. 70-75
- F. J. Varela / E. Thompson / E. Rosch: *The Embodied Mind. Cognitive Science and Human Experience*. (London: Cambridge University Press, 1991)
- F. J. Varela: “The Specious Present. A Neurophenomenology of Time Consciousness.” In: J. Petitot / F. Varela / B. Pachoud / J.-M. Roy (eds.): *Naturalizing Phenomenology. Issues in Contemporary Phenomenology and Cognitive Science*. (Stanford: Stanford University Press, 1999), 266-314

Descriptive Psychology and Natural Sciences: Husserl's early Criticism of Brentano

Denis Fisette (Université du Québec à Montréal)

Fisette.denis@uqam.ca

In defining his phenomenology as descriptive psychology in the introduction to the first edition of his *Logical Investigations*¹, Husserl suggests that the field study of his phenomenology as his methodology are very close to that of Brentano's psychology, and that the research in the book somehow contributes to Brentano's philosophical program, one of whose main axes is psychology or philosophy of mind. This definition is credible if we take into account that this book is the result of research undertaken by the young Husserl in the mid-1880s, first in Vienna with Brentano and then in Halle under the direction of another student of Brentano, Carl Stumpf, to whom the *Logical Investigations* are dedicated.² Although descriptive psychology is not the only concern of Husserl during the Halle period (1886-1901)—his logical-mathematical research is equally important and led to the idea of pure logic and to the theory of science in the *Prolegomena*—it is nevertheless the origin of the first version of phenomenology

¹Husserl, Hua XIX/1, p. 24 (LI/1, p. 176). Unless otherwise indicated, all references to the *Logical Investigations* refer to the first edition of the book. Full references are listed in the bibliography at the end of this article. We use the abbreviation Hua with volume number and page references for the complete works of Husserl (*Husserliana*) and we put into brackets the references to the English translation of the *Logical Investigations* (= LI). Finally, we use the abbreviation Psychology to refer to Brentano's *Psychology from an Empirical Standpoint*.

²Cf. Fisette "Stumpf and Husserl on Phenomenology and Descriptive Psychology."

and the conceptual framework from which his research published before this seminal work on phenomenology was conducted. It is therefore not surprising that his main interlocutors in psychology during this period were mostly students of Brentano.

In this introduction, Husserl further suggests that the choice of the term phenomenology is mainly terminological in that it aims to avoid the confusion that could result in using the term psychology to refer to both physiological and descriptive psychology, the latter belonging to Brentano's mental phenomena. This is confirmed by a passage from the introduction in which Husserl stresses the epistemological importance of dividing the tasks and research areas of these two versions of psychology:

Since it is epistemologically of unique importance that we should separate the purely descriptive examination of the knowledge experience, disembarassed of all theoretical psychological interests, from the truly psychological research directed toward empirical explanation and origins, it will be good if we speak rather of 'phenomenology' than of descriptive psychology.¹

This distinction corresponds to that introduced by Brentano in his lectures in the mid-1880s, between descriptive psychology, which he also calls psychognosie or phenomenology, and genetic or physiological psychology, whose task lies in the causal explanation of phenomena described by descriptive psychology. However, in the first edition of his *Logical Investigations*, Husserl often uses the terms descriptive psychology and (descriptive) phenomenology interchangeably.

However, Husserl's criticism of Brentano's psychology in this book suggests as well that the use of the term phenomenology is not only motivated by terminological considerations. Several passages of the first edition of the book clearly indicate that the field study of phenomenology does not coincide entirely with that of descriptive psychology. The discussion on that issue occurs in the broader context of a discussion on the delineation of the field of psychology from that of the natural sciences, and Husserl makes it clear in the *Logical Investigations* that it is in this perspective that he is interested in Brentano's psychology.

¹Husserl, Hua XIX/1, p. 23 (LI/1, p. 176-177).

Our problem, that of circumscribing the concept of “mental act,” is closely connected with this problem of division [of the mental and physical phenomena], since the concept arose precisely in this context, as supposedly marking off the psychological sphere.¹

The problem of the delineation of these two research areas is divided into two *Streitfragen* that are related to Brentano’s psychology. The first and most general is the issue of the delineation of psychology from the natural sciences, which Husserl examines in relation to Brentano’s distinction between two classes of phenomena.² That question depends, in turn, on a second *Streitfrage*, which underlies the philosophical discussion on Brentano’s conception of feelings in Section 15 of the fifth *Investigation*—the question “as to whether the ‘intentional relation’ suffices to demarcate ‘psychical phenomena’ (the domain of psychology) or not.”³ This last issue concerns, in fact, the criteria used by Brentano in 1874 to delineate the field of psychology from that of the natural sciences, and it involves, beyond intentionality, his theory of internal and external perception. It has a direct bearing on the first issue since the delineation of the field of psychology from that of the natural sciences further presupposes that the criteria upon which Brentano’s classification is based justify the separation between psychology, understood as “science of psychical phenomena,” and the natural sciences, understood as “sciences of physical phenomena.” Yet that is precisely what Husserl denies:

It can be shown that not all “psychical phenomena” in the sense of a possible definition of psychology are psychical phenomena (i.e. mental acts) in Brentano’s sense, and that, on the other hand, many genuine “psychical phenomena” fall under Brentano’s ambiguous rubric of “physical phenomena.”⁴

Husserl argues against Brentano that phenomena such as *Gefühlsempfindungen* or sense feelings, which belong to a dimension of experience that he calls in his *Investigations* “*Erlebnisse*,” or primary contents, do not

¹Husserl, Hua XIX/1, p. 355 (LI/2, p. 81).

²Husserl, Hua XIX/1, p. 370

³Husserl, Hua XIX/1, p. 401 (LI/2, p. 107).

⁴Husserl, Hua XIX/1, p. 378 (LI/2, p. 94).

fall under Brentano's two classes of phenomena. That is why the definition of phenomenology as descriptive psychology is not likely to be taken literally.

Both issues raise the whole problem of the relationship between phenomenology, descriptive psychology, and the natural sciences. I am particularly interested in the aspects of this problem involving Husserl's criticism of Brentano in the first edition of the *Logical Investigations*. In Husserl studies, much emphasis has been placed on Husserl's criticism, in the fifth *Investigation*, of Brentano's immanent theory of intentionality, a criticism that in fact marks an important step toward the theory of intentionality in *Ideas I*.¹ However, this discussion is motivated by a more general issue raised by the two *Streitfragen*, i.e. the principle in Brentano's philosophy that may be called the coextensive nature of consciousness, intentionality, and the mind. In other words, what is at stake here is the extension of Brentano's representational principle to experience as a whole. In this perspective, the distinction that Husserl introduced in his early work in Halle between mental acts and primary contents is determinant for his criticism of Brentano's psychology. During the Halle period, Husserl sets apart two classes of experiences, the first corresponding to Brentano's psychical phenomena, and the second class, which is not intentional, corresponding to what is usually called in consciousness studies phenomenal consciousness or phenomenal experience.² I will argue that this distinction underlies Husserl's criticism of Brentano's first version of psychology in 1874, more precisely the criticism that Husserl directs toward Brentano's classification of phenomena, which has a direct bearing on the two *Streitfragen*. In conclusion, I will draw some lessons from this study on the relationship between the teacher and the pupil during the early Göttingen period.

¹On the topic of our study, cf. Linke, *Grundfragen der Wahrnehmungslehre*; Bergman, *Untersuchungen zum Problem der Evidenz der inneren Wahrnehmung*; Messer, *Empfindung und Denken*; Scheler, "Die Idole der Selbsterkenntnis", and more recently, De Boer, *The Development of Husserl's Thought*.

²This question is central to recent debates in philosophy of mind on Brentano and the nature of consciousness. Cf. Zahavi, "Back to Brentano?"

1. Brentano's criteria in his classification of phenomena

In his *Psychology from an Empirical Standpoint*, Brentano defines psychology as the science of mental phenomena:

We must consider only mental phenomena in the sense of real states as the proper object of psychology. And it is in reference only to these phenomena that we say that psychology is the science of mental phenomena.¹

As science of mental phenomena, the research area of psychology is different from that of the natural sciences, which Brentano defines as “sciences of physical phenomena.” The sense of the relationship between psychology and the science of physical phenomena as understood by Husserl in his *Logical Investigations* is based on the distinction, introduced by Brentano in the mid-1880s, between descriptive psychology and genetic psychology.² Although Husserl only refers to Brentano's *Psychology of 1874* in his *Logical Investigations*, he mainly uses the terminology that Brentano introduced later in the lectures, which Husserl attended during the period between 1884 and 1886³. Brentano's new distinction does not affect, however, the clear delineation of the two classes of phenomena; it mainly concerns the division of labor between scientists and psychognosists. The tasks assigned to descriptive psychology remain the same as in 1874 and consist in the analysis and classification of psychical phenomena. The topic of genetic psychology, on the other hand, “is the laws by which psychological phenomena arise and disappear. Since these phenomena depend undoubtedly on the processes of the nervous system, the conditions of their appearance and disappearance are largely physiological, and the investigation of genetic psychology must be entangled with that of physiology.”⁴ Genetic or physiological psychology has the task of explaining, using causal laws, phenomena that descriptive psychology analyses conceptually. The description, however, overrides the explana-

¹Brentano, *Psychology*, p. 77.

²Brentano, *Descriptive Psychology*. Cf. also *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, p.3 ; *Meine letzte Wünsche für Österreich*, p.34 ; *Über die Zukunft der Philosophie*, p. 79.

³Cf. Husserl, “Erinnerungen an Franz Brentano”, *Hua XXV*, p. 307.

⁴Brentano, *Meine letzte Wünsche für Österreich*, pp. 34-35

tion and whoever neglects the description of phenomena in favor of their causal explanation commits an *usteron proteron*.¹

Although he accepts this division of labor in psychology, Husserl has reservations about Brentano's delineation of the field of psychology and undertakes a critical examination of some criteria underpinning this classification. Three of these criteria are examined in detail in the Appendix; these criteria are all related to Brentano's theory of perception. The first criterion is based on the close relationship between, on the one hand, external perception and physical phenomena (and the natural sciences), and on the other hand, internal perception and mental phenomena (of descriptive psychology). The object of internal perception is a psychical phenomenon, while the object of external perception is a physical phenomenon. Hence, another distinctive feature of these two classes of phenomena is that mental phenomena "are only perceived in inner consciousness, while in the case of physical phenomena, only external perception is possible."² Brentano combines these two pairs of concepts in his theory of primary and secondary objects. Primary objects are physical phenomena such as sound or color, while secondary objects are psychical phenomena such as the hearing of a sound or the vision of the colored object, which in a sense, is its own object. As Brentano explains: "The presentation of the sound and the presentation of the presentation of the sound form a single mental phenomenon; it is only by considering it in its relation to two different objects, one of which is a physical phenomenon and the other a mental phenomenon, that we divide it conceptually into two presentations."³

The second criterion is based on Brentano's thesis that psychical phenomena are those "which alone possess real existence as well as intentional existence. Knowledge, joy, and desire really exist. Color, sound, and warmth have only a phenomenal and intentional existence."⁴ In the beginning of his *Psychology*, Brentano assimilates the terms *Phänomen* and *Erscheinung* and claims that both are analogous to what is apparent (*Schein*)

¹Brentano, *Über die Zukunft der Philosophie*, p. 79.

²Brentano, *Psychology*, p. 70.

³Brentano, *Psychology*, p. 98.

⁴Brentano, *Psychology*, p. 70.

as opposed to what really and truly is. These are mere phenomena in the sense that sound and heat do not exist outside our sensations. In contrast, the objects of inner perception also have intentional inexistence and are the only ones that can be objects of inner perception.

The third criterion, which Husserl considers in the Appendix, is epistemological and concerns the evidence of inner perception. Here, we have to distinguish the epistemic function of inner perception as “a sort of intuitive knowledge” from its psychological sense proper, i.e. as consciousness. In a passage that occurs early in the fifth *Investigation* in the context of a discussion on the notion of consciousness, Husserl proposes an illuminating interpretation of Brentano’s doctrine of internal perception in relation to the latter’s theory of primary and secondary objects:

Every psychic phenomenon is not merely a consciousness, but itself the content of a consciousness; we are conscious of it in the narrower sense of perceiving it. The flux of inner experience is therefore also a continuous flux of inner percepts, which are most intimately united with the psychic experiences in question. For inner perception is not second, independent act supervening upon a relevant psychic phenomenon; the latter rather involves, in addition to its relation to a primary object, e.g. an externally perceived content, ‘itself in all its completeness as presented and known.’¹ In so far as the act directly intends its primary object, it is also subsidiarily directed upon itself. In this way, one avoids the endless complication seemingly threatened by the consciousness, which accompanies all psychic phenomena (since their multiple division into three ‘ground-classes’ itself involves an inner perception).²

This theory of primary and secondary objects is examined by Husserl in the context of his critique of Brentano’s doctrine of feelings, and we will consider it later. Regarding now the epistemic function of internal perception, it is based, according to Brentano, on “its immediate, infallible self-evidence. Of all the types of knowledge of the objects of experience, inner perception alone possesses this characteristic. Consequently,

¹Brentano, *Psychology*, p. 107.

²Husserl, *Hua XIX/1*, p. 367 (LI/2, p. 339).

when we say that mental phenomena are those which are apprehended by means of inner perception, we say that their perception is immediately evident.”¹ Accordingly, Brentano says of internal perception that it is literally the only perception that deserves the name *Wahrnehmung*, i.e. what is taken to be true (or actually exists). The evidence confers to internal perception an epistemic advantage over external perception in that it is the only viable source of knowledge, hence its epistemic asymmetry with external perception.

2. Physical phenomena vs. primary content in early Husserl

Let us consider the notion of physical phenomenon that Husserl held partly responsible for several problems in Brentano’s classification of phenomena. In his *Logical Investigations*, Husserl criticizes Brentano for confusing, in this notion, sensory contents and objects. The examples of physical phenomena, which we find in Brentano’s psychology, such as “a color, a figure, a landscape which I see; a chord which I hear; warmth, cold, odor which I sense; as well as similar images which appear in the imagination,”² testify, according to Husserl, the equivocal nature of this concept, to the extent that it refers both to objects (landscape) and sensations, and it thus confuses “sensed contents” with external objects or their phenomenal properties.³ This criticism is already formulated in Chapter III of his *Philosophy of Arithmetic*, which reproduces almost literally that part of his *Habilitationsschrift* dealing with “this very dark chapter of descriptive psychology,” i.e. relations.⁴ Husserl proposes there a classification of relations, which is reproduced with certain modifications in *Philosophy of Arithmetic*. Relying heavily on the work of Stumpf in the field of space perception and psychology of sound, Husserl claims that Brentano’s doctrine of physical phenomena does not account for the abstract moments of intuition, which are central in Husserl’s conception of sensations.⁵ Ac-

¹Brentano, *Psychology*, p. 70.

²Brentano, *Psychology*, p. 61.

³Husserl, Hua XIX/2, p. 774 (LI/2, p. 358).

⁴Husserl, Hua XII, p. 328.

⁵This is confirmed by a footnote in the Appendix to the second volume of the *Logical Investigations*, in which he suggests that a “positive definition” of physical phenomena

cordingly, in a footnote to a passage in this chapter of *Philosophy of Arithmetic*, Husserl proposes to replace the notion of physical phenomenon with the central notion of “primary content,” on which rests his own conception of sensation in the *Logical Investigations*.

In the foregoing discussions I have avoided the expression “physical phenomenon,” which in Brentano is paired with “psychical phenomenon,” because it is somewhat awkward to designate a similarity, gradation, and the like as a “physical phenomenon.” Also, Brentano himself had in mind with that phrase only the non-relational [*absoluten*] primary contents – and, indeed, individual phenomena, not abstract moments in an intuition.¹

Husserl argues instead that these primary contents are wholes structured by relations, which are called by Stumpf, in the second volume of his *Tonpsychologie*, “*Grundverhältnisse*,” or fundamental relations, to which belong namely the mereological relations and the relations of fusion, and to which Husserl attaches great importance in his third *Investigation*.

The central distinction in this chapter on the relationship between primary content and psychical phenomena is also relevant for our study. The criterion guiding Husserl in his classification is the concept of intentional inexistence, which, although marginally used in this work, is considered the main criterion for the division of these two classes of relations.² Husserl distinguishes the class of relations that has the character of primary contents from the class of relations that belong to mental acts. Every relation of the first class is part of a presentation non-intentionally. In this case, Husserl says, the analogy should not be subsumed under the concept of mental phenomenon, but under that of “primary content.”³ The same applies to relations of equality, metaphysical relations (between properties such as color and spatial extension) or logical inclusion (of the color

could be based on intuitive co-dependence [*anschaulichen Zusammengehörigkeiten*] of these moments or attributes of sensation with qualities such as the moment of extension with tactile, acoustic, or color qualities, or the moment of intensity with all quality types. Husserl, Hua XIX / 2, p. 755 (LI / 2, p. 357).

¹Husserl, Hua XII, p. 70.

²Husserl, Hua XII, p. 70.

³Husserl, Hua XII, p. 68.

in red). Each of these relations represents a particular kind of primary content, and in relation to this, it belongs to the same main class. The relations of this class belonging to the primary content are called “primary relations.” The class of relations belonging to psychical phenomena is characterized by the use of an act (representation, judgment, etc.) whose function is to bind to each other the many elements that it unifies into a sum. The psychological difference between these two classes of relation is that, in the first, “the relation is immediately given” with the founding elements, while the representation of a psychical relation requires a reflection on the relational act and therefore belongs to a different level to that of the primary contents and relations.¹

Let us retain from these brief remarks the cardinal distinction between primary content and psychical acts in *Philosophy of Arithmetic*, which, although marginal in this book,² is well established in Husserl’s later work.³ It is a central concern in his research during the Halle period, namely, in two studies published in 1894 under the title “Psychological Studies for Elementary Logic,” and in his *Selbstanzeige*.⁴ It is also the central theme of a recently published treatise entitled “Abhandlung über Wahrnehmung von 1898,” which was probably destined for the second series of the *Logical Investigation*.⁵ Its point of departure is precisely the double confusion in the use of the term *sensation* by psychologists and scientists of the time to distinguish between, on the one hand, content and object of perception, and on the other hand, perceiving [*Wahrnehmen*] and sensing [*Empfinden*]. In the sixth *Investigation*, Husserl acknowledges primary content’s status of higher genus and assigns to it a fundamental role in the hierarchy of psychical content. Primary content is indeed “the content of

¹Husserl, Hua XII, p. 70.

²Cf. Husserl, ‘Entwurf’, pp. 126-127 where he confirms that, in *Philosophie der Arithmetik*, he already had the distinction between the intention and the content of a presentation, but admits that he failed to draw anything from it.

³Concerning the bearing of this distinction on Brentano’s concept of physical phenomenon, cf. Husserl, Hua XXXVIII, pp. 21-22 ; Hua X, p. 19 ; Hua III, pp. 194-195.

⁴Husserl, XXII, p. 135. In the first book of *Ideas*, the notion of primary content is closely associated to Stumpf’s phenomenology and replaced, for terminological reasons, by the expressions “*hyletische oder stoffliche Data, auch schlechthin Stoffe*”, Husserl, Hua III, p. 193.

⁵Husserl, Hua XXXVIII, pp. 123-158.

‘external’ *sensibility*, which is here plainly not defined in terms of some metaphysical distinction of outward and inward, but through the nature of its representing content, as being ultimately foundational, phenomenologically lived-through content. Primary content forms a unique higher genus, which divides into many species.”¹

3. Primary content and objects of perception

The equivocation that Husserl attributes to Brentano’s concept of physical phenomenon and more generally to his theory of perception presupposes, at the outset, the reliability of the distinction between sensory content and objects of perception. Husserl occasionally uses the example of a cube that one rotates in one’s hand to highlight the function of sensory content in the perception of objects. This particular case shows that if to the same object can correspond different and changing sensory contents depending on the position of one’s body vis-à-vis the object, then percept, which is always the same, must be something quite different from sensory content, which is nonetheless essential to sensory perception. Husserl distinguishes these “experienced [*erlebt*] contents” from the “perceived objects” and argues against Brentano that any intentional act, including external perception, is directed in principle not towards immanent contents, but towards objects, which are transcendent to experience. Husserl clearly distinguishes perceived objects from sensory content, which fulfills a specific function in the theory of perception of the *Logical Investigations*.

To this distinction between the content and the object of perception corresponds that between two distinct modes of consciousness, which can provisionally be called the class of intentional and the class of non-intentional experiences. This distinction lends its title to the study “Anschauung und Repräsentation,” published in 1894 as the second part of Husserl’s *Psychological Studies*.² The thesis defended by Husserl in this study is that the distinction, within the domain of presentations, between representation [*Repräsentation*] (as “mere intending”³) and intuition [An-

¹Husserl, Hua XIX/1, p. 708 (LI/2, p. 304).

²Husserl, ‘Psychologische Studien zur elementaren Logik’, Hua VI, pp. 92-123.

³Husserl, Hua XXII, p. 107.

schauung] (as really “comprehending in itself immanent contents”¹) in turn depends on two distinct modes of consciousness. This thesis is reformulated unequivocally in the article’s *Selbstanzeige* of 1897 based on the same distinction between primary content and mental act, and Husserl establishes a hierarchy between these two modes of consciousness:

- 1) those that are representations or are based on representations, which thus acquire an intentional relation to objects; this category includes for example affirmation, negation, supposition, doubt, questioning, love, hope, courage, desire, will, etc.; 2) those for which this is not the case, such as sensory pleasure or displeasure (“sensory coloration”). The latter modes of consciousness, the lowest so to speak, are also genetically earlier and more primitive.²

This passage clearly indicates the bearing of this distinction between primary content and mental acts on three aspects of Brentano’s psychology: it shows first that the principle according to which every phenomenon is either a representation or is based on a representation, applies only to the class of intentional experiences; to the experiences of the second class, which do not obey this principle, belong, namely, sensory pleasure and displeasure, as well as the so-called *Gefühlsempfindungen*, which we will analyze below. These non-intentional modes of consciousness, which Husserl sometimes calls “primary consciousness,” intuition, interpretation, apprehension, or apperception, and which he associates closely with primary content, are the most primitive and occupy the lowest level in the hierarchy.

To emphasize the distinction between these two modes of consciousness, Husserl uses the example of the perception of arabesques, in which a single sensory vehicle may be the basis for an intuition and a representation. In the transition from the mere aesthetic effect that an object first exerts on us, to our perceiving of arabesques as symbols or signs, a significant change occurs from one mode of consciousness to another, and it depends on what Husserl calls the “act-character.” It is the latter that “as it were, ensouls sense, and is, in essence, that which make us perceive this or

¹Husserl, Hua XXII, p. 107.

²Husserl, Hua XXII, p. 135.

that object [...] *Sensations*, and the acts ‘interpreting’ them or apperceiving them, are alike experienced, *but they do not appear as objects*, they are not seen, heard, or perceived by any sense. Objects on the other hand, appear and are perceived, but they are not *experienced*.¹ Arabesques acquire their sign function from the moment they are apprehended or interpreted as signs. Thenceforth, they are no longer seen as a spot of ink, which was initially the object that exerted the aesthetic effect, but they are experienced as the sensory channel for the perception of the arabesque as such.

This distinction between two modes of consciousness (*Empfinden* and *Wahrnehmen*) is the core of Husserl’s criticism of Brentano’s theory of perception. The equivocation Husserl attributes to the notion of physical phenomenon between sensory content and objects is equivalent to that in outer perception, between sensing and perceiving. According to Husserl’s diagnosis, the source of this confusion lies in Brentano’s conception of sensing as an act belonging to the class of representation, and it obliterates, for that reason, two modes of consciousness that are involved in sensory perception. Husserl argues, instead, that sensing is not a mental phenomenon in Brentano’s sense; it is simply not an act: “We call ‘sensations’ the mere fact that a sense-content and, further, a non-act in general, is present in the experiential complex. In relation to appearing, talk of ‘sensing’ only serves to point to the apperceptive function of such contents (that they function as *bearers* of an interpretation in which the appearance in question is carried out perceptually or imaginatively).² This non-act is nothing other than what he calls *Auffassung*, *Deutung*, or the apperceptive function of consciousness.³

The term “act-character,” which Husserl also uses to refer to this mode of consciousness, is misleading because it suggests, as the metaphor of ani-

¹Husserl, Hua XIX/1, p. 399 (LI/2, p. 105).

²Husserl, Hua XIX/2, p. 774 (LI/2, p. 358), Hua XXXVIII, pp. 137-138.

³In the first edition of the *Logical Investigations*, Husserl uses the terms “apprehension” and “apperception” interchangeably, even though he prefers the term “*Auffassung*” borrowed again from Stumpf. “The term ‘apperception’ is unsuitable despite its historical provenance, on account of its misleading terminological opposition to ‘perception’: ‘apprehension’ would be more usable.” Husserl, Hua XIX/2, p. 622 (LI/2, p. 243). However, in comparing the first and second edition of the book, we find that Husserl replaces “apprehension” (and “interpretation”) by “apperception” almost everywhere!

mation does, that the function of apprehension is exercised on a raw material just as in the mosaic theory of sensation, in which mental operations or associative laws are responsible for the organization and structuring of the sensory data. However, as we have seen, the doctrine of primary content in *Philosophy of Arithmetic*, and the concept of figural moment or moment of unity, which Husserl explicitly compares to Ehrenfels' gestalt qualities, are not compatible with this conception of sensations. Furthermore, given also the criticism that Husserl directs toward Ehrenfels in the fifth *Investigation*, it is clear that even if the sensory contents are considered as structured complexes, they must nevertheless be apprehended or apperceived to exercise their function in sensory perception. The function granted to apperception or the act-character at the lowest level of sensory perception stands out clearly in cases of illusion or misperception that Husserl often uses in his work. Unlike the example of the cube that we saw previously, cases of misperception are based on the possibility that to the same sensory content correspond different objects. To again use Husserl's example, when one mistakenly takes a character in a wax museum for a human being, the sensory content does not alone suffice to determine the perceived object itself, because to the same sensory content can correspond different objects.

Whatever the origin of the experienced contents now present in consciousness, we can think that the same sensational contents should be present with a differing interpretation, i.e. that the same contents should serve to ground perceptions of different objects. Interpretation itself can never be reduced to an influx of new sensations; it is an act-character, a mode of consciousness, of mindedness [*Zumutheseins*]. We call the experiencing of sensations in this conscious manner the perception of the object in question.¹

Gestalt psychology has investigated several cases of this kind and has shown that how one perceives an object depends, in turn, on how these sensory configurations are given to consciousness. They can be perceived in several different ways, as shown in cases of ambiguous figures, although

¹Husserl, Hua XIX/1, p. 395-396 (LI/2, p. 103).

these configurations do not allow arbitrary interpretations. The apperceptive function that Husserl assigns to sensory perception at its most basic and primitive level, aims at explaining that what is perceived requires a mode of consciousness that apprehends the sensory content in such a way as to establish a determinate route or reference to the perceived object. The source of error in the case of misperception is neither the sensory content that remains the same when the character-object is replaced by the wax-object, nor an act of judgment because, as in the Müller-Lyer figure, the illusion continues to exert its effect even when the perceiver knows the trick. As already pointed out in the case of arabesques, the error has its origin in the act-character. We must therefore accept what Husserl calls, in phenomenal experience, an *Überschuß*, which explains why, based on the same sensitive content and beyond complexity, we see one object rather than another one. As such, sensory contents, in themselves, bear nothing at all to what is specific to perception, nor provide direction to a specific object, and therefore cannot account for something perceived as being actually before us. This surplus is nothing more than the act-character, which endows the sensory material with its objective sense and is responsible for the fact that the sensory experience is a perceptual awareness of a transcendent object.

Despite the central role played by the act-character in the theory of perception in the *Logical Investigations*, Husserl does not clearly define the concept, which is quite confusing since it is associated with the term “act” to refer to a mode of consciousness, which can hardly belong to the class of intentional experiences. In his 1898 treatise on perception, Husserl partially corrects this ambiguity by distinguishing, as he did in *Philosophy of Arithmetic*, two classes of relations corresponding to the two classes of experiences and to the distinction between primary content and object.¹ The character of an act of perception is in fact presented as the appresentative function underlying the act of perceiving as a whole, and it accordingly has a dual function: firstly, it is associated with the concept of *Auffassung*, consisting in the interpretation of sensory contents; secondly, these interpreted contents, to function as a support or material basis of

¹Husserl, Hua XXXVIII, p. 137.

an act of perception, as such, must be endowed with a specific function, which orients, so to speak, the perception towards its object proper. Indeed, it is the character of an act of external perception that confers to sensory content the function of “presentative content” of the perceived object. As Husserl explains:

The presentative content of an external perception is the experienced [*erlebte*] content of perception, which underlies the interpretation, the objective ‘apprehension,’ and thus provides the object that the perception intends.¹

Presentative content does not provide the object of perception as such, but rather the “analogical building material” that refers to the perceived object. Since the presentative function is not the only function that sensory content can be endowed with, we have to assume that this specific function depends on the character of the act of perception, which confers to it its determinate sense.

Now, the idea of a dual relation that the act-character could possibly entertain both with sensory content and with the perceived, evokes the idea of a double directedness that Husserl criticizes in Twardowski, and according to which consciousness could be directed, without any modification, toward both its immanent content (Twardowski’s images) and the transcendent objects. Husserl claims that, to Twardowski’s important distinction between content and object of an act, there must correspond in consciousness the equivalent distinction between two classes of experiences that entertain different relations with their respective correlates. In a letter to Anton Marty written in 1901, Husserl explains at length the consequences of this confusion of two types of relation in the school of Brentano, and summarizes his point in this passage:

The conflation consists in the confusion of the phenomenological relation (the purely descriptive psychological) between the act-character of the apprehension and the psychical content belonging to the actual subject, whose content functions as substratum of apprehension, with the relation between the act, i.e. the mental experi-

¹Husserl, *Hua* XXXVIII, p. 140.

ence, which we call presentation [*Vorstellung*], and the represented object.¹

The first kind of relation (apprehension-apprehended), Husserl continues, is real, and we could now add “direct,” “immediate,” and “non-conceptual,” while the second type of relation (presentation-object) is logical and “ideal.”²

Finally, this series of distinctions leads to another, that “between the real or phenomenological (descriptive-psychological) and the intentional content of an act,³ which is of crucial importance in Husserl’s criticism of Brentano. This distinction was already central in Husserl’s critique of Twardowski in a manuscript of 1894 entitled *Intentional Objects*, in which intentional contents are associated with ideal content or meaning content, while sensory content are called “real” in a sense that we will later clarify.⁴ Although primary contents function as *Bausteine* of acts, they are not themselves intentional contents. They do not figure in the list of the three types of intentional content that Husserl examines in the fifth *Investigation*, i.e. “the *intentional object* of the act, its *intentional material* (as opposed to its *intentional quality*), and lastly, its *intentional essence*.”⁵ They are more akin to the intuitive “*Gehalt*” of an act,⁶ which consists in “the sum total of its concrete or abstract parts, in other words, the sum total of *partial experiences* that really constitute it.”⁷ We will see that the notion of real, intuitive *Gehalt*, which is another name for primary content, is inseparable from the phenomenology of the *Logical Investigations*.

4. Husserl and Brentano on the intentionality of feelings

The unity of the concept of perception requires that the distinction between primary content and psychical act that underlies external perception occupies the same function in Brentano’s internal perception, if by

¹Husserl, *Briefwechsel*, Bd. I, p. 78-9.

²Husserl, *Briefwechsel*, Bd. I, p. 82.

³Husserl, Hua XIX/1, p. 411 (LI/2, p. 112).

⁴Cf. Husserl, “Intentionale Gegenstände”, p. 148.

⁵Husserl, Hua XIX/1, p. 413 (LI/2, p. 113).

⁶Husserl, Hua XIX/2, p. 610 (LI/2, p. 236).

⁷Husserl, Hua XIX/1, p. 411 (LI/2, p. 112).

phenomenon we mean sensory content and by perception the apprehension or apperception of that content. In other words, the relation apprehension – apprehended subtending the external perception must play an equal role in the internal perception of mental phenomena, as confirmed by Husserl in the following passage:

The *house* appears to me—in no other manner than that I apperceive actually experienced sense-content in a certain fashion. I hear a *barrel organ* — the tones sensed are interpreted as *those of a barrel organ*. In the same way, I apperceivingly perceive my own psychic phenomena — the blessedness quivering through “me,” the grief in my heart etc. They are called “appearances,” or rather apparent contents, being contents of apperception.¹

This category of phenomenal content subsumes what he calls, in Section 15 of the fifth *Investigation*, sense feelings [*Gefühlsempfindungen*], which indeed belong to the same class as primary content and entertain with acts of feeling an analogous relation to that of external perception with sensory content. Such is the thesis that Husserl opposes to Brentano’s doctrine of emotions.

In this careful study of Brentano’s doctrine of affects, Husserl proposes a diagnosis that overlaps, in many ways, that in the Appendix on Brentano’s theory of perception. He denounces, at the outset, the conceptual confusion in the notion of sentiment [*Gefühl*] between sense feeling [*Gefühlsempfindung*] and act of emotion [*Gefühlsact*], i.e. between sense feelings, in the domain of physical phenomena, and the emotions, which Brentano assigns to the third class of mental phenomena. The subject of the dispute is *prima facie* the question as to whether pain and bodily pleasure—feelings related to specific types of sensation such as temperature, sound, taste, color, and even aesthetic pleasure—are intentional, just as joy, sadness, anger, hope, desire, and disgust are intentional for Brentano, or whether, like for sensualists such as Mach and James, they have a sensory or phenomenal nature. However, the real issue in this entire discussion on the nature of affects is the second *Streitfrage*, i.e. the question as to whether such feelings as pleasure and displeasure, or pain and

¹Husserl, *Hua XIX/2*, p. 762 (LI/2, p. 341).

aesthetic pleasure, belong to the class of physical phenomena, or to the same class of psychical phenomena that joy, sadness, and all phenomena related to desire belong to. The position defended by Husserl in this section is once again based on the distinction between sensory content and mental acts, and it consists in classifying pleasure and pain, for example, in the category of sensory content, while considering, in agreement with Brentano, and contrary to the sensualists, that emotions such as shame or desire belong to the class of intentional acts.

The problem in question therefore concerns the third class of psychical phenomena in the psychology of Brentano, to which, in addition to emotions, belong states of desire, the will, and even the feeling of pleasure or displeasure triggered by an object, for example, in hearing a piece of music or seeing a painting.¹ Brentano argues that the object of a feeling is not the acoustic phenomenon as such; rather, it is the mental phenomenon of hearing that pleases or displeases.² We recognize here Brentano's theory of primary and secondary objects applied in the domain of emotions, a theory that gave rise to a lengthy controversy with his student Stumpf, whose position in this dispute is very close to that of Husserl.³ In response to Stumpf's objections on the nature of feeling, Brentano responded with his theory of primary and secondary objects, which he summarized as follows:

The first, wrote Brentano, is something sensitive and qualitative, whereas the second is the act sensing itself to which always relates the act of sensing, both in the mode of presentation and in that of recognition in the self-evident judgment, and sometimes also in the mode of emotion [*emotionell*]; in the latter case, it is given through the sensation of pleasure and pain, and this explains why the sensing in question, as a real affect, is different from the other [acts].⁴

¹When Husserl says that an object causes or triggers in us a feeling of enjoyment or satisfaction, he has not a causal or psychophysical relation in mind since an object devoid of any causal properties, such as a Centaur, can produce the same effect. This affect is rather the result of what he calls a "phenomenal" causation triggered by an intentional object, and it thus bears in itself the "intentional relation". Husserl, *Hua XIX/1*, p. 405 (LI/2, p. 109).

²Brentano, *Psychology*, p. 111.

³Stumpf, *Gefühl und Gefühlsempfindung*, p. 104. Cf. also Fissette "Brentano and Stumpf on Emotions and Sense Feelings."

⁴Brentano, *Sinnespsychologie*, p. 237.

This amounts to, on the one hand, identifying pleasure and pain with a presentation or act of sentiment of pleasure and pain, and on the other hand, considering this presentation as the (secondary) object of an act of emotion. Brentano's argument against Stumpf's objections rests on the evidence of inner perception that "guarantees" [*verbürgt*] the reality of secondary objects,¹ in contradistinction to primary objects, whose existence is merely phenomenal.

Husserl insists particularly on the problem of primary objects and the question as to whether the objects of emotions are acts (or presentations of primary objects). The first problem, which we discussed earlier in connection with the theory of external perception and physical phenomena, raises again the question of the relation established by Brentano between the first class of mental phenomena and sensory phenomena. Again, Husserl attributes part of the problem to Brentano's representationalism, according to which sensing is an act belonging to the class of presentations. As in the Appendix, he identifies "the pain-sensation with its 'content'", and reminds us that he does not recognize the existence of sensory acts as such.² This also applies, of course, to pleasure and displeasure, which belong to the same class of sensory contents. The second problem concerns the principle, in the psychology of Brentano, according to which any act either is a presentation or is based on a presentation. We saw that this principle does not apply to the whole sphere of experience because Husserl believes that the class of presentations is itself based on a more primitive *stratum* of sensory experience that is not intentional. It is not clear whether Husserl nevertheless acknowledges the hierarchy and the relation of dependence that Brentano saw between the classes of acts. However, it is clear that this principle does not apply to sense feelings, and that acts of emotion and sense feelings belong respectively to two different genres, namely, psychical phenomena and primary contents.³

Husserl argues that many feelings such as pleasure and pain, which are typically considered intentional states, belong, in fact, to the same genus

¹Brentano, *Sinnespsychologie*, p. 237.

²Husserl, Hua XIX/1, p. 408 (LI/2, p. 354).

³Husserl, Hua XIX/1, p. 408 (LI/2 p. 354).

as the sensations of touch, taste, and smell. One of Husserl's arguments is that the differences in intensity that are attributed to sensory content are in fact attributable to pleasure and pain, but these are not attributes of mental phenomena and thus of presentations, as they are in Brentano's theory of primary and secondary objects.¹ In other words, no predicate or attribute, such as intensity or extension, which belong exclusively to the field of sensory content, could possibly be applied to the domain of mental acts. As sensory contents, sense feelings fill an equivalent function for internal perception as figurative contents do for external perception, and they presuppose an apperception or a kind of interpretation. This is particularly true of pain:

In just this manner it seems that a burning, piercing, boring pain, fused as it is from the start with certain tactual sensations, must itself count as a sensation. It functions at least as other sensations do in providing a foothold for empirical, objective interpretations.²

Joy and sadness, desire and will, all presuppose, essentially, an apperception of the content on which they are founded.³

5. Critique of Brentano's epistemic and ontological criteria

We are now in position to examine the other two criteria on which Brentano based his classification of phenomena, namely, the epistemic criterion of the evidence of internal perception of mental phenomena, and the ontological criterion based on intentional inexistence, which seems to endow mental phenomena with a particular ontological status. The criticism that Husserl opposes to these criteria rests here again on the distinction on which we insisted since the beginning of this study between primary content and mental acts, a distinction that, as we have seen, goes against the delineation and asymmetry of Brentano's two classes of phenomena. We must now briefly show the direct bearing of this phenomenology of sensory content on the ontological and epistemological criteria

¹Husserl, *Hua XIX/1*, p. 410 (LI/2 p. 111).

²Husserl, *Hua XIX/1*, p. 407 (LI/2, p. 109-110).

³Husserl, *Hua XIX/1*, p. 408 (LI/2, p. 110).

by which Brentano seeks to justify this separation between the two classes of phenomena.

Husserl first criticizes the epistemic prerogative of internal perception over external perception, a prerogative that depends, in turn, on the evidence of what is perceived internally. He administers to internal perception the same medicine he had administered to Brentano's doctrine of external perception, in pointing out the same kind of confusion in the percept between the perceived (secondary) object of internal perception and its phenomenal content. He argues that the true distinction that Brentano was looking for with the opposition of internal and external perception corresponds, from the standpoint of his theory of knowledge, to that of adequate and inadequate perception. Understood in accordance with the distinction between phenomenal content and object, self-evidence is the adequate correspondence or adequation of the content of perception with its object, i.e. a perception in which "there are no residual intentions that must yet achieve fulfillment."¹ Inadequate perception, on the other hand, is merely presumptive [*vermeintlich*] and is characterized by the fact that its "intention does not find fulfillment in present content, but rather goes through this to constitute the lively, but always one-sided and presumptive, presentedness of what is transcendent."² It follows, first, that the only self-evident and adequate perception that is admissible is "the perception of one's own actual experiences,"³ which however confers no privilege to internal perception since external perception may be adequate as well and represents, accordingly, a reliable source of knowledge. Husserl's argument is here against the possibility of misperception:

When we are deluded regarding the existence of the house, we are not deluded regarding the existence of our experienced sense-contents, since we do not pass judgment on them at all, do not perceive them in this perception [...] I cannot doubt the now experienced sensuous content of my experience, whenever, that is, I reflect on the latter, and simply *intuit it as being what it is*. There are, therefore,

¹Husserl, Hua XIX/2, p. 770 ; LI/2, p. 346).

²Husserl, Hua XIX/2, p. 769 (LI/2, p. 346).

³Husserl, Hua XIX/2, p. 770 (LI/2, p. 346).

evident percepts of ‘physical’ contents, as well as of ‘psychical.’¹

The source of the error, as before, is not to be found in sensory content, but in how it is interpreted transcendently. This is confirmed by another passage in the Appendix in which Husserl applies this same argument to cases such as pain and to internal perception in general. The error is possible in the case of pain caused by a toothache, for example, but the source of the error is not pain “as experienced, but the pain in a transcendent reference as connected with the tooth.”² Therefore, Brentano’s concept of self-evidence does not justify the asymmetry between internal and external perception, and Husserl proposes to simply abandon this Lockean opposition and to replace it by that of adequate perception and consciousness of our own experiences.

As to the ontological criterion and the difficult question concerning the ontological status of the phenomena of inner perception, Brentano’s position is clearly stated at the beginning of Section 7 of the second chapter in his *Psychology*:

We said that mental phenomena are those phenomena that alone can be perceived in the strict sense of the word. We could just as well say that they are those phenomena that alone possess real existence as well as intentional existence. Knowledge, joy, and desire really exist. Color, sound, and warmth have only a phenomenal and intentional existence.³

Claiming, as Brentano does, that physical phenomena only exist phenomenally and intentionally, presupposes a certain conception of this class of phenomena, as we saw previously. For, if they are phenomenal *objects* as Brentano claims, then obviously they only have a phenomenal existence (or do not exist at all), as shown by cases of illusions or hallucinations. However, if we mean by physical phenomenon “phenomenal *content*,” then, according to Husserl, the situation is entirely modified:

The sensed (experienced) color-contents, shape-contents. etc. that we enjoy when we look at Böcklin’s picture of the Elysian Fields,

¹Husserl, Hua XIX/2, p. 767-768 (LI/2, p.345).

²Husserl, Hua XIX/2, p. 770 (LI/2, p. 346).

³Brentano, *Psychology*, p. 70.

which are informed by an imaginative act-character, and which are made out of our consciousness of the pictured objects, are “real” [*re-ell*] constituents of this experience; they do not exist merely in a phenomenal, intentional fashion (as merely intended content), but in actuality.¹

Husserl once again emphasizes the equivocation of the term physical phenomena, and argues that the objects of perception alone are intentional or merely intended [*vermeinte*], whereas the phenomenal content of the internal and external perceptions are “real.” By “real” content, he does not mean “external to consciousness” but “not merely intended.”² It follows that “the being of a sensory content differs from that of the perceived object presented by it, which is not a reality in consciousness [*reell bewusst*].” Brentano’s thesis of intentional inexistence by which mental phenomena are characterized seems to be the result of the same conflation between objects of perception with the content of perception, which is genuinely the true immanent and experienced content, as Husserl confirms in several passages of the treatise on perception of 1898.³

It is worth mentioning that the task of phenomenology in the *Logical Investigations* is closely related to the analysis and description of these actual contents. In a passage to the second edition of the book, Husserl confirms phenomenology’s predilection for the sensory elements of experience:

In the First Edition I wrote “real or phenomenological” for “real”. The word “phenomenological” like the word “descriptive” was used in the First Edition only in connection with “real” [*reelle*] elements of experience, and in the present edition, it has so far been used predominantly in this sense. This corresponds to one’s natural starting with the psychological point of view.⁴

As we saw earlier, “real” applies only to primary content, i.e., to use Brentano’s vocabulary, “what we inwardly experience as it is in itself, and

¹Husserl, Hua XIX/2, p. 775 (LI/2, p. 348).

²Husserl, Hua XIX/2, p. 775 (LI/2, p. 348).

³Cf. particularly Husserl, Hua XXXVIII, p. 135.

⁴Husserl, Hua XIX/1, p. 411 (LI/2, p. 354).

as it is really [*reell*] given in experience,¹ in contradistinction both to intentional experiences and to the genetic or physiological components of the corresponding sensations. The peculiarity of the task that phenomenology has to carry out in this psychological context clearly stands out in the example of an articulated acoustic complex:

Purely phenomenological analysis of an articulated sound-pattern finds only sounds and abstract parts or unifying forms of sounds, it finds no sound-vibrations or organs of hearing etc.; it also never finds anything that resembles the ideal sense that makes the sound-pattern to be a name, nor the person to whom the name may apply.²

6. The second *Streitfrage*

It should be clear by now that the dispute that opposes Husserl to Brentano in the *Logical Investigations* is based primarily on the fundamental distinction between primary (actual) content and the mental act, which is also decisive for the position adopted by Husserl vis-à-vis both *Streitfragen*. Indeed, Husserl's response to the second issue is negative because, as we saw, intentionality is not a necessary condition for delineating the field of conscious phenomena understood broadly enough to include the field of experience as a whole. For, if we agree with Husserl and Stumpf that sense feelings, though falling into neither of Brentano's two classes of phenomena, nevertheless constitute an essential ingredient in a comprehensive theory of emotions, then the intentionality criterion is inadequate for this purpose, as are the other criteria associated with it in the *Psychology* of 1874. It follows that the phenomenology of the *Logical Investigations*, whose field of study includes, in addition to mental acts, sensory phenomena, cannot be identified purely and simply with Brentano's psychology. The answer to the first question has a direct impact on the position of Husserl in respect to the second issue, i.e. delineating the domain of descriptive psychology from that of the natural sciences, since the borderline that separates these two areas does not pass between the intentional and

¹Husserl, Hua XIX/1, p. 411 (LI/2, p. 112).

²Husserl, Hua XIX/1, p. 412 (LI/2, p. 112).

the non-intentional. The second issue therefore remains open: is there a “descriptive” criterion suitable for delineating the field of phenomenology from that of the natural sciences?

Such a criterion must satisfy minimally two conditions that Husserl imposed on his phenomenology in the *Logical Investigations*: the first is called the principle of the absence of metaphysical presupposition, while the second requires that this criterion rests on “what is truly given phenomenally.”¹ The first principle requires metaphysical neutrality, i.e. no presupposition about the existence and nature of the outside world and the physical laws that underlie it. Husserl argues that we cannot decide *a priori* on these metaphysical issues because the distinction we have in mind with the second *Streitfrage* “is prior to all metaphysics, and lies at the very gates of the theory of knowledge: it presupposes no answers to the questions that this theory must be the first to provide.”² The second condition, which Brentano had in mind when he says at the very beginning of his *Psychology* that the only guide of a truly empirical psychology is experience,³ stipulates that the non-metaphysical criterion pertaining to the geographical configuration in question must rest on the descriptive nature of phenomena as experienced, i.e. on the primitive layer of the experience of primary contents, which in early and late phenomenology acts as the ultimate tribunal. A purely descriptive criterion is therefore a criterion that satisfies these two conditions.

Brentano’s criteria do not satisfy these two conditions because, first, the dichotomy between internal and external perception conveys metaphysical presuppositions,⁴ and second, because his representationalism amounts to reducing the scope of experience to a class of experiences at the expense of non-intentional experiences, which are paradigmatic for phenomenology. In Section 7 of the fifth *Investigation*, Husserl discusses the second *Streitfrage* in the context of a critique of phenomenalism, suggesting thus that he understands Brentano’s definition of the natural sciences as sciences of physical phenomena in this sense. Husserl argues that

¹Husserl, Hua XIX/2, p. 756 (LI/2, p.338).

²Husserl, Hua XIX/1, p. 401 (LI/2, p. 106).

³Brentano, *Psychology*, p. XXV.

⁴Husserl, Hua XIX/2, p. 708 (LI/2, p. 304).

this definition depends on how one conceives physical phenomena. For, phenomenalism seems to commit the same kind of errors that are imputed to Brentano, namely, to conflate “the experienced complex of sensation with the complex of objective features, and non-intentional experience with intended object.”¹ However, the criticism that Husserl specifically directs toward phenomenalism concerns its metaphysical presuppositions in its attempt to reduce objects in general, and objects of natural sciences in particular, to “permanent possibilities of sensation,” and to claim that the field of phenomena or “elements” is the field of application of natural laws.

Once the possible confusion between phenomenalism and phenomenology is discarded, Husserl proposes a new criterion for delineating the domain of his phenomenology from that of the natural sciences. It is no surprise that this criterion is nothing more than phenomenal experience:

The distinction between lived experiences, conscious contents, and the non-experiences presented in such experiences (and perceived in them or judged to exist) would remain, as before, the foundation for the division of the sciences as departments of research. It would therefore be the foundation for the sort of division that alone is in question at the present stage of development of the sciences. [...] The division must rest on purely phenomenological ground, and I think that, in this respect, our discussions above were well suited to resolve the much-debated question in a satisfactory manner. They only make use of the most fundamental phenomenological distinctions, those between the descriptive content and the intended object of our percepts and of our “acts” in general.²

The boundary that separates the field of phenomenology (or descriptive psychology in a broad sense) from that of natural sciences thus passes between the *Erlebnisse*, or experiences, and the non-experienced or transcendent. We saw that this very criterion was also involved in the dispute with Brentano, except that the borderline was then situated between the

¹Husserl, Hua XIX/1, p. 370 (LI/2, p. 90).

²Husserl, Hua XIX/1, p. 370 (LI/2, p. 90).

intentional and the non-intentional. In both cases, however, phenomenal experience is the sole measure.

Despite the distance that separates Husserl from Brentano on both issues, the phenomenology of the *Logical Investigations* can nevertheless claim to adhere to Brentano's descriptive psychology with respect to its method and specific tasks, which are prior to the work of physiological psychology. Indeed, that task of phenomenology, understood as descriptive psychology, consists in analyzing and describing, among other things, "the experiences of presentation, judgment, and knowledge, experiences which receive a scientific probing at the hands of empirical psychology."¹ Phenomenological analyses and descriptions, however, have a methodological primacy over psychological explanations, and Husserl denounces a certain blindness on the part of some psychologists who do not respect this division of labor in trying to explain certain phenomena that have not been previously described analytically and thus in the absence of a reliable *descriptum*. Like Brentano, Husserl argues that descriptive analyses are prior to the explanations of empirical psychology, even though his arguments do not rest solely on conceptual, but also on metaphysical, issues. However, even if phenomenology can serve as a *propaedeutic* to empirical psychology under these conditions, it has nothing to expect *philosophically* from the explanations of psychology, understood as a natural science, as Husserl reminds us in his *Prolegomena*, where he discusses the work of Külpe and Elsenhans regarding the significance of his critique of psychologism in the field of psychology.²

Final remarks

In conclusion, one should bear in mind that our investigation is limited to Husserl's position in the *Logical Investigations* regarding the first version of Brentano's psychology, and that it does not take into account the evolution of Brentano's thought after 1874, particularly on the topic of sensations. Some lessons can nevertheless be drawn from this study on the

¹Husserl, Hua XIX/1, p. 7 (LI/1, p. 166).

²Husserl, XIX, p. 215 (LI/1, p. 329-20).

relationship between the teacher and the pupil during the early Göttingen period. The first is that, although the definition of phenomenology as descriptive psychology is not to be taken literally, Husserl's remarks after the publication of the *Logical Investigations* against this definition are not to be taken as an out-and-out repudiation of Brentano, but as a *mise au point* intended to clarify some misunderstandings in the interpretation of Husserl's phenomenology. This applies especially to Husserl's review of 1903 of an earlier paper by Elsenhans on the relationship between logic and psychology. We can measure the importance of this review by the numerous references made to it by Husserl after the *Logical Investigations* with respect to the relation of his phenomenology to psychology.¹ Yet, Husserl already discusses Elsenhans's article in a footnote to the *Prolegomena*, and one hardly finds anything in this review that is not already in the book, except perhaps for a few clarifications that confirm what we already know. Husserl argues that phenomenology is not, strictly speaking, a descriptive psychology, at least not in the old sense.² But what he criticizes here is the psychology of facts ("the experiences or classes of experiences of empirical persons" or, to quote his "Entwurf", "any conception of experiences as states of a real psychical being"),³ which is more akin to the explanatory psychology of Elsenhans than to Brentano's descriptive psychology or to Husserl's phenomenology in the *Logical Investigations*. For, Husserl continues to admit that his phenomenology conserves methodologically "the character of descriptive-psychological analyses" and that it can still be considered "as a basis for the theoretical explanations of psychology."⁴ Of course, one cannot ignore the importance of the modifications that Husserl's phenomenology underwent after his groundwork, but one must also bear in mind that Husserl never dismissed the value of Brentano's philosophical contribution, particularly with regard to the latter's rediscovery of intentionality, and several lectures given by Husserl during the earlier Göttingen period show a keen interest in the philosophy of Brentano.

¹Cf. De Boer, *The Development of Husserl's Thought*, p. 275.

²Husserl, Hua XXII, p. 206.

³Husserl, 'Entwurf', p. 330.

⁴Husserl, Hua XXII, p. 207.

The second lesson concerns the meaning of Husserl's struggle against psychologism in the *Prolegomena* and the bearing of this objection on Brentano's philosophy. Husserl's answers to these questions can be found in a passage of another review, also published in 1903, of a book by M. Palagyi on the psychologism debate.¹ Husserl claims that his own crusade against psychologism is absolutely not a "struggle against the psychological foundation of the methodology of logic or against the elucidation of the origin of logical concepts by descriptive psychology, but only a struggle against a position in the theory of knowledge."² This position corresponds to what we already discussed in connection with Elsenhans, and it consists in the attempt to find a scientific basis for the theory of knowledge in physiological and experimental psychology. This passage also indicates that this is not logic as *Kunstlehre*, i.e. a practical discipline involved in his critique of logical psychologism, since he considers that this technical aspect of logic is based on empirical psychology.³ It finally suggests that the problem of logical psychologism has nothing to do with the close relationship that Brentano establishes between this conception of logic and his descriptive psychology. This is exactly what Husserl seeks to explain in his correspondence in response to Brentano's concerns about psychologism.⁴ Husserl stresses, in the *Prolegomena*, the importance of distinguishing between two conceptions of logic, namely, logic as a practical discipline and logic understood as a theoretical discipline (as a theory of science and pure logic), and he clearly indicates that logical psychologism has nothing to do with the foundation of logic as a practical discipline in psychology. In this sense, Brentano is not targeted by this objection, as Husserl seeks to explain in this correspondence and in the discussions he had with Brentano in Florence in 1907.⁵

Although Brentano is not directly targeted by Husserl's objection of psychologism or the latter's claim that descriptive psychology is not, as such, a science of facts, Brentano's doctrine of physical phenomena or sen-

¹Husserl, Hua XXII, pp. 152-161.

²Husserl, Hua XXII, p. 154.

³Husserl, Hua XXII, p. 154.

⁴Husserl, *Briefwechsel*, Bd. I, p. 26.

⁵Husserl, 'Erinnerungen an Franz Brentano', Hua XXV, p. 314.

sations raises however what Husserl, in his review of Elsenhans, calls the metaphysical problem of the possibility of knowledge insofar as it presupposes pre-critical objectifications. This is the problem of transcendence, which is central to Husserl's theory of knowledge, and which has its origin in the gap created artificially by this metaphysical stance between the knowing subject and the world of nature. As we have seen, by entrusting the study of primary content to the natural sciences, Husserl argues that Brentano violates the principle of metaphysical neutrality and commits himself to a kind of metaphysics, which according to Husserl, conveys the same prejudices of classical empiricism and especially of philosophical naturalism. This is the main objection that Husserl already raises against Brentano in the 1910s and later on in lectures, working manuscripts, and books written from the mid-1920s to the late 1930s, a period in which Husserl assigned to intentional psychology a central function in his transcendental philosophy.¹

References

- Bergman, H. *Untersuchungen zum Problem der Evidenz der inneren Wahrnehmung*, Halle : Niemeyer, 1908.
- Brentano F. *Psychologie vom empirischen Standpunkt*. O. Kraus (Hrsg.), Hamburg: F. Meiner, 1924; eng. transl. By C. Rancurello, D. Terrell and L. McAlister, London: Routledge, 1995.
- Brentano, F. *Deskriptive Psychologie*, R. Chisholm and W. Baumgartner (Hrsg.), Hamburg: Meiner, 1982; transl. by B. Müller, *Descriptive Psychology*, London : Routledge, 1995.
- Brentano, F. *Meine Letzten Wünsche für Österreich*, Stuttgart : Cotta, 1895.
- Brentano, F. *Über die Zukunft der Philosophie*, Oskar Kraus (Hrsg.), Leipzig: Meiner 1929.
- Brentano, F. *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, Leipzig: Dunker & Humblot, 1889.

¹Cf. namely Husserl, Hua I/1, pp. 194-195; 'Entwurf', p. 330; Hua V, pp. 155 f.; Hua VI, §68; Hua IX, pp. 247 f.;

- Brentano, F. *Untersuchungen zur Sinnespsychologie*, R. Chisholm (Hrsg.), Hamburg : F. Meiner, 1979.
- De Boer, T. *The Development of Husserl's Thought*, Dordrecht : Springer, 1978.
- Fisette, D. "Stumpf and Husserl on Phenomenology and Descriptive Psychology", in *Gestalt Theory*, vol. 32, no.2, 2009, p. 115-128.
- Fisette, D. "Brentano and Stumpf on Emotions and Sense Feelings", in *Gestalt Theory*, vol. 32, no. 2, 2009, 115-128.
- Husserl, E. *Philosophie der Arithmetik. Psychologische und Logische Untersuchungen. Mit ergänzenden Texten (1890-1901)*. Husserliana XII, L. Eley (Hrsg.), Den Haag: Martinus Nijhoff, 1970; eng. transl. by D. Willard, *Philosophy of Arithmetic*, Collected Works X, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2003.
- Husserl, E. "Psychologische Studien zur elementaren Logik", in *Aufsätze und Rezensionen (1890-1910)*, Husserliana XXII, The Hague: Nijhoff, 1979, pp. 92-123; Eng. trans. by D. Willard, "Psychological Studies in Elementary Logic", *The Personalist*, vol. 58, 1977, pp. 295-302.
- Husserl, E. "Intentionale Gegenstände", K. Schuhmann (Hrsg.), *Brentano Studien*, Bd. 3, 1990-1991, pp. 137-176.
- Husserl, E. *Logische Untersuchungen: Prolegomena zur reinen Logik*, Husserliana XVIII, Berlin: Springer, 1975; eng. transl. by J. N. Findlay, *Logical Investigations*, vol. 1, second ed., London: Routledge, 1982.
- Husserl, E. *Logische Untersuchungen: Elemente einer phänomenologischen Aufklärung der Erkenntnis*, Husserliana, XIX/1 and XIX/2, Berlin: Springer, 1984; eng. transl. by J. N. Findlay, *Logical Investigations*, vol. 1 & 2, second ed., London: Routledge, 1982.
- Husserl, E. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, 1. Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Husserliana III, K. Schuhmann (Hrsg.), Den Haag : Nijhoff, 1976.

- Husserl, E. "Entwurf einer Vorrede zu den *Logischen Untersuchungen*", *Tijdschrift voor Filosofie*, vol. I, pp. 106-133, 319-339.
- Husserl, E. *Aufsätze und Rezensionen (1890-1910)*, Husserliana XXII, B. Rang (Hrsg.), The Hague: Nijhoff, 1979.
- Husserl, E. *Wahrnehmung und Aufmerksamkeit. Texte aus dem Nachlass (1893-1912)*, Husserliana XXXVIII, T. Vongehr & R. Giuliani. (Hrsg.), Berlin: Springer, 2004.
- Husserl, E. *Briefwechsel. Die Brentanoschule*, Bd. 3, E. Schuhmann & K. Schuhmann (Hrsg.), Berlin: Springer, 1994.
- Linke, P. *Grundfragen der Wahrnehmungslehre*. München : Ernst Reinhardt, 1918.
- Messer, A. *Empfindung und Denken*, Leipzig: Quelle und Meyer, 1908.
- Scheler, M. « Die Idole der Selbsterkenntnis », in *Gesammelte Werke*, Bd. 3, Bern - München : Francke Verlag, 1955, 213-292.
- Stumpf C. *Gefühl und Gefühlsempfindung*, Leipzig: J. A. Barth, 1928.
- Stumpf C. *Tonpsychologie*, Bd. II, Leipzig : S. Hirzel, 1890.
- Stumpf C. *Über den psychologischen Ursprung der Raumvorstellung*, Leipzig : S. Hirzel, 1873.
- Zahavi, D. "Back to Brentano?", *Journal of Consciousness Studies*, vol. 11, no. 10-11, 2004, pp. 66-87.

Mathesis universalis et géométrie :

Husserl et Grassmann

Vincent Gérard (*Université de Poitiers*)

vincent.gerard@univ-poitiers.fr

Le baccalauréat en poche, Husserl âgé de dix-sept ans part à Leipzig pour étudier l'astronomie. Il y fait la connaissance d'un étudiant en mathématiques, Hermann Ernst Grassmann (1857-1922), le fils du célèbre mathématicien Hermann Günter Grassmann (1809-1877) qui a publié en 1844 une *Ausdehnungslehre*, rééditée en 1862 sous une « forme mathématique rigoureuse ». À l'occasion de la réédition, en 1878, de la première version de l'*Ausdehnungslehre*, Grassmann fils en communique un exemplaire à Husserl. Mais bientôt, leurs chemins se séparent : Husserl s'inscrit en 1878 à l'Université de Berlin pour étudier les mathématiques. Le destin va se charger de les réunir à nouveau.

En 1887, Husserl est habilité à Halle où il enseignera la philosophie pendant quatorze ans. Grassmann l'a précédé de quelques années : depuis 1882, il enseigne les mathématiques à la Lateinische Hauptschule de Halle ; et en 1893, il soutient à son tour sa thèse d'habilitation où il applique les idées de l'*Ausdehnungslehre* de son père à la théorie des surfaces courbes ; ce qui lui permet de devenir privat-docent¹. Durant les années de Halle (1887-1901), les deux hommes sont intimes. Grassmann est un ami de la famille ; c'est un habitué des veilles de Noël où l'on voit « les deux

¹H. E. Grassmann, *Anwendung der Ausdehnungslehre auf der allgemeine Theorie der Raumkurven und krummen Flächen*, Halle, Buchdruckerei des Waisenhauses, 1893.

grands » (comprenez Elli cinq ans et Gerhart quatre ans) chanter sous le sapin de Noël et réciter des poésies — Malvine l'appelle « unser vieljähriger Christabend-Habitué Dr Grassmann »¹.

À Halle, Husserl s'intéresse aussi aux travaux mathématiques et philosophiques de Robert Grassmann, le frère et collaborateur de Hermann Günter Grassmann. Grassmann fils le fait savoir à son oncle. Celui-ci envoie alors à Husserl quelques-unes de ses publications et lui propose de le rencontrer à Halle pour discuter de la situation de la philosophie. Une correspondance s'engage entre les deux hommes en 1895. Robert Grassmann y expose à Husserl son projet philosophique, qui consiste pour l'essentiel à « introduire la rigoureuse méthode des sciences de la nature en philosophie, en théologie et dans les sciences juridiques »². Husserl se dit « plein d'enthousiasme »³ pour la deuxième *Ausdehnungslehre* (1862) qui vient d'être rééditée par Friedrich Engel et Grassmann le jeune dans les *Gesammelte mathematische und physikalische Werke* (1896). Plus tard, en 1904, Grassmann le jeune sera nommé professeur de mathématiques à l'Université de Giessen ; mais les deux hommes ne se perdront jamais complètement de vue. Husserl manquera rarement une occasion de lui rendre visite. En chemin pour voir son neveu Karl Fleischer à Francfort, Husserl fait étape à Giessen chez son ami, en mars 1909 : il n'ose pas s'attarder, car Grassmann est entrain de préparer un *Festschrift* pour le centième anniversaire de la naissance de son père⁴. Il lui rendra une dernière visite en avril 1911.

Évoquant en 1940 les années de Halle, Malvine Husserl relate cette anecdote à propos de Grassmann : « Grassmann était le fils d'un célèbre mathématicien qui était aussi très connu en tant que sanskritiste. On demandait souvent à notre ami lorsqu'il se nommait : êtes-vous le fils du grand mathématicien Grassmann ou le fils de l'indianiste Grassmann ? Grassmann fils répondait tout bas d'un air modeste : je suis le fils des

¹Lettre de Malvine Husserl à Albrecht du 18 décembre 1899, *Briefwechsel IX*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, Boston, London, 1994, p. 19.

²Lettre de R. Grassmann à Husserl du 21 novembre 1895, *Briefwechsel VI*, p. 159.

³Lettre de R. Grassmann à Husserl du 7 février 1896, *Briefwechsel VI*, p. 163.

⁴*Festschrift zur Feier des 100. Geburtstages Hermann Grassmanns. Herausgegeben vom Vorstande der Berliner Mathematischen Gesellschaft*, Leipzig, 1909.

deux. »¹ Il ne semble pas cependant que Husserl ait été un lecteur assidu de la traduction des hymnes du *Rig Veda*, ni du *Dictionnaire de sanscrit* qui avaient fait la réputation de Grassmann parmi les linguistes. Il connaissait bien en revanche le versant mathématique de l'œuvre de Grassmann, dont il dit quelque part qu'il fut peut-être « le mathématicien le plus génial que l'Allemagne ait vu naître en ce siècle »²; et l'on sait l'importance de la théorie de la grandeur extensive de Grassmann dans la genèse de l'idée d'une théorie des multiplicités. Elle atteste que cette idée telle qu'elle est exposée par Husserl au §69 des *Prolégomènes* sous forme encore largement programmatique ne correspond pas simplement à de « vagues rêveries » (*vage Phantasiën*), mais à des « conceptions à la teneur solidement établie » (*Konzeptionen von festem Gehalte*). La théorie de l'espace de Grassmann constitue un échantillon ou une réalisation partielle de cet idéal de théorie des formes possibles de théories tel que le conçoit Husserl³.

Je prendrai ici pour objet d'analyses une question connexe : le long combat de Husserl avec lui-même pour savoir si la géométrie doit faire partie ou non de la *mathesis universalis*. À l'issue de ce combat, et après bien des hésitations, Husserl sera conduit dans la lettre à Natorp des 14 et 15 mars 1897 à exclure la géométrie, en tant que science de l'espace, de la *mathesis universalis* :

« Mais la comparaison avec la mathématique est, dans la position qui est la mienne, plus qu'une comparaison : toute la mathématique pure : la théorie pure des numérations et des nombres ordinaux, la théorie pure des ensembles, la théorie combinatoire, la théorie pure des multiplicités (la théorie des multiplicités euclidiennes et non eu-

¹« Gr. war der Sohn eines berühmten Mathematikers, der zugleich als Sanscritist sehr bekannt war. Öfters wurde unser Freund bei Nennung seines Namens gefragt : Sind Sie der Sohn des grossen Mathematikers Gr. oder der Sohn des Indologen Gr. ? Worauf Gr. junior mit bescheidenem Augenaufschlag leise erwiderte : Ich bin der Sohn von beiden » (Malvine Husserl, « Skizze eines Lebensbildes von E. Husserl », in *Husserl Studies*, n°5, 1988, p. 115).

²Cité par I. Strohmeyer dans *Studien zur Arithmetik und Geometrie (1886-1901)*, Hua XXI, Martinus Nijhoff Publishers, The Hague, 1983, Introduction, p. XXX et par K. Schuhmann, « Malvine Husserls "Skizze eines Lebensbildes von E. Husserl" », in *Husserl Studies*, n°5, 1988, p. 123.

³Cf. sur ce point les deux articles de Mirja Helena Hartimo, « Towards completeness : Husserl on theories of manifolds 1890-1901 », in *Synthese*, n°156, 2007, pp. 281-310, en particulier pp. 292 *sqq*; et « From geometry to phenomenology », in *Synthese*, n°162/2, 2008, pp. 225-233.

clidiennes, etc.), toute la *mathesis universalis* au sens de Leibniz, tout cela on peut l'inclure, comme je voudrais le croire, dans la logique pure ; mais je fais une exception pour la géométrie car j'ai renoncé (après un long combat avec moi-même) à la considérer autrement que la mécanique.¹ »

Cette mesure d'exception pour la géométrie est définitive. Husserl déclarera par exemple dans *Logique formelle et logique transcendantale* : « Des disciplines comme la géométrie pure, la mécanique pure, également la géométrie “analytique” et la mécanique “analytique” sont donc exclues de cette analyse formelle aussi longtemps qu'elles se rapportent effectivement à l'espace et aux forces »².

Comment Husserl peut-il exclure la géométrie de la *mathesis universalis* ? S'il y a bien quelque chose qui devrait figurer dans la *mathesis universalis*, n'est-ce pas justement la géométrie ? *Mathesis universalis*, c'est précisément le nom par lequel on désignait au XVIIe siècle la *Géométrie* de Descartes. Et Husserl connaissait parfaitement cette tradition, comme l'attestent les notes qu'il a prises dans la *Géométrie* de Descartes et dans les *Principes de la mathesis universalis* de Van Schooten. Or voici que la *mathesis universalis* telle que la comprend Husserl fait voler en éclats l'unité traditionnelle de la mathématique. Bien plus, c'est l'unité même de la géométrie qui se trouve compromise par la séparation entre une géométrie intuitive et la théorie des multiplicités euclidiennes et non-euclidiennes. Comment Husserl peut-il à la fois exclure la géométrie de la *mathesis universalis* et faire des théories des multiplicités issues des généralisations de la théorie géométrique des exemples privilégiés de la théorie des multiplicités ?

Il y a à cette décision au moins deux explications. La première explication, c'est l'influence de Gauss. Non pas tant le Gauss de la vraie métaphysique des grandeurs imaginaires exposée en 1831 dans la *Theoria residuorum biquadraticorum* dont Husserl s'autorise en effet dans l'Avant-Propos de la *Philosophie de l'arithmétique* pour annoncer une nouvelle théorie phi-

¹ *Briefwechsel* V 53.

² *Formale und transzendente Logik*, Hua XVII, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1974, § 23 b, p. 79 ; tr. fr. par S. Bachelard, *Logique formelle et logique transcendantale*, Paris, Puf, 1957, p. 65.

losophique de la géométrie euclidienne¹, et dont il répète à Natorp dans une lettre du 7 septembre 1901 qu'elle a exercé sur lui une influence décisive². Car la théorie des grandeurs imaginaires bien comprise qui, de l'avis de Gauss lui-même³, rejoint d'ailleurs les positions de Grassmann dans la première *Ausdehnungslehre*, est surtout importante, du point de vue de la réception husserlienne, pour la question de la genèse de la théorie des multiplicités.

Or il y a un autre aspect de la pensée de Gauss qui a retenu très tôt l'attention de Husserl, et qui permet d'éclairer l'issue du combat de Husserl avec lui-même pour exclure la géométrie de la *mathesis*. Dans le Cours sur Riemann-Helmholtz du semestre d'hiver 1889/90, Husserl explique que Gauss représente une rupture sans précédent dans l'histoire de la théorie des parallèles. Jusqu'à Gauss en effet, on considérait l'axiome des parallèles comme une proposition *a priori* démontrable, c'est-à-dire une proposition qui se déduit de la nature des concepts qu'elle contient : « L'axiome XI se déduit du concept de parallélisme des lignes droites avec la même nécessité, de la même manière que n'importe quelle proposition arithmétique se déduit des concepts de nombre qu'elle contient. Une fois ceux-ci définis, toute proposition numérique est démontrable de façon purement

¹ « Peut-être qu'aucun préjugé défavorable ne s'élèvera d'avance contre mes efforts, si je dis que je dois les idées fondamentales de ma nouvelle théorie à l'étude des notes de Gauss sur les restes biquadratiques (II), qui sont souvent lues et qui pourtant ne sont toujours mises à profit que dans un seul sens. » (*Philosophie der Arithmetik*, Hua XII, p. 8 ; tr. fr. par J. English, *Philosophie de l'arithmétique*, Paris, Puf, 1972, p. 7)

² « Sous l'influence de l'*Ausdehnungslehre* de Grassmann et de l'introduction de Gauss des nombres complexes ordinaires, j'ai moi aussi conçu le plan comme une certaine série double continue, l'espace comme une certaine série continue de dimension 3, etc. » (Lettre de Husserl à Natorp du 7 septembre 1901, Hua XXI, p. 396)

³ Cf. sur ce point la lettre de Gauss à Grassmann du 14 décembre 1844, citée par Friedrich Engel et Hermann Ernst Grassmann in *Hermann Grassmanns Gesammelte mathematische und physikalische Werke*, Tome 1/2, *Die Ausdehnungslehre von 1862*, Leipzig, 1894, Remarques, pp. 397-398 : « Parcourant votre livre, submergé d'autres travaux hétérogènes, je crois remarquer que les tendances de celui-ci rencontrent *partiellement* les voies sur lesquelles j'ai moi-même déambulé depuis maintenant près d'un demi-siècle, et dont seule une petite partie est mentionnée en passant en 1831 dans les *Comment. der Göttingischen Societät*, et plus encore dans les *Göttingischen Gelehrten Anzeigen* (1831, volume 64), à savoir la *métaphysique* concentrée des grandeurs complexes, alors que de la fertilité infinie de ce principe pour les recherches concernant les relations spatiales était souvent traité dans mes cours, des preuves de celle-ci étaient seulement données de temps en temps en d'autres occasions et, en tant que telles, seulement reconnaissables pour un œil attentif ».

logique, et quiconque la nie enfreint les principes de contradiction et du tiers-exclu »¹. D'où les trésors d'imagination déployés par les mathématiciens pour trouver une définition satisfaisante de la ligne droite. Avec Gauss, la théorie des parallèles connaît un complet bouleversement. La révolution qu'il met en marche est comparable à celle conduite par Abel en théorie des équations algébriques, lequel avait démontré que certaines équations de degré supérieur à quatre ne peuvent pas être résolues algébriquement : « Pour Gauss, si on n'a pas réussi à trouver une démonstration logique rigoureuse de l'axiome XI avec ces moyens, c'est parce que cela ne pouvait pas réussir. L'axiome ajoute un élément tout à fait nouveau au système de ces propositions »².

Cependant, Gauss n'a pas été compris de son vivant ; et il ne pouvait pas l'être, car c'est seulement dans le cadre de sa correspondance qu'il s'était expliqué sur ce point : « À vrai dire, jusqu'à la mort de Gauss, on ne voyait pas clairement sur quoi il fondait sa théorie, car il n'avait jamais traité ces questions dans un travail scientifique particulier. C'est seulement lorsqu'on publia sa correspondance avec Schumacher que s'expliqua le lien entre les idées de Gauss et celles que certains de ses élèves avaient développées »³. Le volume de la correspondance entre Gauss et Schumacher contenant les lettres de 1831 sur la théorie des parallèles fut publié en 1860 ; celui contenant la fameuse lettre de Gauss à Schumacher du 28 novembre 1846 à propos de la géométrie imaginaire de Lobatchevsky fut publié en 1863. La correspondance échangée par Gauss et Bessel de 1829 à 1830 fut publiée quant à elle dans le volume XXII des *Göttinger Abhandlungen* en 1877. Gauss y soutenait l'idée que l'arithmétique et l'Analyse, qui se fondent sur le concept de nombre, sont une science pure de la raison ; mais il séparait la géométrie de cette famille de sciences, pour la ranger du côté des sciences empiriques de la nature. À la question : « Quelle est la vraie géométrie, quelle est celle qui existe dans la réalité effective ? », Gauss fut conduit à répondre par des mesures effectuées sur les corps empiriques. Le 9 janvier 1830, il écrit à Bessel :

¹Hua XXI 318-319.

²Hua XXI 322.

³*Ibidem.*

Selon mon intime conviction, la théorie de l'espace a dans notre savoir *a priori* une tout autre position que la théorie pure de la grandeur : fait défaut à notre connaissance de celle-là cette entière conviction de sa nécessité (donc aussi de sa vérité absolue) qui est propre à celle-ci. Nous devons admettre humblement que si le nombre est un simple produit de notre esprit, l'espace a, quant à lui, aussi une réalité en dehors de notre esprit, réalité à laquelle nous ne pouvons prescrire entièrement ses lois *a priori*¹.

Cette conclusion semblait révéler une fracture inquiétante dans l'édifice des mathématiques traditionnelles, comme l'a remarqué Cassirer : « Si l'origine du nombre était à rechercher *dans* l'esprit et l'origine de l'espace *en dehors* de l'esprit, alors l'unité actuelle des mathématiques disparaissait ; les mathématiques recouvraient désormais des classes d'objets totalement différentes et puisaient à différentes sources de connaissances »².

Dans les pages qui suivent, je proposerai une deuxième explication de la décision husserlienne d'exclure la géométrie de la *mathesis universalis* : l'influence de l'*Ausdehnungslehre* de Grassmann. Je m'appuierai pour cela sur des documents inédits. Trois points seront examinés : quelle conception Grassmann se fait-il de la géométrie et de ses rapports avec la théorie générale des formes et la théorie des grandeurs extensives ? Comment Husserl conçoit-il les rapports entre *arithmetica universalis* et géométrie vers 1890 ? Comment conçoit-il les rapports entre *mathesis universalis* et géométrie vers 1897 ?

¹« Nach meiner innigsten Überzeugung hat die Raumlehre in unserm Wissen a priori eine ganz andere Stellung, wie die reine Grössenlehre ; es geht unserer Kenntnis von jener durchaus *diejenige* vollständige Überzeugung von ihrer Nothwendigkeit (also auch von ihrer absoluten Wahrheit) ab, die der letztern eigen ist ; wir müssen in Demuth zugeben, dass, wenn die Zahl bloss unsers Geistes Product ist, der Raum auch ausser unserm Geiste eine Realität hat, der wir a priori ihre Gesetze nicht vollständig vorschreiben können » (Lettre à Bessel du 9 janvier 1830, in C. F. Gauss, *Werke*, Band VIII, Leipzig, B. G. Teubner, 1900, p. 201).

²E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Band IV, *Von Hegels Tod bis zur Gegenwart*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1971, chap. II, p. 45 ; tr. fr. par J. Carro, J. Gaubert, P. Osmo et I. Thomas-Fogiel, *Le problème de la connaissance dans la philosophie des temps modernes*, tome IV, *De la mort de Hegel aux temps présents*, Paris, Cerf, 1995, p. 52.

1. Théorie de la grandeur extensive et géométrie

La conception grassmanienne de la place de la géométrie dans l'édifice du savoir résulte de la réélaboration du concept de la mathématique pure mise en oeuvre dans l'Introduction philosophique de la première *Ausdehnungslehre*. Avant d'examiner la question du statut de la géométrie chez Grassmann, il convient donc de s'arrêter quelques instants sur sa conception de la mathématique pure et sur la critique qui en est faite par Husserl. L'exposé de cette conception et sa critique se trouvent dans un manuscrit inédit, intitulé "Les théories de l'élargissement du domaine des nombres", et daté de 1890.

1.1 Exposé de Grassmann

Husserl résume d'abord dans ses grandes lignes l'introduction philosophique de la première *Ausdehnungslehre*. Il en retient trois choses. D'abord la définition de la mathématique pure comme théorie des formes de pensée ; et de ce point de vue, Grassmann apparaît comme le précurseur de Hankel, le premier représentant de l'arithmétique formelle. Sans doute, tout Hankel n'est pas déjà dans Grassmann : ce que Hankel ajoute à Grassmann, c'est le principe de permanence des lois formelles ; c'est là l'originalité de Hankel. Mais pour le reste, Hankel est redevable de ses idées essentielles à Grassmann :

« Il est redevable de ses idées principales, à l'exception du principe de permanence (d'après son propre témoignage), à Grassmann, peut être le mathématicien le plus génial que l'Allemagne ait produit en ce siècle. Déjà il fait précéder sa première *Ausdehnungslehre*, parue en 1844, d'une introduction philosophique où il expose le concept de la mathématique pure ou théorie pure des formes, qui appréhende l'être particulier comme ce qui est devenu par la pensée : "La forme dans sa signification pure, abstraction faite de tout contenu réel, n'est rien d'autre que la forme de pensée..." »¹.

¹« Seine wesentlichen Ideen, mit Ausnahme des Prinzips der Permanenz, verdankt er (nach seinem eigenen Zeugnis) Grassmann, vielleicht dem genialsten Mathematiker, den Deutschland in diesem Jahrhundert hervorgebracht hat. Bereits seiner im Jahr 1844 erschie-

La dette de Hankel à l'égard de Grassmann s'atteste donc d'une double manière. Elle est d'abord attestée par le témoignage de Hankel. Husserl rappelle à juste titre que le premier à avoir reconnu l'importance de l'*Ausdehnungslehre* de Grassmann pour la constitution d'une théorie des formes fut Hankel. En 1867, celui-ci rendait ainsi hommage à l'esprit philosophique de Grassmann :

« L'idée de faire précéder d'une théorie pure des formes la théorie des grandeurs, et de considérer celle-ci du point de vue de celle-là, si importante qu'elle puisse être pour la fondation et l'organisation de l'édifice de la mathématique, était dépourvue de valeur essentielle pour sa progression, tant qu'on se limitait à l'employer exclusivement pour démontrer des propositions, qui n'étaient pas seulement déjà connues depuis longtemps, mais qui étaient déjà fondées à satiété, même si ce n'était que d'une manière pour ainsi dire empirique. H. Grassmann a le premier conçu cette idée dans un esprit véritablement philosophique et l'a considérée d'un point de vue englobant. Dans sa *Lineale Ausdehnungslehre, ein neuer Zweig der Mathematik* de 1844, il a fondé sur elle une science qui traite d'une manière tout à fait générale des grandeurs abstraites, extensives, continues et de leurs jonctions (*Verknüpfungen*), les images concrètes de ces grandeurs abstraites apparaissant comme les figures spatiales (segments, surfaces, solides). Les lois de jonctions purement formelles, que l'on appelle d'une expression traditionnelle les opérations arithmétiques, trouvent ici leur substrat réel mais abstrait et, si l'on intuitionne les choses géométriquement, leur signification réelle concrète. Les belles idées contenues dans cet ouvrage ont trouvé un développement et une application ultérieurs dans le Preisschrift de Leipzig *Geometrische Analyse, geknüpft an die von Leibniz erfundene geometrische Charakteristik* de 1847 et dans son *Ausdehnungslehre* de 1862. Si la présentation du premier ouvrage pouvait être d'une certaine manière dissuasive par son aspect philosophique, du reste tout à fait

nenen ersten *Ausdehnungslehre* schickt er eine philosophische Einleitung voraus, in welcher er den Begriff der reinen Mathematik oder reinen Formenlehre aufstellt, welche das besondere Sein als ein durch Denken gewordenes auffasst. "Die Form in ihrer reinen Bedeutung, abstrahirt von allem realen Inhalte, ist eben nichts anderes, als die Denkform" » (Ms. K I 36, p. 8). Nous corrigeons ici la transcription de I. Strohmeier en rétablissant le texte de Grassmann.

approprié, et par la forme inhabituelle des opérations avec des grandeurs, n'ayant pas le caractère des grandeurs simples employées en arithmétique, la forme habituelle pour le mathématicien est cependant observée dans le dernier ouvrage. »¹

L'influence de Grassmann sur Hankel s'atteste en outre de manière plus précise dans l'exigence d'une mathématique purement intellectuelle qui parviendrait à se libérer de la contingence du réel. Hankel veut en effet promouvoir une mathématique purement intellectuelle ayant affaire à des objets intellectuels (*intellektuelle Objekte*), à des choses de pensée (*Gedankendinge*) :

« Le point de vue que nous avons adopté jusqu'ici sur les nombres négatifs et fractionnaires n'est pas celui d'une théorie pure qui est indépendante du contenu des objets à joindre entre eux. Ces relations réellement susceptibles de contrariété, ces parties réelles d'un objet susceptible d'être partagé ne sont que les images concrètes (*concrete Bilder*) correspondant à certains rapports, dont l'existence dépend de conditions contingentes découlant de la nature spécifique du concret déterminé. Ces rapports formels généraux, dont la possibilité est indépendante de la limitation de nos intuitions empiriques et qui, dans la mesure où ils renferment les conditions de possibilité des rapports réels, peuvent être appelés rapports transcendants ou potentiels, ne devront pas être considérés à même les objets réels, mais à même les objets intellectuels ou les relations entre de tels objets, si nous voulons nous libérer de la contingence du réel. La condition pour la mise en œuvre d'une arithmétique générale est par conséquent une mathématique purement intellectuelle, débarrassée de toute intuition, une théorie pure des formes, où l'on ne joint pas des quanta ou leurs images, les nombres, mais des objets intellectuels, des choses de pensée (*Gedankendinge*), auxquels peuvent correspondre des objets actuels ou des relations entre objets actuels, mais sans qu'il doive leur correspondre de tels objets »².

¹Hankel, *Vorlesungen über die complexe Zahlen und ihre Functionen*, Première partie, *Theorie der complexen Zahlensysteme*, Leipzig, Leopold Voss, 1867, chap. 1, p. 16.

²H. Hankel, *Vorlesungen über die complexe Zahlen und ihre Functionen*, Première partie, *Theorie der complexen Zahlensysteme*, chap. 1, §2, pp. 9-10.

Cette idée d'une mathématique intellectuelle ou théorie pure des formes a son origine dans la refonte du concept de la mathématique pure dont l'introduction philosophique de la première *Ausdehnungslehre* est le théâtre. Les « objets intellectuels », les « choses de pensée » concernés par la mathématique purement intellectuelle de Hankel se trouvent en germe dans les « formes de pensée » de Grassmann. La mathématique pure est en effet redéfinie chez Grassmann comme théorie pure des formes de pensée. Qu'est-ce à dire ?

Cette définition de la mathématique pure résulte d'une double détermination. La mathématique pure est d'abord déterminée comme une science formelle. Les sciences formelles se distinguent des sciences réelles par la nature de leur objet, de leurs vérités et de leurs fondements. Elles n'ont pas pour objet un être pensé qui serait lui-même indépendant de la pensée, comme les sciences réelles ; et la vérité ne réside pas pour elles dans la concordance entre la pensée et l'être. Elles ont pour objet ce qui est posé par la pensée elle-même ; et la vérité réside dans la concordance entre eux des processus de pensée :

« La pensée n'existe que par rapport à un être qui lui fait face et qui est représenté par elle ; mais dans les sciences réelles, cet être est indépendant, il existe pour lui-même en dehors de la pensée ; dans les sciences formelles en revanche, il est posé par la pensée qui maintenant fait elle-même face, à son tour, en tant qu'être, à un deuxième acte de pensée. Si la vérité repose en général sur la concordance de la pensée avec l'être, elle repose en particulier, dans les sciences formelles, sur la concordance du deuxième acte de pensée avec l'être posé par le premier, c'est-à-dire qu'elle repose sur la concordance des deux actes de pensée »¹.

Ainsi, dans les sciences formelles, la démonstration ne dépasse jamais le cadre de la pensée elle-même, elle réside dans la combinaison des actes de pensées. Si bien que les sciences formelles se distinguent encore des sciences réelles par la nature de leurs fondements : elles ne se fondent pas sur des axiomes, comme la géométrie, mais sur des définitions. Aux

¹H. G. Grassmann, *Ausdehnungslehre*, Introduction, §1, p. 22 ; tr. fr. modifiée, p. VIII.

yeux de Grassmann, l'axiomatisation de l'arithmétique est une entreprise absurde : « L'absence d'axiomes dans les sciences formelles est nécessaire ».

En outre, la mathématique pure est déterminée comme une science ayant affaire au particulier posé par la pensée. Elle se distingue à cet égard de la dialectique ou logique, qui examine les lois générales de la pensée. La logique est donc bien une science formelle, mais elle ne fait pas partie de la mathématique pure ; c'est une science philosophique :

« L'opposition entre le général et le particulier exige donc la division des sciences formelles en dialectique et mathématique. La première est une science philosophique dans la mesure où elle recherche l'unité en toute pensée ; la mathématique en revanche suit la direction opposée, dans la mesure où elle appréhende tout ce qu'elle pense comme particulier »¹.

Dans une note de la réédition de 1878 de la première *Ausdehnungslehre*, Grassmann précisera que la logique offre cependant une partie purement mathématique, appelée logique formelle, dont il s'est occupé avec son frère Robert Grassmann et que celui-ci a exposée dans la deuxième partie de la *Formenlehre*, en 1872.

D'où la définition de la mathématique pure. L'être particulier en tant qu'il est devenu par la pensée, Grassmann l'appelle en effet « forme de pensée », ou tout simplement « forme ». Car la forme dans sa signification pure, abstraction faite de tout contenu réel, n'est rien d'autre que la forme de pensée. La mathématique pure est donc redéfinie comme théorie des formes. Cette définition donne congé à une autre : celle qui caractérise la mathématique pure comme théorie des grandeurs (*Größenlehre*), jugée trop étroite. Car la théorie combinatoire n'est pas du tout une science des grandeurs, et l'arithmétique ne l'est qu'en un sens impropre : « Le nom de théorie des grandeurs ne convient pas à l'ensemble de la mathématique, dans la mesure où il ne s'applique pas à la théorie des combinaisons, une branche essentielle de la mathématique, et ne s'applique à l'arithmétique qu'en un sens impropre »². L'arithmétique est à proprement parler une science du nombre ; et le langage ordinaire fait bien la distinction entre

¹H. G. Grassmann, *Ausdehnungslehre*, Introduction, §2, p. 23 ; tr. fr. modifiée, p. VIII.

²H. G. Grassmann, *Ausdehnungslehre*, Introduction, §3, p. 23 ; tr. fr. modifiée, p. VIII.

nombre et grandeur : augmenter et diminuer sont le fait du nombre, agrandir et réduire se disent des grandeurs.

La deuxième chose que Husserl retient de l'introduction philosophique de la première *Ausdehnungslehre* est la division de la théorie des formes en quatre branches :

« Et par une discussion philosophique abstraite, il croit pouvoir établir la division de la théorie pure des formes en quatre disciplines mathématiques : la théorie des nombres et la théorie des combinaisons en tant que sciences de la forme discrète, la théorie de la grandeur intensive et la théorie de la grandeur extensive en tant que sciences de la forme continue »¹.

La division de la mathématique pure en quatre branches, qui s'inspire de celle proposée par Justus Grassmann (le père) dans *Über den Begriff und Umfang der reinen Zahlenlehre* (1827)², résulte de la combinaison d'une double distinction. La première distinction concerne les manières d'engendrer les formes. Un être particulier posé par la pensée peut en effet être engendré de deux manières. Il peut être engendré par un « acte simple générateur » ou il peut l'être par un « acte double de pose et de jonction ». L'objet engendré de la première manière est la « forme continue » ou grandeur au sens étroit ; celui qui l'est de la seconde manière est la forme discrète ou « forme-jonction » (*Verknüpfungsform*). La description donnée par Grassmann de l'acte double de pose et de jonction par lequel advient la forme discrète n'est pas sans rappeler celle de la liaison collective dans la *Philosophie de l'arithmétique* : l'acte de liaison collective présuppose un acte de remarquer unitaire consistant à détacher les contenus ; et il consiste lui-même simplement à les penser ensemble. De même chez Grassmann, l'acte de jonction suppose un acte de pose, si bien que le contenu posé par le deuxième apparaît comme donné au regard du premier :

¹« Und durch eine abstr. philosophische Diskussion glaubt er die Spaltung der reinen Formenlehre in vier mathematische Disziplinen : in die Zahlenlehre und Kombinationslehre als die Wissenschaften der diskreten Form und die Lehre von den intensiven und die von extensiven Grössen als Wissenschaften der stetigen Form nachweisen zu können. » (Ms. K I 36, p. 8)

²Cf. sur ce point A. C. Lewis, « H. Grassmann's 1844 *Ausdehnungslehre* and Schlegel's *Dialektik* », in *Annals of Science*, n°34, 1977, pp. 103-162, en particulier p. 126.

« Sans doute, ce qui est posé dans le cas de la forme discrète avant la jonction est aussi posé par la pensée, mais paraît pour l'acte de jonction comme quelque chose de donné et la manière dont la forme discrète devient à partir de ce qui est donné consiste simplement à le penser ensemble (*ist ein blosses Zusammendenken*) »¹.

La seconde distinction concerne les éléments d'engendrement. Chaque particulier devient tel, soit par le concept du distinct (*Begriff des Verschiedenen*), par lequel il est coordonné à un autre particulier, soit par le concept de l'égal (*Begriff des Gleichen*), par lequel il est subordonné avec d'autres particuliers à un général commun. Grassmann appelle « forme algébrique » ce qui est devenu par l'égal, comme le nombre par exemple ; et il appelle « forme combinatoire » ce qui est devenu par le distinct, comme la combinaison.

Du croisement de ces deux distinctions relatives à la manière d'engendrer et aux éléments d'engendrement résultent les quatre grands genres de formes et, corrélativement, les quatre branches de la théorie des formes qui les concernent. La forme discrète se divise en nombre et combinaison, le nombre étant la forme algébrique discrète, ou « rassemblement de ce qui est posé comme égal », tandis que la combinaison est la forme combinatoire discrète, ou « rassemblement de ce qui est posé comme distinct ». Corrélativement, les sciences du discret se divisent en théorie des nombres et théorie des combinaisons ou théorie des liaisons (*Verbindungslehre*). L'opposition entre les deux types de formes discrètes s'atteste selon Grassmann dans la différence des signes par lesquels sont désignées leurs unités : « Ce qui est joint en un nombre est désigné par un seul et même signe (1), ce qui est joint en une combinaison est désigné par des signes différents qui sont par ailleurs tout à fait arbitraires (les lettres) »². Quant à la forme continue ou grandeur, elle se divise en forme algébrique continue ou « grandeur intensive » et en forme combinatoire continue ou « grandeur extensive ». La grandeur intensive est ce qui est devenu par la génération de l'égal, la grandeur extensive ou extension est ce qui est devenu par la génération du distinct ; celle-là constitue en tant que grandeur variable

¹H. G. Grassmann, *Ausdehnungslehre*, Introduction, §4, p. 24 ; tr. fr. modifiée p. IX.

²H. G. Grassmann, *Ausdehnungslehre*, Introduction, § 6, p. 26 ; tr. fr. modifiée, p. XI.

la base de la théorie des fonctions, du calcul différentiel et intégral ; celle-ci constitue la base de l'*Ausdehnungslehre*. Le segment (*Strecke*) permet de se représenter correctement la grandeur extensive, car ses éléments sont par essence dispersés, et c'est précisément pour cette raison qu'ils constituent la ligne en extension. Quant à la grandeur intensive, on peut se la représenter comme un point muni d'une certaine force. Le contraste entre les deux espèces de formes continues s'atteste de nouveau dans les différents types de signes par lesquels leurs éléments sont désignés :

« Dans le cas de la grandeur intensive, qui constitue l'objet de la théorie des fonctions, on ne distingue pas les éléments par des signes particuliers, mais là où apparaissent des signes particuliers, on désigne ainsi toute la grandeur variable. Dans le cas de la grandeur d'extension, en revanche, ou pour sa représentation concrète, la ligne, les éléments différents sont aussi désignés par des signes différents (les lettres), exactement comme dans la théorie des combinaisons »¹.

Enfin, Husserl conclut son exposé de l'introduction philosophique de la première *Ausdehnungslehre* en indiquant que les quatre branches constituant la théorie des formes doivent elles-mêmes être précédées d'une théorie générale des formes :

« Il fait précéder ces quatre disciplines d'une théorie générale des formes, qui présente les lois générales des jonctions, c'est-à-dire celles qui peuvent être également appliquées dans toutes les branches »².

Cette théorie générale des jonctions (*Verknüpfung*) qu'est la théorie générale des formes ne doit pas être confondue avec la théorie des liaisons (*Verbindungslehre*) qu'est la théorie combinatoire. Dans la *Verbindungslehre*, dont les principes seront exposés dans l'Appendice du *Lehrbuch der Arithmetik* (1861), Grassmann distinguera quatre espèces de la *Verbindung* : les combinaisons sans répétition, les combinaisons avec répétition, les variations sans répétition et les variations avec répétition. Or la théorie générale des formes ne s'occupe pas de l'une ou l'autre de ces

¹H. G. Grassmann, *Ausdehnungslehre*, Introduction, §7, p. 27 ; tr. fr. p. XII.

²« Diesen vier Disziplinen schickt er eine allgemeine Formenlehre voraus, welche die allgemeine, d. h. für alle Zweige gleich verwendbaren Verknüpfungsgesetze darstellt » (Ms. K I 36, p. 8)

espèces de liaison ; et peu importe à cet égard qu'un élément n'intervienne qu'une seule fois (liaison sans répétition) ou plus (liaison avec répétition). La théorie générale des formes ne s'occupe pas non plus du genre liaison qui se subordonne ces espèces ; car ce genre n'est lui-même qu'une espèce particulière de forme : la forme combinatoire discrète ou rassemblement de ce qui est égal. La théorie générale des formes s'occupe des formes en général, c'est-à-dire qu'elle énonce les lois de l'être en tant qu'il est posé par la pensée. Une telle théorie n'existe pas encore ; elle est néanmoins essentielle parce qu'elle permet d'éviter la répétition inutile des mêmes lois dans les quatre branches particulières de la théorie des formes, et dans les différentes sections d'une même branche. La théorie générale des formes renferme les vérités qui se rapportent à toutes les branches des mathématiques ; elle renferme les vérités qui ne supposent que quatre concepts généraux :

« Nous comprenons par théorie générale des formes la série de vérités qui, de la même manière, se rapportent à toutes les branches des mathématiques et qui ne supposent donc que les concepts généraux d'égalité, de diversité, de jonction et de séparation »¹.

Les définitions particulières de l'égalité sont inutiles dans le cadre d'une théorie générale des formes. Sans doute, il pourrait sembler nécessaire à un regard superficiel de distinguer différents concepts de l'égalité et de la diversité. Dans le cas de deux lignes limitées, on pourrait exprimer l'égalité de la direction ou de la longueur, ou de la direction et de la longueur, ou de la direction et de la situation, etc. Or ces relations ne se distinguent que par la « nature » ou « constitution intrinsèque » (*Beschaffenheit*) des choses à comparer, non par le concept d'égalité. Ce ne sont pas les droites qui sont égales par la longueur ou par la direction, mais ce sont les longueurs ou les directions qui peuvent être dites égales ou non. Et les longueurs sont égales au même sens que les directions ou les situations. Seul le concept absolu d'égalité a besoin d'une définition. Cette définition, la voici : « Est égal ce dont on peut toujours dire la même chose ou, plus généralement,

¹H. G. Grassmann, *Ausdehnungslehre*, Aperçu sur la théorie générale des formes, §1, p. 33 ; tr. fr modifiée, p. 1.

égal est ce qui peut être mutuellement substitué dans chaque jugement »¹.

Ainsi donc, Husserl retient essentiellement trois choses de l'introduction philosophique de la première *Ausdehnungslehre* : la définition de la mathématique pure comme théorie des formes de pensée, la division de la théorie des formes en quatre branches et l'idée d'une théorie générale des formes qui prendra plus tard le nom de théorie des grandeurs. Cependant à l'exposé se mêle déjà la critique : « Grassmann croit pouvoir établir par une discussion philosophique abstraite... » Cette philosophie abstraite qui inspire l'introduction de la première *Ausdehnungslehre*, Husserl ne l'identifie pas comme étant celle de Schleiermacher ; et il faudra attendre la biographie de Grassmann par Friedrich Engel (1911), puis les travaux de Lewis pour que l'influence de la *Dialectique* de Schleiermacher sur Grassmann soit mieux connue². Cette philosophie abstraite, Husserl l'interprète plutôt comme une sorte de philosophie spontanée de mathématicien, très prisée par les philosophes en mal d'exactitude. Il fait sien le mot de Leibniz à propos de Proclus : « Proclus est un mathématicien excellent, dit quelque part Leibniz ; mais lorsqu'il parle des choses philosophiques, c'est comme si c'était un autre homme — un mot qui s'applique à Hankel pas moins qu'à de très nombreux autres mathématiciens éminents »³. S'applique-t-il aussi à Grassmann ? Qu'est-ce que Husserl reproche au juste à Grassmann ? Qu'est-ce qu'il en retient ?

1.2. La critique de Grassmann

Commençons par les objections. On sait que dans la *Philosophie de l'arithmétique*, Husserl reproche à Grassmann sa définition du concept d'égalité.

¹H. G. Grassmann, *Ausdehnungslehre*, Aperçu sur la théorie générale des formes, p. 34 ; tr. fr. modifiée p. 1.

²F. Engel, *Grassmanns Leben*, in *Hermanns Grassmanns Gesammelte mathematische und physikalische Werke*, tome III/2, Leipzig, Teubner, 1911 ; A. C. Lewis, « H. Grassmann's 1844 *Ausdehnungslehre* and Schleiermacher's *Dialektik* », in *Annals of Science*, n°34, 1977, pp. 103-162.

³« Proclus ist ein vortrefflicher Mathematiker, sagt einmal Leibniz ; aber wenn er von philosophischen Dingen spricht, ist es falls, als wäre er ein anderer Mensch — ein Wort, das auf Hankel nicht minder wie auf sehr viele andere hervorragende Mathematiker passt. » (Ms. K I 36, p. 69). Le passage auquel Husserl se réfère ici se trouve dans les *Nouveaux Essais sur l'Entendement Humain*, Livre IV, chap. XII, §12 : « Proclus était un bon géomètre, mais il semble que c'est un autre homme quand il parle de philosophie ».

Sur cette question, Husserl s'oppose à Grassmann d'une double manière. Il s'oppose d'abord à sa définition du concept général d'égalité qu'il juge à la fois inutile et erronée. Elle est inutile, parce que le concept d'égalité est un concept élémentaire qui ne peut pas être défini et qui n'en a pas besoin. Le travail philosophique de description des phénomènes doit prendre ici le relais des définitions. D'où la critique de l'extrémisme de Grassmann et de sa manie de tout définir : « Les plus extrémistes à cet égard sont les savants qui, à l'instigation du génial Hermann Grassmann, ont été jusqu'à penser qu'ils devaient définir le concept d'égalité, pour pouvoir l'appliquer aux multiplicités et aux nombres »¹ ; et Husserl de rappeler la définition de l'égalité, qu'il emprunte non à l'*Ausdehnungslehre*, mais au *Lehrbuch der Arithmetik* : « On dit que deux choses sont égales si dans tout énoncé l'une peut être mise à la place de l'autre »².

Cette définition du concept général d'égalité est en outre erronée, parce qu'elle repose sur une confusion entre égalité (*Gleichheit*) et identité (*Identität*). Cette confusion est d'autant plus dommageable qu'elle expose Grassmann à la critique frégréenne de la conception du nombre comme rassemblement de ce qui est égal : « Si nous voulons construire le nombre par le rassemblement de ce qui est égal, ce qui est égal se fond constamment ensemble en quelque chose de un, et nous ne parvenons jamais à la quantité »³. Seule la distinction entre égalité et identité permet à Husserl de répondre à l'objection frégréenne, alors que Grassmann reste démuni face aux critiques de Frege.

Enfin, Husserl s'oppose à Grassmann sur la question de la définition des concepts spéciaux d'égalité. L'extrémisme de Husserl en matière de critique des définitions ne va pas jusqu'à contester l'intérêt des définitions nominales. Husserl reconnaît en effet qu'il peut être utile du point de vue scientifique de donner des concepts des définitions nominales lorsqu'il y a place pour l'ambiguïté. Il écrit au chapitre sixième de la *Philosophie de l'arithmétique* à propos des définitions spéciales de l'égalité :

¹Husserl, *PA*, chap. 6, p. 96 ; tr. fr. p. 116.

²H. G. Grassmann, *Lehrbuch der Arithmetik*, Berlin, Verlag von Enslin, 1861, p. 1.

³G. Frege, *Grundlagen der Arithmetik*, 1884, p. 50 ; tr. fr. par C. Imbert, *Les fondements de l'arithmétique*, Paris, Seuil, 1969, §39, p. 168 (modifiée).

« En science, elles se montrent utiles et nécessaires partout où différents cas typiques de comparaison se trouvent en rapport étroit, et naturellement, là où ces cas interviennent fréquemment les uns à côté des autres, on cherchera à faciliter leur distinction par des noms particuliers. Ainsi par exemple, la géométrie de la mesure distingue, en ce qui concerne les figures, une égalité pure et simple (*Gleichheit schlechthin*) en tant qu'égalité par rapport à la superficie, de la congruence (*Kongruenz*) en tant qu'égalité par rapport aux relations internes de mesure de la figure ; et ces deux égalités sont à leur tour distinguées de la similitude (*Ähnlichkeit*) en tant qu'égalité par rapport à la forme, déterminée quantitativement par certaines longueurs ou par certaines grandeurs d'angle, etc. »¹

Cette critique de la définition de l'égalité et, plus généralement, de l'extrémisme de Grassmann en matière de définition est bien connue. Qu'est-ce que le manuscrit de 1890 nous apprend de nouveau sur la critique husserlienne de Grassmann ? Outre la critique de la définition de l'égalité formulée dans la *Philosophie de l'arithmétique*, Husserl fait à Grassmann un double reproche. Il lui reproche d'abord son formalisme littéral. Ce reproche concerne l'ensemble de l'œuvre de Grassmann :

« Grassmann a traité de toutes ces branches de la théorie des formes en partie dans son ancienne *Ausdehnungslehre*, en partie dans la nouvelle de 1862, ainsi que dans son *Elementarbuch der Arithmetik*. Il tombe partout dans l'erreur de prendre l'édification d'une technique symbolique pour l'édification d'une science des formes pures de pensée. »²

C'est un reproche qui s'adresse à Grassmann, mais qui vise à travers lui l'ensemble du courant qu'il représente, l'arithmétique formelle. Il concerne aussi Hankel. Les formes transcendantales de Hankel ne sont que de simples signes sur le papier. Les rapports formels généraux ne sont rien d'autre que des formules. Le formalisme se donne des grands airs

¹Husserl, *PA*, chap. 6, p. 101 ; tr. fr. p. 121.

²« All diese Zweige der Formenlehre hat Gr. teils in seiner älteren, teils in seiner späteren *Ausdehnungslehre* von 1862, sowie in seinem *Elementarbuch der Arithmetik* behandelt. Er verfällt überall in den Irrtum, die Ausbildung symbolischer Technik für eine Ausbildung einer Wissenschaft von reiner Denkformen zu halten. » (Ms. K I 36, p. 8).

d'intellectualisme : il n'est rien d'autre qu'un nominalisme creux. Husserl reprend ici les termes même de la critique de l'arithmétique formelle par Du Bois-Reymond : « L'arithmétique formelle, écrit Husserl, n'est rien d'autre qu'un formalisme littéral (comme Du Bois-Reymond l'a caractérisée si justement) »¹. Mais la critique du formalisme de Du Bois-Reymond peut-elle s'appliquer à Grassmann ?

La critique du formalisme de Paul Du Bois-Reymond se trouve au §18 de l'*Allgemeine Functionentheorie*, intitulé : « Des nombres en tant que signes et quantités, et du formalisme »². Selon Du Bois-Reymond, les nombres sont ou bien des signes de quantités réelles ou bien simplement des figures (*Figuren*) dont on peut se servir comme de « quantités de jeu » (*Spielgrößen*). Sans doute, lorsque nous sommes plongés dans un calcul ou dans un problème d'algèbre, il ne nous vient pas à l'idée de nous représenter constamment les quantités réelles qui se trouvent sous nos nombres ou nos lettres. Mais dans le développement des concepts analytiques fondamentaux, cela ne nous autorise pas à faire abstraction de leur « origine véritable » (*wahre Ursprung*). Il en va ici de la philosophie des mathématiques comme de la philosophie du langage. Une philosophie du langage ne saurait se contenter du simple constat d'une langue toute formée, même si dans le fait du langage, les mots sont devenus des représentations indépendantes.

Cependant, la critique du formalisme littéral chez Du Bois-Reymond n'implique aucune condamnation des recherches de Grassmann relatives au mécanisme du calcul. Dans le texte remanié pour la traduction française de 1887, Du Bois-Reymond a même ajouté un paragraphe pour préciser ce point :

« Du reste, de ce que je viens d'alléguer en faveur de la vraie signification des symboles mathématiques, il ne faut pas conclure que je méconnaissais l'utilité des recherches sur ce qu'on peut appeler la méca-

¹ « Die formale Arithmetik ist nichts als ein "literaler Formalismus" (wie Du Bois es so treffend bezeichnete) » (Ms. K I 36, p. 37)

² Paul Du Bois-Reymond, *Die allgemeine Functionentheorie. Erster Teil. Metaphysik und Theorie der mathematischen Grundbegriffe : Grösse, Grenze, Argument und Function*, Tübingen, 1882, chap. 1, §18, pp. 50-56 ; tr. fr. par G. Milhaud et A. Girot, *Théorie générale des fonctions. Première partie. Métaphysique et théorie des concepts mathématiques fondamentaux : grandeur, limite, argument et fonction*, Nice, 1887, pp. 56-62.

nisme du calcul, recherches par lesquelles Hamilton, Grassmann et d'autres, notamment de nos jours M. Weierstrass, ont jeté un grand jour sur la nature des opérations composées et des quantités complexes. »¹

Du Bois-Reymond distingue en effet deux choses dans l'Analyse toute formée : les opérations simples dont la répétition a conduit au calcul analytique et ce calcul lui-même. Il adjoint aux premières l'essence des opérations infinies les plus simples, notamment le concept de limite qui est l'objet principal de son livre. D'où la distinction entre deux genres de questions : les recherches sur les opérations simples et sur le concept de limite roulent sur les questions les plus abstraites de la connaissance, tandis que le mécanisme du calcul peut être traité en partant de données purement littérales. Le problème du mécanisme du calcul consiste en effet à réduire au plus petit nombre possible les règles simples entre les lettres ou signes introduits pour représenter les indéterminées du calcul. Pour présenter le mécanisme du calcul, on peut aussi bien partir d'opérations simples qui ne découlent plus du concept de quantité linéaire, mais qui conduisent à des résultats corrects, « comme cela a lieu pour la multiplication intérieure de Grassmann »².

Toutefois, c'est pour l'analyse algébrique que le problème du mécanisme du calcul offre le plus d'attraits. Pour l'analyse infinitésimale en revanche, c'est le problème de la connaissance qui présente le principal intérêt et l'importance décisive : « Un squelette purement formel et littéral de l'Analyse auquel se ramène la séparation du signe analytique d'avec la grandeur, finirait en effet par faire dégénérer cette science, qui en vérité est une science naturelle quoiqu'elle borne ses recherches aux propriétés les plus générales des choses perçues, en un simple jeu de symboles, ou les signes écrits prendraient des significations arbitraires comme les pièces du jeu d'échecs ou les cartes à jouer »³. La critique du formalisme est donc limitée chez Du Bois-Reymond à l'Analyse infinitésimale. Elle ne peut

¹P. Du Bois-Reymond, *Théorie générale des fonctions*, chap. 1, §18, p. 59. Ni ce passage, ni le suivant ne se trouvent dans l'édition allemande originale de 1882 utilisée par Husserl.

²P. Du Bois-Reymond, *Théorie générale des fonctions*, chap. 1, §18, p. 60.

³P. Du Bois-Reymond, *Allgemeine Functionentheorie*, chap. 1, §18, pp. 53-54 ; tr. fr. p. 61.

justement pas être reprise et appliquée aux recherches de Grassmann.

Le deuxième reproche de Husserl concerne plus précisément la première édition de l'*Ausdehnungslehre* et la manière dont Grassmann y envisage les rapports entre algorithmes et domaines conceptuels. Husserl reconnaît l'intérêt de la théorie générale des formes ; mais il reproche à la théorie de la grandeur extensive de rester dépendante des domaines conceptuels dont elle prétend se débarrasser, sinon dans sa forme (dans la « maîtrise de la matière »), du moins dans son contenu (la « matière » elle-même) :

« Dans la théorie générale des formes, il traite des rapports algorithmiques généraux qui entrent dans les disciplines mathématiques les plus diverses. Mais dans les théories des formes particulières, il développe les algorithmes de la théorie générale des grandeurs ou de la théorie générale des grandeurs extensives, en apparence, sans recourir à aucun contenu de pensée particulier, mais en vérité, en considérant des concepts généraux de grandeurs ou de grandeurs extensives. Grassmann n'est pas encore parvenu, du moins dans la première *Ausdehnungslehre*, à dissocier complètement l'algorithme des domaines conceptuels dans lesquels il se fonde »¹.

Ce que Husserl reproche à Grassmann, c'est précisément le mode de présentation que celui-ci préconise pour la science de la grandeur extensive et qu'il justifie en disant que l'analogie avec la géométrie et le domaine conceptuel des grandeurs géométriques confère sa dimension philosophique à l'exposé mathématique ; c'est elle qui procure le sentiment de liberté constitutif pour Grassmann de l'idée même de la science. En effet, la méthode philosophique va du général au particulier, la méthode mathématique du particulier au général. En philosophie, on part de l'unité de l'idée, et le particulier est déduit ; en mathématique, on part du particu-

¹ « In der allgemeinen Formenlehre werden jene allgemeinen algorithmischen Zusammenhänge behandelt, die in den verschiedensten mathematischen Disziplinen auftreten. In den besonderen Formenlehren aber werden die Algorithmen der allgemeinen Grössenlehre oder der allgemeinen Ausdehnungslehre entwickelt, scheinbar ohne auf einen besonderen Denkinhalt zu rekurrieren, in Wahrheit aber mit Rücksicht auf allgemeine Grössen- und Ausdehnungsbegriffe. Die völlige Loslösung des Alg. von dem sie fundierenden Begriffsgebieten ist, wenigstens in der ersten *Ausdehnungslehre*, Grassmann noch nicht geglückt. » (Ms. K I 36 p. 8).

lier, et l'idée vient à la fin. Mathématique et philosophie sont toutes deux des sciences au sens le plus rigoureux. La méthode scientifique se caractérise donc par la réunion d'une double exigence : l'exigence de rigueur, qui signifie que le lecteur est contraint d'admettre chaque vérité particulière ; et l'exigence de vue synoptique, qui implique que le lecteur soit en état d'embrasser à chaque pas l'orientation globale de la marche du développement :

« Souvent il y a des démonstrations dont on ne pourrait pas du tout savoir dès le début, s'il n'y avait pas le théorème qui les précède, où elles conduisent, démonstrations par lesquelles on arrive finalement — fait soudain et inattendu — à la vérité à démontrer après avoir suivi aveuglément et au hasard pendant un certain temps chaque pas. Une telle démonstration ne laisse peut-être rien à désirer du côté de la rigueur, mais elle n'est pas scientifique ; il lui manque la deuxième exigence, la vue d'ensemble. »¹

Pas de méthode scientifique donc, sans idée directrice ; mais l'idée directrice ou bien est une analogie présumée avec des branches voisines du savoir et déjà connues, ou bien un pressentiment direct de la vérité suivante à chercher. Dans le cas de cette nouvelle branche de la mathématique pure qu'est la théorie de la grandeur extensive, il importe de faire une permanente analogie avec la géométrie : « Pour ne pas fatiguer le lecteur avec de continuelles abstractions et pour le mettre également en état, partant des choses connues, de se mouvoir avec plus de liberté et d'indépendance, je me rattache partout à la géométrie pour la déduction des concepts nouveaux, dont notre science constitue la base »².

Dans cette critique de Husserl s'annonce celle de Cavaillès, qui écrira dans *Méthode axiomatique et formalisme* que « Grassmann se laisse guider par la considération des figures dont il prétend éviter l'aide intuitive »³. Le parallélogramme est l'image du produit de deux vecteurs. L'unité, l'homogénéité des différents éléments engendrés par les opérations a pour support les mouvements corrélatifs des objets géométriques : l'addition des

¹H. G. Grassmann, *Ausdehnungslehre*, Introduction, §14 ; tr. fr. p. XIV.

²H. G. Grassmann, *Ausdehnungslehre*, Première section, §13 ; tr. fr. p. 11.

³J. Cavaillès, *Méthode axiomatique et formalisme. Essai sur le problème du fondement des mathématiques*, in *Œuvres complètes de philosophie des sciences*, Hermann, 1994, p. 59.

segments correspond au déplacement du point les parcourant ; la commutativité est garantie par l'égalité possible d'atteindre de deux façons différentes l'extrémité de la diagonale. De même la multiplication est déplacement d'un segment dans le plan. Cette imagination géométrique latente, si elle rassure pour l'unité de l'édifice et maintient une liaison continue avec les objets réellement étudiés, détruit en même temps son caractère abstrait.

Cette dernière critique épargne cependant la théorie générale des formes qui parvient à exposer un concept purement formel de l'addition et de ses rapports avec les liaisons analytiques et synthétiques de degré supérieur. Est-ce là tout ce que Husserl retient de Grassmann ? Nullement. Il retient encore et surtout sa théorie des grandeurs. Chose curieuse, Husserl s'intéresse non pas tant à la théorie des grandeurs extensives, ni même aux autres branches de la théorie des formes. Il s'intéresse à la théorie des grandeurs. Pourquoi ? Il ne faut pas se laisser tromper ici par les mots. Les formes de pensée de la première *Ausdehnungslehre* ne renvoient qu'à un formalisme purement littéral, les grandeurs du *Lehrbuch der Arithmetik* sont en réalité un autre nom pour le concept formel du quelque chose en général :

« Dans son *Arithmétique*, on trouve pourtant une exposition pure de l'algorithme arithmétique usuel, développé sans égard aux nombres ou aux concepts de grandeurs. On doit seulement ne pas se laisser abuser par les mots, et surtout pas par l'usage de l'expression grandeur. Qu'on considère seulement la définition : "J'appelle grandeur toute chose qui peut être posée égale ou inégale à une autre", puis tout le cours du développement qui ne déduit jamais des lois à partir des concepts de grandeurs et des relations de grandeurs, mais des règles à partir de définitions nominales »¹.

¹« In seiner Arithmetik jedoch findet man eine reine Darstellung des gemeinen arithmetischen Algorithmus, ohne jede Rücksicht auf Zahlen oder Grössenbegriffe entwickelt. Man muss sich nur nicht durch Worte täuschen lassen, vor allem nicht durch die Beständigung (?) Verwendung des Ausdrucks Grösse. Man beachte nur die Definition "Grösse heisst jedes Ding, welches einem anderen gleich oder ungleich gesetzt werden soll", ferner den ganzen Gang der Entwicklung, welcher niemals aus dem Grössenbegriff und den Grössenbeziehungen, Gesetze, sondern aus Nominaldefinitionen Regeln deduziert. » (Ms. K I 36, p. 8).

Dans la partie du manuscrit consacrée aux « théories vraies », publiée par I. Strohmeyer dans les *Studien zur Arithmetik und Geometrie*, Husserl en tire l'idée qu'un algorithme doit être conventionnel, c'est-à-dire qu'il doit être dissocié des domaines conceptuels dans lesquels il se fonde : « Si en vertu de la particularité des concepts qui fondent un algorithme, certaines des opérations algorithmiques ne peuvent pas être effectuées en toute généralité, sans qu'on en vienne à des formations conceptuelles contradictoires », la première étape de l'élargissement doit consister à « dégager l'algorithme de son fondement conceptuel » et à le penser comme un « algorithme conventionnel »¹ ; « nous imaginons, dit encore Husserl, un algorithme cohérent en soi, à savoir un formalisme purement littéral, sans aucun égard à une application effective ou possible de celui-ci. Un domaine arbitraire de conventions, ou si l'on veut de définitions, qui déterminent le procédé de calcul avec les nombres et qui, par cela seul, leur confèrent un certain sens et une certaine valeur »².

Dans une partie du cours du semestre d'été 1895 « Sur les progrès récents de la logique déductive (De Morgan, logique mathématique, etc.) », publiée par I. Strohmeyer dans les *Studien zur Arithmetik und Geometrie* sous le titre « l'arithmétique comme science déductive », Husserl se fait plus nuancé dans son analyse des rapports entre algorithmes et domaines conceptuels ; et d'une certaine manière, on pourrait dire qu'il fait droit à la démarche « par analogie » de la première *Ausdehnungslehre*. Husserl reconnaît en effet qu'on peut édifier des algorithmes de plusieurs manières. On peut d'abord construire un algorithme pour un domaine conceptuel déterminé, établir une « analogie exacte » (*exakte Analogie*), un « stricte parallélisme » (*genauer Parallelismus*) entre ce domaine et un autre ; et on peut alors calculer dans ce nouveau domaine conceptuel avec l'algorithme établi dans les intérêts du premiers, à condition d'interpréter les signes de manière appropriée. Mais on peut aussi développer l'algorithme arithmétique indépendamment de tout domaine conceptuel déterminé. On définit alors un domaine déductif en général comme domaine d'objets ou de « nombres formels », muni de certaines opérations, elles-mêmes déter-

¹Hua XXI 33.

²Hua XXI 30.

minées par certaines lois, et l'on obtient le concept le plus général d'une « science purement déductive qui comprend sous elle en tant que cas particuliers les sciences deductives des numérations, des nombres ordinaux, etc. »¹ Il est clair que pour Husserl, cette deuxième voie est préférable à la première ; mais elle peut aussi être préparée par la première.

Husserl doute cependant que le *Manuel d'arithmétique* de Grassmann puisse être d'une quelconque utilité aux élèves auxquels il est destiné :

« Qu'une telle construction d'une technique purement signitive puisse être proposée aux lycées comme manuel d'arithmétique, et de surcroît avec la "prétention d'être la première élaboration rigoureusement scientifique de cette discipline" est une erreur si anormale qu'elle doit être caractérisée comme la plus grande curiosité scientifique et qu'elle ne manquera pas d'étonner les générations à venir »²

Dans la préface au *Lehrbuch*, Grassmann prétendait en effet proposer la première élaboration rigoureusement scientifique de l'arithmétique. Il prétendait en outre suivre une méthode qui, si éloignée qu'elle puisse être des autres méthodes, n'est pas seulement une méthode parmi d'autres, mais la seule méthode pour traiter de cette science de manière rigoureusement logique et adéquate. Or la méthode de Grassmann conduit tout droit à Helmholtz et au nominalisme :

« Le pas qui conduit des formes pures de Grassmann ou des objets transcendants de Hankel aux simples signes (ce qu'ils sont en effet, si l'on considère non pas le discours, mais les faits) était si naturel qu'il fut bientôt franchi par Stolz et, plus clairement encore par Helmholtz. Le premier est concerné par tous les reproches précédents ; ce qui n'est pas le cas de Helmholtz, mais seulement parce que dans sa problématique qui touche à ces questions, il parle seulement des nombres entiers positifs »³.

¹Hua XXI 65.

²« Dass ein solcher Aufbau einer rein signitiven Technik den höheren Lehranstalten als Lehrbuch der Arithmetik dargeboten werden könnte und noch dazu mit dem "Anspruch die erste streng wissenschaftliche Bearbeitung jener Disziplin zu sein", ist ein so abnorme Irrtum, dass er als die grösste wissenschaftliche Kuriosität bezeichnet werden muss und von den spätesten Generationen angestaunt werden wird. » (Ms. KI 36, p. 8).

³« Der Schritt von den reinen Formen Gr's oder den transzendentalen Objekten H's

Ces analyses prolongent celles de la lettre à Stumpf de février 1890 :

« Les arithméticiens, qui tantôt hésitants, tantôt résolus, élucidaient les nombres comme des signes, se laissèrent simplement diriger par l'étude du formalisme algèbr<ique>. Ces mathématiciens, principalement Grassmann, ont mis en évidence la possibilité de dériver tout l'algorithme de l'arithmétique et de l'Analyse par de simples définitions de signes ($1 + 1 = 2$, $2 + 1 = 3$ etc., $a \cdot a = a^2$, $(\sqrt{a})^2 = a$, etc., tout étant entendu au sens de simples équivalences de signes sur le papier). Ceci les amena à identifier le nombre et le signe (Helmholtz l'exprima avec la plus grande résolution dans *Zählen und messen*, p. 20) »¹.

1.3. Géométrie et mathématique pure

Reste la question de la géométrie. On aura relevé que dans la division de la mathématique pure, la géométrie n'est pas mentionnée. Ou plus exactement, qu'elle ne l'est plus ; car elle avait sa place autrefois, dans la division de la mathématique pure de Justus Grassmann. En 1827, dans *Über den Begriff und Umfang der reinen Zahlenlehre*, la géométrie figurait avec la théorie des nombres et la combinatoire parmi les disciplines de la mathématique pure. Elle constituait la science des grandeurs continues engendrées par la génération de l'égal. C'est dire que la théorie de la grandeur extensive ne se contente pas de prendre la place laissée vacante par la géométrie ; car la théorie de la grandeur extensive a affaire à la forme continue engendrée par la génération du distinct. Elle occupe donc une place qui était dessinée en creux dans la division de Justus Grassmann, mais que nulle science constituée ne pouvait prétendre occuper. La déduction du concept de la théorie de la grandeur extensive était en un sens déjà acquise en 1827 ; il ne restait plus qu'à en exposer le concept et à développer la science correspondante. L'exclusion de la géométrie du reste ne fait pas

zu den blossen Zeichen (was sie ja, wenn man nicht auf die Rede, sondern Tat sieht, auch wirklich sind) lag so nah, dass er bald vollzogen wurde, von Stolz und mit besonderer Klarheit von Helmholtz. Den ersteren treffen mit den bezüglichen Ausführungen all die obigen Einwände; nicht aber H., aber bloss darum, weil er in seiner diesbezüglichen überhaupt nur von ganzen positiven Zahlen spricht » (Ms KI 36, p. 8).

¹Hua XXI 245-246.

non plus implorer le cadre défini en 1827. Les critères de division de la mathématique pure restent les mêmes. Seulement, la géométrie n'a plus sa place dans ce cadre. Pourquoi ?

Le rapport entre géométrie et théorie des formes est déterminé par le rapport entre intuition de l'espace et pensée pure. La géométrie se rapporte en effet à l'espace. L'espace est donné dans la nature, c'est un être réel. Le concept d'espace ne saurait être produit par la pensée. Car si le concept d'espace était produit par la pensée, alors il serait possible de déduire des lois pures de la pensée la nécessité des trois dimensions de l'espace ; ce qui est impossible. Ce sera précisément cette question cruciale qui opposera Husserl et Natorp dans la correspondance échangée en 1901, après la publication des *Logischen Grundfragen der neueren Mathematik*. L'espace nous est donc donné dans l'intuition. Sans doute, cette intuition de l'espace n'est pas une intuition empirique. Elle ne dérive pas de la contemplation des choses spatiales ; c'est une intuition fondamentale a priori qui nous est originairement inhérente, comme le corps l'est à l'âme. La géométrie se trouve donc exclue de la théorie des formes et traitée comme la phronomie et la mécanique. La géométrie repose en effet sur l'intuition de l'espace ; mais l'intuition du mouvement est elle-même fondée dans l'intuition de l'espace et du temps ; et l'intuition des rapports de causalité, donc l'intuition de la force motrice, est à son tour fondée dans l'intuition du mouvement. Ainsi, la géométrie, la phronomie et la mécanique constituent-elles autant d'applications de la théorie des formes aux intuitions fondamentales du monde sensible. Mais quel est exactement le contenu de cette intuition de l'espace ?

L'intuition de l'espace est articulée et exprimée dans les axiomes géométriques, ou du moins elle devrait l'être, si la géométrie était édifiée sur des fondements scientifiques ; ce qui est loin d'être le cas ; car on trouve souvent à côté des vrais axiomes qui expriment des intuitions géométriques, des théorèmes abstraits, tels que : "si deux grandeurs sont égales à une troisième, elles sont égales entre elles" ; et on oublie souvent des axiomes qui expriment pourtant des intuitions spatiales originaires, si bien qu'on doit les supposer tacitement. Les axiomes géométriques expriment les propriétés fondamentales de l'espace telles qu'elles sont don-

nées à l'imagination. Ces propriétés fondamentales sont la simplicité de l'espace et sa restriction relative. La simplicité de l'espace est exprimée dans l'axiome suivant : "L'espace est constitué de la même manière en tous lieux et en toutes directions ; c'est-à-dire en tous lieux et en toutes directions les mêmes constructions peuvent être exécutées". Cet axiome se divise lui-même en deux axiomes partiels. Le premier exprime la possibilité du déplacement : "qu'une égalité est imaginable si le lieu est différent" ; le deuxième exprime la possibilité de la rotation : "qu'une égalité est imaginable si la direction est différente, et notamment si les directions sont opposées". La restriction relative de l'espace est exprimée par un dernier axiome : "L'espace est un système du troisième échelon".

D'où le rapport entre géométrie et théorie de l'extension. Sans doute, la géométrie n'est pas, ou n'est plus, une branche de la théorie des formes ; mais elle constitue pour celle-ci un champ d'application. La théorie de l'espace est selon Grassmann l'« image concrète (bien que restreinte) » — *ibr konkretes (obwohl beschränktes) Abbild*— de la théorie de la grandeur extensive « dans sa forme abstraite »¹. Ainsi, au concept de changement continu de la théorie de la grandeur extensive correspond dans la théorie de l'espace le concept de mouvement, au concept d'élément générateur, le concept de point et au concept de forme continue, le concept de position dans l'espace. En outre, dans la théorie de la grandeur extensive, on distingue encore l'extension simple qui naît d'un changement de l'élément générateur suivant la même loi, et le système ou domaine, c'est-à-dire l'ensemble des éléments qui peuvent être engendrés par la même loi. À cette division correspond dans la théorie de l'espace la distinction entre le segment et la droite infinie. Enfin, on distingue encore dans la théorie de la grandeur extensive le système de deuxième échelon, qui constitue l'ensemble des éléments qui peuvent être engendrés lorsqu'on applique deux lois différentes du changement, et le système du troisième échelon, c'est-à-dire l'ensemble des éléments qui peuvent être engendrés lorsqu'on ajoute à ces deux lois une troisième indépendante. Le système du deuxième échelon est figuré dans la théorie de l'espace par le plan, le système du troisième échelon par l'espace. Ici s'arrête l'analogie entre la théorie de l'ex-

¹H. G. Grassmann, *Ausdehnungslehre*, Introduction, §3, p. 24 ; tr. fr. p. IX.

tension et la théorie de l'espace et s'explique du même coup le caractère « restreint » de la figuration concrète de l'une par l'autre :

« Si on y ajoute une troisième direction indépendante, alors tout l'espace infini est engendré (comme système du troisième échelon) au moyen de ces trois directions ; et ici on ne peut pas aller au delà de trois directions indépendantes (lois du changement), tandis que dans l'*Ausdehnungslehre* pure, le nombre de directions peut croître à l'infini »¹.

2. Arithmetica universalis et géométrie

En 1889/90, Husserl attend de la méthode des signes qu'elle lui permette de résoudre les questions fondamentales de la théorie philosophique de la géométrie. Les indications les plus précises fournies par Husserl sur ce point se trouvent dans la *Lettre de Husserl à Stumpf* de février 1890 et dans les *Notes du 19 janvier 1889*, publiées comme Appendice IV à la première partie des *Studien zur Arithmetik und Geometrie* qui constituent la forme développée du passage de la lettre à Stumpf sur la géométrie. C'est de ce point de vue qu'il faut comprendre la critique philosophique des théories de Riemann-Helmholtz dans le cours du semestre d'hiver 1889/90. Lorsque Husserl écrit que la théorie de la courbure (Gauss, Riemann, Helmholtz) ne permet pas d'élucider les fondements de la géométrie, il veut dire que c'est à la méthode des signes que revient cette tâche. On rapproche parfois la critique de la théorie de la courbure telle qu'elle est mise en œuvre par Husserl dans le cours sur Riemann de 1889/90 de celle de la thèse d'habilitation². Or la critique de la théorie de la courbure n'a plus dans le cours le sens qu'elle avait dans la thèse d'habilitation. Car précisément, la conception de l'arithmétique universelle n'est plus la même. Qu'est-ce que l'*arithmetica universalis* ?

On sait que dans la lettre à Stumpf de février 1890, Husserl redéfinit l'arithmétique universelle en ces termes :

¹H. G. Grassmann, *Ausdehnungslehre*, Introduction, §11, p. 29 ; tr. fr. p. XIII.

²Cf. par exemple Mirja Helena Hartimo, « From geometry to phenomenology », *op. cit.* p. 227.

« l'*arithmetica universalis* n'est pas une science, mais une partie de la logique formelle, que je définirais elle-même comme un art des signes (etc. etc.), et que je désignerais comme un chapitre particulier, et l'un des plus importants, de la logique comme doctrine de l'art de la connaissance »¹.

Husserl en tire immédiatement les deux conséquences suivantes : d'une part, « les résultats sont naturellement de la plus grande importance pour la compréhension logique de toutes les sciences mathématiques, pour autant que l'*arithmetica universalis* joue un rôle en elles » (*ibidem*); mais d'autre part, Husserl ajoute :

« la géométrie pure de position elle-même m'apparaît maintenant sous un jour nouveau ; car même si elle n'utilise pas l'algorithme de l'arithmétique, elle s'est tout même vue contrainte d'inventer des algorithmes spéciaux dans différents domaines de problèmes. Avec l'intuition et la construction effective, on ne va jamais très loin, si bien que, à partir des constructions élémentaires itérables, au moyen de mises en signes (*Signierungen*) appropriées, découlent immédiatement des mécanismes de calcul, avec lesquels on peut ensuite résoudre des classes de problèmes »².

Husserl considère donc que même les disciplines mathématiques qui, comme la géométrie pure de position, ne font pas usage de l'algorithme de l'*arithmetica universalis* ordinaire, relèvent de l'*arithmetica universalis* dans la mesure où elles se sont constituées comme calculs.

En quel sens le calcul géométrique de Grassmann diffère-t-il de l'algorithme de l'*arithmetica universalis*? D'une part, les signes ou lettres y représentent, non plus des nombres ou des grandeurs, mais de pures positions (des points). D'autre part, les opérations qu'on effectue sur ces signes diffèrent des opérations algébriques ordinaires par leurs lois formelles, puisque la multiplication n'est pas commutative et que le produit d'un terme par lui-même est nul. Les trois lois fondamentales sont en effet les suivantes : d'une part, Grassmann conçoit une addition proprement géométrique, connue depuis sous le nom d'« addition des vecteurs », en

¹*Hua* XXI 248.

²*Hua* XXI 248-249.

généralisant à trois points du plan la formule de Möbius pour trois points en ligne droite :

$$AB + BC = AC$$

d'autre part, il conçoit une multiplication proprement géométrique, qu'il appelle « combinatoire », définie par les deux lois suivantes :

$$AB = -BA$$

$$AA = 0$$

Les opérations qu'on effectue sur les signes diffèrent-elles également des opérations algébriques par leur sens réel ? La réponse de Husserl est double. En tant que les produits représentent à la fois des figures et des grandeurs, la théorie des grandeurs extensives relève de l'*arithmetica universalis* dont elle présuppose l'algorithme. Dans les *Notes du 19 janvier 1889*, Husserl décrit en effet le cas particulier de l'application de l'art des signes aux grandeurs extensives en ces termes :

« Les grandeurs extensives sont déterminées par la quantité et la position. Au lieu d'opérer simplement avec les quantités, comme le voulaient les anciens Analystes, mais en suivant simplement les changements de position sur la figure, on peut aussi, par des désignations appropriées, exprimer dans un signe complexe la quantité et le *situs*, et calculer après avoir établi les opérations fondamentales. On ne calcule plus avec des numérations, c'est-à-dire des nombres abstraits de grandeurs, mais avec des nombres extensifs »¹.

Dans le calcul de Grassmann en effet, les opérations représentent d'abord des constructions géométriques, qui reviennent en définitive aux deux opérations de la géométrie projective : les produits progressifs représentent des projections, les produits régressifs des sections. Prenons par exemple les produits progressifs : cette multiplication permet à Grassmann de définir toutes les figures comme produits de points. La droite déterminée par deux points A et B est leur produit AB ; le plan déterminé

¹*Hua* XXI 255.

par les trois points A, B, C est leur produit ABC. Il est aussi le produit de A et de la droite BC, ou de la droite AB et du point C, qui le déterminent ; et ainsi de suite. Par le fait même que cette multiplication n'est pas commutative, les figures ainsi définies ont un sens déterminé, traduit par leur signe (positif ou négatif) : par exemple, la droite AB n'est pas équivalente à la droite BA ; elle lui est symétrique. De même, le triangle ABC aura un sens contraire à celui du triangle symétrique BAC ; et le tétraèdre ABCD, un sens contraire à celui du tétraèdre symétrique BACD. Les figures symétriques ainsi distinguées auront donc des signes contraires.

Dans le calcul de Grassmann, les opérations n'expriment pas seulement les constructions de la géométrie projective, mais aussi des opérations de la géométrie métrique. Les produits AB, ABC, ABCD ne représentent pas seulement des figures ou des situations, mais des grandeurs, et des grandeurs affectées de signes (positifs ou négatifs), qu'on appelle leur « intensité »¹. L'intensité du produit AB sera la *longueur* du segment rectiligne AB, prise avec son signe. L'intensité du produit ABC sera l'*aire* du triangle ABC, prise avec son signe. L'intensité du produit ABCD sera le *volume* du tétraèdre ABCD, pris avec son signe. En somme, le produit AB représente une droite indéfinie avec une longueur prise sur cette droite ; le produit ABC représente un plan indéfini avec une aire déterminée contenue dans ce plan ; et le produit ABCD représente un volume déterminé pris dans l'espace illimité, c'est-à-dire une quantité purement numérique. Enfin, pour compléter l'analogie, Grassmann attribue à chaque point une intensité, représentée par un coefficient numérique, qu'on peut appeler sa masse, et qui peut, elle aussi, être positive ou négative.

Dans les *Notes du 19 janvier 1889*, Husserl conclut donc que de ce point de vue, la théorie de la grandeur extensive constitue, au même titre que la théorie des grandeurs purement quantitatives où interviennent seulement la mesure et le dénombrement, une application possible de l'*arithmetica universalis*. Sans doute, dans l'art des signes qu'est l'*arithmetica universalis*, « il n'y a pas un algorithme qui serait parole d'évangile » (*einen alleinseligmachenden Algorithmus gibt es nicht*). On peut néanmoins dire que :

¹Cf. Whitehead, *A Treatise of Universal Algebra*, Cambridge, 1898, Livre III, chap. IV, p. 162 sqq.

« pour le traitement des *grandeurs*, l'algorithme ordinaire de l'*arithmetica universalis* constituera pour toujours le fondement, non seulement parce que seul cet algorithme a la propriété que tous les problèmes qui se posent dans les sciences de la géométrie, de la mécanique, de la physique s'y soumettent, c'est-à-dire peuvent au minimum être mis en équation, mais aussi parce que les algorithmes particuliers qui ont été inventés et qui peuvent être inventés pour des classes particulières de grandeurs extensives présupposent toujours l'*arithmetica universalis* commune »¹.

Cependant, en tant qu'il est possible de faire abstraction des relations métriques, les opérations du calcul géométrique diffèrent également des opérations algébriques par leur sens réel. Tandis que chez Monge, géométrie analytique et géométrie projective demeuraient encore intimement liées, et que même chez Poncelet, chez qui s'affirmait pourtant plus nettement le dessein de construire la géométrie projective en discipline autonome, la distinction entre les propriétés métriques et les propriétés projectives n'était pas encore élucidée de façon satisfaisante, Husserl déclare que dans la géométrie pure de position telle qu'elle est élaborée par von Staudt et Grassmann dans les années 1840, il est possible en revanche de faire abstraction de l'élément quantitatif :

« C'est seulement là où le quantitatif comme tel se trouve totalement en dehors de l'orientation de l'intérêt que l'on n'a pas besoin de l'arithmétique. Il en va ainsi dans la théorie de l'extension (*Ausdehnungslehre*). Pour trouver des relations entre des extensions, on n'a pas toujours besoin comme médiation de la mesure par des unités. C'est là-dessus que repose par exemple la "géométrie de position", dont le concept pur a été conçu pour la première fois par von Staudt² [...] Les anciens travaux de Grassmann vont aussi en grande partie dans cette direction »³.

¹Hua XXI, Appendice IV, p. 256.

²Cf. K. G. Ch. von Staudt, *Geometrie der Lage*, Nürnberg, 1847 et *Beiträge zur Geometrie der Lage*, Nürnberg, 1856 qui propose une présentation abstraite de la géométrie projective où n'interviennent plus les éléments de caractère métrique, c'est-à-dire les notions de distance et d'angle.

³Hua XXI 256.

Le fait par exemple qu'un produit s'annule, en supposant que tous ses facteurs aient une intensité non nulle, peut recevoir une interprétation métrique et une interprétation projective ; mais il est possible de laisser dans l'ombre la signification métrique, pour ne retenir que les relations projectives entre les figure. Ainsi, le produit ABC sera nul quand la *longueur* du segment AB sera nulle, c'est-à-dire quand les deux points A et B coïncideront. Le produit ABC sera nul, quand l'aire du triangle ABC sera nulle, c'est-à-dire quand les trois points A, B, C seront en ligne droite. Le produit $ABCD$ sera nul, quand le volume du tétraèdre $ABCD$ sera nul, c'est-à-dire quand les quatre points A, B, C, D seront dans un même plan. Ainsi, l'équation :

$$AX = 0$$

représente le lieu des points coïncidents avec A , c'est-à-dire le point A lui-même. L'équation :

$$ABX = 0$$

représente le lieu des points situés en ligne droite avec A et B , c'est-à-dire la droite AB elle-même. Et l'équation :

$$ABCX = 0$$

représente le lieu des points situés dans le même plan que A, B, C , c'est-à-dire le plan ABC lui-même. L'égalité :

$$ABC = 0$$

signifie que le point A , par exemple, est situé sur la droite BC ; et l'égalité :

$$ABCD = 0$$

signifie que le point A, par exemple, est situé dans le plan BCD, ou que les deux droites AB et CD sont situées dans le même plan. On peut donc dépouiller ces égalités de leur sens métrique, et les regarder comme exprimant, par convention, qu'il existe une relation projective entre les points qui y figurent comme facteurs. On peut encore dire, en employant une locution de Clebsch, qu'elles expriment la « réunion de situation » de ces points, ou d'un point et d'une droite, ou d'un point et d'un plan, ou enfin de deux droites¹.

Le calcul géométrique diffère donc du calcul arithmétique ordinaire d'un triple point de vue : d'abord, les signes ou lettres représentent, non des nombres ou des grandeurs, mais de pures positions ; ensuite, les opérations qu'on effectue sur ces signes diffèrent des opérations algébriques par leurs lois formelles ; enfin, elles s'en distinguent encore par leur sens réel, car elles représentent des constructions géométriques, qui reviennent en définitive aux deux opérations de la géométrie projective : projection et section. Husserl en conclut dans les *Notes du 19 janvier 1889* que la théorie des nombres et celle des grandeurs extensives sont des sciences indépendantes : « la théorie pure des numérations est donc une science indépendante, de même que celle des grandeurs intensives et extensives » (*Hua XXI 256*).

Bien qu'elles soient des sciences indépendantes, dans la mesure où elles ne mettent pas en œuvre le même algorithme, Husserl affirme qu'elles relèvent cependant au même titre de l'*arithmetica universalis* comme art des signes, dans la mesure où elles se présentent comme des calculs, fussent-ils différents. Ainsi, dans les *Notes du 19 janvier 1889*, Husserl déclare :

« l'*arithmetica universalis* est seulement une méthode unitaire qui leur sert à toutes. Elle fait donc partie de la logique en tant que partie particulièrement importante de l'art de la connaissance. Elle est l'auxiliaire le plus important de la méthode déductive »².

De même, dans la *Lettre à Stumpf* où il souligne les implications de sa conception de l'*arithmetica universalis* comme art des signes pour la

¹ Alfred Clebsch, *Leçons sur la Géométrie*, rédigées par Lindemann, tr. fr. par Benoist, 3 vol., Paris, Gauthier-Villars, 1879-83.

²Hua XXI 256.

géométrie :

« la géométrie pure de position m'apparaît elle-même maintenant sous un jour nouveau ; car même si elle n'utilise pas l'algorithme de l'arithmétique, elle s'est tout de même vue contrainte d'inventer des algorithmes spéciaux dans différents domaines de problèmes »¹.

Mais si la géométrie pure de position relève de l'*arithmetica universalis* comme art des signes, c'est surtout parce qu'elle reproduit la structure de son système de signes, tel qu'il est décrit par Husserl dans la *Lettre à Stumpf*. Le système des signes de l'*arithmetica universalis* est en effet comparable à un « système de cercles concentriques » caractérisés par un ensemble de signes eux même munis de certaines règles de calcul :

« les signes $1, 2 = 1 + 1, 3 = 2 + 1$, etc. remplissent le niveau le plus profond (le cercle le plus intérieur), les signes fractionnaires le suivant, etc. Les signes du niveau inférieur et eux seuls sont indépendants ; ceux du niveau supérieur sont formellement dépendants de ceux du niveau plus profond, et finalement de ceux du niveau inférieur. À chaque cercle échoient des règles de calcul (des « lois formelles »), celles du cercle supérieur sont dépendantes de celles du plus profond, elles les incluent formellement »².

Ce qui caractérise ce système de signes, c'est que l'on peut utiliser, pour démontrer une proposition sur les signes d'un niveau inférieur, les signes et les règles de transformation d'un niveau supérieur, qui n'ont pourtant pas de signification pour ce niveau inférieur : « pour inventer des lois numériques, je peux recourir, au sens propre, à l'ensemble de l'algorithme de l'*arithmetica universalis*, bien que tous les signes restants de l'*arithmetica universalis* soient dépourvus de signification, qu'ils n'admettent aucune interprétation »³. De même, Husserl souligne que la géométrie pure peut avoir recours à un Algorithme restreint ou à des algorithmes élargis : « dans le traitement habituel de la géométrie moderne, on emploie tantôt l'ancien algorithme, tantôt de nouveaux, selon la commodité »⁴. L'algorithme géométrique est ainsi à la fois fondé, ancré dans

¹Hua XXI 248.

²Hua XXI 247-248.

³Hua XXI 248.

⁴Hua XXI 249.

l'intuition et susceptible d'être élargi.

L'algorithme de Grassmann, par exemple, diffère de l'algorithme de l'arithmétique des numérations, mais c'est un algorithme du même genre : il correspond à un cercle inférieur du système où les signes et les transformations sur les signes ont une interprétation possible. Il s'agit en effet, déclare Husserl dans la *Lettre à Stumpf*, « d'algorithmes du premier genre, du genre de ceux de l'art commun du calcul : chaque étape peut, si l'on veut, être transposée dans l'intuition (ou dans une représentation symbolique qui en tient lieu) » (Hua XXI 249). De même, dans les *Notes du 19 janvier 1889*, Husserl déclare à propos de la théorie de la grandeur extensive :

« en général, comme dans l'arithmétique commune (*numerosa*), chaque étape du calcul fonctionnera parallèlement à une étape possible de la pensée, mais qui est remplacée par celle-ci. Le système d'opérations de l'*arithmetica universalis* coïncide avec celui de l'arithmétique des grandeurs ponctuelles continues dans le *continuum* double »¹.

La théorie de l'extension permet en effet d'associer à chaque construction géométrique une opérations analytique simple qui en est la traduction immédiate, de telle sorte que le raisonnement analytique et la construction marchent ensemble et du même pas². Chaque transformation algébrique, chaque étape du calcul, a une signification géométrique intuitive, et réciproquement chaque étape de la construction ou de la déduction synthétique se traduit par une formule. On n'a plus besoin de cette double transformation de la géométrie en algèbre et de l'algèbre en géométrie que Leibniz trouvait si gênante et laborieuse. On réalise le souhait de Poncelet de « rendre la géométrie enfin indépendante de l'analyse algébrique »³ de telle manière que « jamais on n'y tire des conséquences sans que les formes réelles et existantes ne paraissent se peindre à l'image et à la vue »⁴. Le même raisonnement se poursuit sous une double forme, et pour ainsi dire dans deux langues différentes, la langue de l'intuition et

¹Hua XXI 255-256.

²H. G. Grassmann, *Ausdehnungslehre*, Appendice III, 1878, p. 297.

³J.-V. Poncelet, *Traité des propriétés projectives des figures*, 1822, rééd. Jacques Gabay d'après la deuxième édition de 1865, 1995, Introduction, p. X.

⁴J.-V. Poncelet, *Traité des propriétés projectives des figures*, Introduction, p. XII.

celle du calcul. Husserl déclare donc que « si on a trouvé les désignations d'un domaine de grandeurs, alors sa théorie est simple affaire de calcul et d'interprétation de ce qui est obtenu par calcul » (*Hua XXI* 249).

Cependant, « si les désignations présentes ne sont pas suffisantes, on peut essayer d'en inventer de nouvelles qui effectuent ce qu'on souhaite ». On dira alors que l'algorithme restreint est élargi. Le « principe de continuité » de Poncelet énonce en effet que chaque fois qu'une proposition a été obtenue en supposant finies et réelles certaines parties de la figure qui interviennent dans la démonstration, la proposition subsiste quand ces parties disparaissent ou deviennent infinies ou imaginaires ou que la démonstration ne subsiste plus¹. Ainsi, l'extension du fini à l'infini réalisée par Desargues et Pascal est complétée par l'extension aux points imaginaires que ceux-ci n'avaient aucunement envisagée. Ce principe devait être critiqué par Cauchy car il convenait de préciser, ce qui fut fait plus tard, qu'il n'est valable que lorsque les propriétés envisagées se traduisent par des relations algébriques, qui étaient d'ailleurs les seules que faisait intervenir Poncelet. Le principe de continuité du prisonnier de Saratoff constitue donc pour la géométrie une sorte d'*analogon* du principe de permanence des lois formelles de Hankel pour l'arithmétique ; il justifie, sous certaines conditions, le passage par l'imaginaire en géométrie, comme le principe de Hankel justifiait, sous certaines conditions, le passage par l'imaginaire en arithmétique.

Les théories du temps, de l'espace, de la couleur, de la force, etc. relèvent donc de l'arithmétique générale au même titre que la théorie des nombres : « le fait est que l'arithmétique générale (incluant l'Analyse, la théorie des fonctions, etc.) trouve une *application* aux numérations (théorie des nombres), de même qu'aux grandeurs n-fois étendues (le temps, l'espace — c'est Husserl qui souligne —, la couleur, le *continuum* de la force, etc.) » (*Hua XXI* 245). La géométrie, même lorsqu'elle parvient à se constituer en discipline autonome, en faisant totalement abstraction du quantitatif et des propriétés métriques des figures, fait partie de l'*arithmetica universalis* : « la méthode des signes résout les questions fondamentales de la théorie philosophique de la géométrie ».

¹J.-V. Poncelet, *Traité des propriétés projectives des figures*, Introduction, pp. XIII-XIV.

3. Géométrie et mathesis universalis

Dans ses prises de position de 1897, à savoir dans la correspondance avec Natorp et dans le chapitre XI des *Prolégomènes*, Husserl maintient que, considérée dans sa forme abstraite, la théorie pure de la grandeur extensive de Grassmann est une théorie pure des multiplicités, relevant de la *mathesis universalis*. Dans la lettre à Natorp des 14 et 15 mars 1897, Husserl déclare en effet qu'on peut inclure dans la logique pure toute « la mathématique pure » : c'est-à-dire non seulement « la théorie p<ure> des numérations et des nombres ordinaux, la théorie <pure> des ensembles, la théorie combinatoire », mais aussi « la théorie p<ure> des multiplicités (la théorie des multiplicités euclidiennes et non-euclidiennes, etc.) » (*Briefwechsel* V 53). De même, au § 70 des *Prolégomènes*, Husserl déclare que l'idée la plus générale d'une théorie des multiplicités est à l'œuvre dans « la théorie des multiplicités à n dimensions, qu'elles soient euclidiennes ou non euclidiennes » ainsi que dans « la théorie de l'espace de Grassmann » et les « théories apparentées facilement détachables de toute référence géométrique, celle de W. Rowan Hamilton entre autres » (*Prolégomènes* 250). Il convient de souligner que Husserl fait ici un usage impropre du concept de « théorie de l'espace » de Grassmann qui pourrait prêter à confusion : chez Grassmann en effet, la « théorie de l'espace » n'est pas « détachable de toute référence géométrique » ; comme nous l'avons vu dans la déduction du concept de l'*Ausdehnungslehre*, elle est au contraire « l'image concrète » de la théorie pure des grandeurs extensives dans sa forme abstraite. C'est donc celle-ci qui est une théorie de formes possibles de théories. Elle correspond en effet à « l'idée la plus générale d'une théorie des multiplicités » qui est d'être « une science qui donne une forme déterminée aux types essentiels de théories (ou de domaines) possibles, et qui recherche leurs relations mutuelles, régies par des lois. Toutes les théories véritables sont alors des spécialisations, ou encore des singularisations des formes de théories correspondantes, de même que tous les domaines de la connaissance élaborée théoriquement sont des multiplicités singulières. Une fois que, dans la théorie des multiplicités, la théorie formelle a été effectivement exposée dans son intégralité, par là même se trouve achevé tout le travail

théorique déductif pour la construction de toutes les théories effectives de la même forme » (*Prolégomènes* § 70, p. 249)

Cependant les théories effectives qui correspondent à cette forme de théorie possible sont des disciplines appliquées. La théorie des grandeurs extensives de Grassmann fixe les lois qui sont valables pour différentes théories effectives, comme la géométrie projective ou la géométrie métrique ; mais les théories en question font toujours intervenir des concepts qui ne sont pas formels. Couturat a montré, dans l'Appendice qu'il a consacré au calcul géométrique de Grassmann¹, que le calcul de Grassmann, « dans sa forme abstraite », trouve à s'appliquer aux différentes « images concrètes » que sont la géométrie projective, la géométrie métrique, la statique, la cinématique, la dynamique et la physique mathématique ; mais toutes ces disciplines font intervenir des concepts comme celui de force, d'accélération, de masse, etc. qui ne sont pas des concepts formels.

Ainsi, le calcul de l'extension permet par exemple de traduire toutes les constructions de la géométrie projective : les « produits régressifs » représentent en général des sections, comme les « produits progressifs » représentent des projections. Un produit est régressif quand le nombre de ses facteurs-points est supérieur de plus d'une unité au nombre des dimensions de la région qui les contient tous, c'est-à-dire est supérieur au nombre de points nécessaire pour déterminer cette région ; par exemple, quand il est supérieur à 3 dans le plan et supérieur à 4 dans l'espace.

Dans le plan, A, B, C étant trois points quelconques, on a

$$AB \cdot AC = ABC \cdot A$$

Or ABC, produit des trois points, représente l'aire d'un triangle, c'est-à-dire une quantité numérique. Ainsi, le produit régressif de deux segments AB et AC est le point A multiplié par un coefficient numérique. Mais ni le point, ni l'aire d'un triangle, ni le segment ne sont des catégories formelles.

¹L. Couturat, *La logique de Leibniz*, Appendice V, pp. 529-538.

Il peut également s'appliquer à la statique, la cinématique, la dynamique et la physique mathématique. D'abord, le calcul permet de représenter la composition de forces quelconques. En effet, les segments de Grassmann possèdent les mêmes propriétés que les forces : ils définissent, d'une part, une droite indéfinie déterminée et, d'autre part, une longueur déterminée sur cette droite, avec un sens déterminé. Comme l'a rappelé Couturat, si l'on veut additionner deux segments issus d'un même point, on opère ainsi :

$$AB + AC = A(B + C) = 2A \cdot \frac{B+C}{2}$$

Or $\frac{B+C}{2}$ est le milieu O du segment BC, diagonale du parallélogramme BACD ; donc le segment $2A \cdot \frac{B+C}{2} = 2AO = AD$, c'est-à-dire l'autre diagonale du parallélogramme. Ainsi, la somme de deux segments correspond à la résultante de deux forces. Dès lors, la composition des forces, en nombre quelconque, s'exprimera dans le calcul de l'extension par l'addition des segments. Bref, toute la statique est une application du calcul de l'extension. Mais le concept de force n'est pas un concept formel.

En outre, la théorie de l'extension trouve également à s'appliquer à la cinématique et à la dynamique : d'une part, on peut définir la dérivée première d'un point mobile, représentant sa vitesse, et la dérivée seconde, représentant son accélération ; d'autre part, la force qui agit sur un point doit être égale au produit de son accélération par sa masse, elle-même définie dans le calcul de Grassmann comme son « intensité » et représentée par un coefficient numérique ; dès lors, le calcul de l'extension fournit le moyen de représenter les forces d'accélération et de formuler les équations générales de la dynamique¹. Mais l'accélération et la masse ne sont pas des concepts formels.

Enfin, le calcul de l'extension trouve à s'appliquer à la physique mathématique, grâce précisément à cet élément intensif que la géométrie néglige et dont elle fait abstraction. Ce coefficient numérique attribué à chaque

¹Cf. Grassmann, *Geometrische Analyse, geknüpft an die von Leibniz erfundene geometrische Charakteristik*, Leipzig, Weidmann, 1847, § 11 : « Anwendungen auf die reine Bewegungslehre » et § 12 : « Die differentialgleichungen der Mechanik ».

point de l'espace permet en effet de représenter une quantité non extensive, par exemple un degré déterminé de telle ou telle qualité physique, comme la densité, la température, le potentiel électrique, etc. Comme l'a souligné Whitehead, le calcul de l'extension est donc capable de traduire la distribution dans l'espace d'une matière douée de propriétés physiques et même la variation de ce processus à travers le temps, c'est-à-dire en définitive toute espèce de phénomènes et de processus physiques¹. Bref, il peut s'appliquer à tous les phénomènes physiques qui ont pour *substratum* ou pour équivalent des phénomènes géométriques. Mais la densité, la température et le potentiel électrique ne sont pas des concepts formels.

Husserl souligne en effet inlassablement que tous ces concepts qui sont mobilisés par les théories qui sont de la forme de la théorie des grandeurs extensives de Grassmann échappent au domaine des catégories formelles telles objet ou état-de-chose, etc. Ainsi, dans la lettre à Natorp des 14 et 15 mars 1897 :

Des concepts tels que spatial, figure, grandeur, angle, etc. ne font pas partie du domaine des catégories formelles, c'est-à-dire des concepts du type : objet et concept, état de chose et proposition, existence et vérité, identité et différence, etc. La figure est un moment dans l'intuition, elle détermine une constitution intrinsèque (*innere Beschaffenheit*) de l'objet phénoménal aussi bien que la couleur ou le poli ; mais de même qu'à la couleur correspond la catégorie qualité (i. e. ce genre de constitutions intrinsèques qui revient de manière identique et indivise à l'objet tout entier, à chacune des ses parties et à chacun de ses éléments), de même au spatial correspond la catégorie multiplicité, et ce, dans la formation particulière que nous nommons multiplicité homogène et, plus précisément, multiplicité euclidienne tridimensionnelle. Par de simples déterminations formelles, nous ne passons jamais de la multiplicité à l'espace (mais seulement à la multiplicité euclidienne). Ceci n'est pas contredit par le fait qu'à tous les concepts géométriques correspondent des formations purement formelles (figure, angle, etc. au sens exact complètement intuitif de la théorie de la multiplicité) et que, dans une présentation idéale de la géométrie, seule cette teneur purement formelle des concepts

¹Cf. Whitehead, *Universal Algebra*, Livre VII, chap. IV.

est mise systématiquement en valeur : car de même que ce n'est pas un problème et pas l'objet d'une investigation théorique de savoir ce qui transforme la qualité en couleur, c'est-à-dire en tel ou tel rouge particulièrement déterminé, pas davantage : ce qui transforme la multiplicité euclidienne en espace. La seule chose qu'il y ait à examiner quant à l'espace est la légalité de la constitution formelle, et elle est la même dans le concept pur de multiplicité euclidienne à 3 dimensions. Ce concept est lui-même une formation purement catégoriale, il ne se compose que de concepts du genre : tout — partie — égal — inégal — nombre — ordre — (par exemple : séries ouvertes et fermées, ce qui n'a rien à voir avec l'espace et le temps), etc.¹

Dans les lettres suivantes, celle du 29 mars 1897 et celle du 7 septembre 1901, Husserl définit exactement de la même manière la différence entre « espace » et « multiplicité euclidienne » : l'espace est une « concrétion » (*Konkretion*) de celle-ci, le concept de multiplicité euclidienne se forme par abstraction de la « matière » (la quidité — *das Was* — de l'espace), il est la « forme pure » par laquelle est déterminée l'apriorité et la légalité purement catégoriale de l'espace. Il y a une infinité possible de multiplicités orthoïdes, mais parmi elles, il n'y a qu'un seul temps. De même, il y a une infinité possible de multiplicités euclidiennes, mais il n'y a qu'un espace. Ainsi, dans la *Lettre à Natorp* du 29 mars 1897, Husserl déclare :

Comme le point spatial en tant que tel est un principe primitif de la concrétion de multiplicités et comme la géométrie n'a pas affaire aux déterminations physiques de l'espace, il est donc concevable que, dans sa teneur systématique, elle ne peut se distinguer en rien de la théorie euclidienne de la multiplicité sinon qu'au lieu d'éléments, elle parle d'éléments de *l'espace*. Si l'on biffe pour ainsi dire partout le mot espace, si donc on fait abstraction de la « matière » et que l'on considère la forme pure, alors on a *eo ipso* la théorie de « la » multiplicité euclidienne, dans laquelle les points sont de quelconques quelque chose, déterminés par cela seul que les propositions formelles sont valables pour eux.²

De même, dans la *Lettre à Natorp* du 7 septembre 1901 :

¹ *Briefwechsel* V 53.

² *Hua* XXI 390.

Ce qu'il y a de pur, d'*a priori* dans l'espace est le système des formes fixes de rapports, que nous obtenons par idéalisation des intuitions spatiales empiriques et par un retour à leurs formes catégoriales (formes qui font abstraction du sensible : cf. *Recherches logiques*, tome II, Recherche VI), c'est-à-dire aux formes catégoriales de leurs rapports fondamentaux primitifs (idéalisés). Ce qu'il y a de pur dans l'espace est en d'autres termes la multiplicité euclidienne de dimension 3. Je concède (contrairement à mes premières convictions) la possibilité d'autres intuitions de l'espace qui mèneraient à d'autres espaces géométriques idéalisés et qui manifesteraient leur structure logique dans d'autres multiplicités pures. Mais il est tout à fait certain pour moi que toutes les possibilités qui existent en général sont strictement décrites par des lois aprioriques : possibilités idéales, idées platoniciennes. C'est à l'intérieur de ce cadre que se meut l'« arbitraire » mathématique, avec ses « conventions », par lesquelles sont dégagés et « définis » des types déterminés de multiplicités à partir de ceux qui valent généralement, mais ils ne sont naturellement pas créés. (nous sommes entièrement d'accord sur ce point). *A priori* = légalité purement catégoriale, selon l'extension = la *mathesis* au sens le plus universel.¹

Enfin, dans les *Prolégomènes*, Husserl dit aussi que la multiplicité euclidienne tridimensionnelle est « par rapport à notre espace, c'est-à-dire l'espace au sens usuel du mot, la forme purement catégoriale qui lui est coordonnée, par conséquent le genre idéal dont il constitue pour ainsi dire une singularité individuelle et non pas en quelque sorte une différence spécifique » et que, par conséquent, la théorie de cette multiplicité euclidienne « est une ultime singularité idéale » dans la série des « formes de théories aprioriques et purement catégoriales (systèmes déductifs formels) » (*Prolégomènes*, § 70, p. 251).

Conférant, à la suite de Gauss et de Grassmann, une teneur concrète à la géométrie, tandis qu'il concède sans réserve au reste de la mathématique un statut purement formel, Husserl devait donc naturellement exclure la géométrie de la *mathesis universalis*. Dans la lettre à Natorp des 14 et 15 mars 1897, Husserl prononce pour la première fois cette mesure d'except-

¹Hua XXI 399.

tion. La position de la lettre à Natorp est maintenue dans les *Prolégomènes* où Husserl déclare :

Une partie importante des théories qui en font partie [il s'agit de la science de la théorie en général] s'est déjà, depuis longtemps, constituée comme « analyse pure » ou, mieux, comme mathématique formelle, et est traitée par les mathématiciens à côté d'autres disciplines qui ne sont pas « pures » au sens plein du mot, c'est-à-dire formelles, comme la géométrie (en tant que science de « notre » espace), la mécanique analytique, etc.¹

Cette mesure d'exception énoncée en 1897 et reprise en 1900 est définitive. Ainsi, dans *Logique formelle et transcendantale*, seront expressément exclues de la mathématique formelle la géométrie pure de même que la géométrie « analytique » tant qu'elles se rapportent effectivement à l'espace ou aux forces. Ce n'est donc que par abus de langage et en un sens impropre que l'on peut parler d'« espace » pour la multiplicité euclidienne ou de « géométrie » pour la théorie des multiplicités continues. C'est cet abus de langage que s'autorise le mathématicien. Mais le mathématicien qui utilise de telles expressions sait néanmoins parfaitement à quoi s'en tenir, comme le soulignera Husserl au § 30 de *Logique formelle et transcendantale* ; et il n'a pas de leçon à recevoir du philosophe.

¹*Prolégomènes*, § 71, p. 252.

Part III

Phenomenology and Consciousness

Tamino's Eyes, Pamina's Gaze:
Husserl's Phenomenology of
Image-Consciousness Refashioned
Nicolas de Warren (Wellesley College)

ndewarre@wellesley.edu

I.

Some of the earliest evidence of human existence takes the form of images painted on the walls of caves, engraved on the face of rocks and etched on artifacts of stone, wood or bone. These images are the makings of intelligence made visible, the accomplishment of artistic technique, the feat of social organization and, not least of all, the manifestation of an aesthetic sensibility. Their sophistication is, however, inseparable from a distinct form of consciousness—image-consciousness—present in these images; the presence of an image testifies to the presence of consciousness, the consciousness of a distance *within* sensible appearance required for the making and beholding of an image, in which something—a bison, a shaman, a bird—appears in another appearance, the support of a cave wall or exposed face of a rock.

In numerous instances of Paleolithic art, we find drawings that follow the natural contours of a rock or edge of a cave wall. This projection of an image onto a receptive surface of the world is not unfamiliar. Just as when we discern a face in a lingering cloud or see an image of Mithras in a constellation of stars, the capacity to draw an image from sensible

appearances, to see an image on a cave wall *prior* to its explicit delineation with chalk, is evidence of the transformation of the perceptual given at the core of image-consciousness. When we also perceive this natural contour of rock as suggesting the head of a horse, we repeat the inaugural and anonymous (for us) accomplishment of a consciousness that first recognized, and subsequently drew, an image on this cave wall. In that remote moment of discovery, our distant ancestor must have *first* seen the horse's head in the surface of the rock. The look of the cave wall was transformed through an act of seeing into another appearance, the figure of a horse, and then transformed again, materially, through an act of drawing that we still admire today.

Despite the advances in our understanding of pre-historic art, Paleolithic images still remain shrouded in mystery. And yet, when we admire the cave paintings at Lascaux or Altamira, we nonetheless encounter a familiar type of visual object that we recognize as an image, even if its meaning or significance, its origin and social function, remains beyond our grasp. To speak of the "universality" of image-consciousness might be yet premature; and yet, when we recognize a visual object as the image of something, we experience a subjective universality in the form of standing in the presence of another possible consciousness not our own. I may not know *what* to think about these images; I may not know what to *do* in the presence of these images; I may not know what to *hope* for in front of these images; but I know that these images were produced by a consciousness capable of beholding what I also now perceive.

An image is the expectation of another possible consciousness. The explorer who stumbles across an image in an uncharted world knows herself not to be alone; the mariner stranded on an abandoned island draws images on the sand in the hope of discovery, if only to give testimony to an unknown and unreachable future. This expectation of the image also finds expression in the golden plaques of the deep-space probes, Pioneer 10 and 11, on which images of the naked human form, male and female, are inscribed along with symbolic codes, including a map of our solar system. Pioneer 10 was the first human artifact to venture beyond our solar system and, until the early 1990s, the most distant human object

from our planet. Were it to return unannounced to earth one hundred years from now, even if we no longer possessed an historical memory of ever having launched it into space, we would nonetheless recognize this artifact as our own through the image of our own visual form. Should extra-terrestrial life chance upon these images and possess a comparable form of recognition as our own, these beings would not only behold the human image, but would also be beholden to an image-consciousness, an image of consciousness as well as the consciousness of an image—much as when we look at the Paleolithic images of our distant kin.

II.

It is a commonplace to observe that our contemporary world is saturated with the production, storage, circulation, consumption, and manipulation of images. This historically unprecedented proliferation of images and image-making technologies has exercised a significant impact on the formation of ideology and propaganda; directing our awareness to the spectacle of modern society and its changing ways of seeing have become familiar moments of cultural self-examination; investigations into the psychology of visual representation have advanced, especially with the recent contributions of cognitive science, our grasp of how we take in images and other visual forms of signification. When seen in a broader historical perspective, this particular attention to the consciousness of images is a relatively recent enterprise. In terms of psychological inquiry, Gustav Fechner, known for the boldness of his “psycho-physics,” was one of the first to apply the methods of scientific psychology to aesthetic problems.¹ Fechner’s aesthetics “from the bottom up” resonated with Franz Brentano and other late nineteenth-century and early twentieth-century psychologists, whose collective efforts permanently established the study of visual representation as a fixture of our fascination with the constitution of perceptual experience. Lesser known among this flowering of interest in the particularities of image-consciousness is the work of Edmund Husserl. An under appreciated theme in his vast corpus of writings, but also a resource

¹Cp. Gustav Fechner, *Vorschule der Ästhetik*, (1876).

that has yet to make itself fully known in debates on visual representation, there are compelling reasons to recommend engaging with Husserl's analyses, as I hope to offer in this essay.

Though Husserl's phenomenological analysis shares at first glance a marked affinity with the Gestalt and experimental psychology, broadly construed, that shapes the writings of Rudolf Arnheim and Ernst H. Gombrich—two pioneers in the examination of visual representation—Husserl's position is significantly distinct, for example, from Gombrich's influential consideration of visual representation as the illusion of resemblance. Husserl insists on resemblance as the irreducible core of visual representation: an image depicts (*abbilden*) its object through resemblance (*Ähnlichkeit*). Yet, resemblance is not taken to be a type of natural faithfulness, a causal interaction between copy and original, or the reading of an image as the bearer of encoded information that produces a perceptual response that resembles looking at the depicted object directly. Instead, Husserl examines image-consciousness as a specific form of intentionality; yet, this placement of image-consciousness in the framework of intentionality does not simply offer another name or novel guise for a traditional notion of resemblance as imitation (*mimesis*), as an appearance that imitates the look of another appearance. Though Husserl retains the idea of resemblance as central to depiction, image-consciousness is not construed narrowly as the consciousness of imitation—as a relation between two *separate* appearances, a copy and its original. A phenomenological exploration of image-consciousness reveals the essence of resemblance as the consciousness of rendering something visible in another appearance; not the imitation of one appearance by another appearance, but the making present of a non-appearance in an appearance, a rendering visible of the invisible. By underlining the centrality of visual resemblance, appropriately described as a form of intentionality, a phenomenology of image-consciousness also provides a compelling argument against the expunging of resemblance from visual representation, as set forth, for example, by Nelson Goodman's *Languages of Art*. From our contemporary perspective, Husserl's emphasis on the intentionality of depiction as the core of image-consciousness (*Bildbewußtsein*) steers a course between Gombrich's

reduction of resemblance to illusion and Goodman's construal of images as a form of denotation governed by semantic conventions.

Husserl's account of pictorial depiction in its recasting as "representation" (*Vergegenwärtigung*), as a distinct form of "rendering present," steers clear of viewing images as either illusion or description. The constitution of resemblance, on this phenomenological picture, calls upon the work of the imagination within image-consciousness. The constitution of depiction is based on what Husserl identifies as the "perceptual imagination," or the manifestation of the imagination *in* perceptual experience. An analysis of image-consciousness is thus inseparable from an understanding of the imagination in its particular form as perceptual imagination as well as in its pure form as imagination (*Phantasie*). Central to this clarification of the imagination is the uncoupling of the imagination from image-consciousness, that is, the rejection of the traditional conflation of the imagination as a special form of image-consciousness. In Jean-Paul Sartre's apt formulation, Husserl liberates the imagination from the illusion of immanence through his critique of the "image-theory" of the imagination—the notion that acts of imagining require an internal image or likeness in the mind's eye.

Husserl's uncoupling of the imagination from image-consciousness paves the way for a robust account of the imagination that is often found lacking in contemporary discussions of pictorial representation. The recognition of the imagination's presence in the formation of visual representation is as widespread as it is unexamined. In *Art and Illusion*, for example, Gombrich closes his study by returning to Constable's *Wivenhoe Park*—the painting that provides the vehicle for his opening arguments against likeness and the innocent eye. In the final chapter of *Art and Illusion*, Gombrich observes that "the painting [*Wivenhoe Park*] which has not failed us so far, will help to give a precise and clear-cut meaning to this idea of uniting imagination with nature, the inner and the outer world."¹ The "transfiguration" of the visible world into visual representation, the core insight of *Art and Illusion*, calls upon an understanding of the imag-

¹E.H. Gombrich, *Art and Illusion: A Study in the Psychology of Pictorial Representation* (Princeton: Princeton University Press, 2000), p. 386.

ination that remains, however, in need of fuller exposition. In a recent work that challenges the writings of both Gombrich and Goodman, and which aims at reinstating the foundation of depiction for visual representations, John Hyman also observes that depiction is “at root an imaginative act.”¹ Yet how is the imaginative act of consciousness constituted? Is the imagination at the root of image-consciousness the same as the pure imagination? A complete answer to these and other related questions cannot be provided here; only a sketch of Husserl’s phenomenological proposals can be presented for further and future scrutiny.

Husserl’s interest in image-consciousness, first developed in his lecture course, “Phantasie und Bildbewußtsein” (1904/05), and pursued sporadically in later manuscripts, never culminated in an exhaustive and completed theory.² The incomplete and often fragmentary status of these writings reflects the idiosyncrasies of Husserl’s intellectual habits as well as a selective approach to the phenomenon here under consideration. Husserl understands under the title of image-consciousness (*Bildbewußtsein*) the perceptual experience of pictures or images in the narrow sense of depiction; non-representational images as well as “imagistic” visual formations fall outside the scope of this heading. Rather than compass the entire phenomenon of image-consciousness, Husserl treats its aspects selectively, as primarily guided by his concern with the structure of intentionality and the constitution of intuitive presentations (*anschauliche Vorstellungen*). Here as elsewhere, Husserl’s thinking remains in motion, driven by the framework of his philosophical ambition. In this regard, Husserl’s characterization of his enterprise as a project of *research* is fundamental to the theory and praxis of phenomenological philosophy; it surfaces in his preferred metaphors (i.e., pure consciousness as an unexplored territory) and finds expression in the vision of organizing a cohort of research as-

¹John Hyman, *The Objective Eye: Color, Form, and Reality in the Theory of Art* (Chicago: University of Chicago, 2006), p. 190. Hyman’s excellent book came to my attention too late in the writing of this paper for me to absorb and engage with its argument, though the positioning of his own attempt to rethink depiction and the vexing issue of realism with reference to Gombrich and Goodman was useful in my own positioning of Husserl’s contribution against the background of contemporary debate.

²Edmund Husserl, *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung: 1898-1925*, ed. E. Marbach, *Husserliana XXIII*, (The Hague: Martinus Nijhoff, 1980).

sistants, each tasked with a particular theme, under the aegis of Husserl's systematic and methodological direction. Most importantly, this ethos of research is manifest in the conceptual work called for by phenomenological thinking. In charting a course through Husserl's writings, we must enter into his thinking as we would enter a laboratory of thought in which conceptual distinctions are minted, examined and tested to experience. We are not dealing with a one-sided affair of cutting experience to pre-fabricated notions, but committed to the give and take of "things themselves" from which conceptual understanding emerges through the synthesis of fulfillment and disappointment that Husserl describes as the trial and tribulation of evidence and trajectory of philosophical discovery. To read a Husserlian text one must participate in its endeavor.

III.

In Mozart's opera *Die Zauberflöte*, when Tamino is first presented with a portrait of Pamina, he launches into song with an implicit declaration of an image's defining paradox: "Dies Bildnis ist bezaubernd schön, / Wie noch kein Auge je gesehn! / Ich fühl' es, wie dies Götterbild / mein Herz mit neuer Regung füllt."¹ Holding this "enchantly beautiful" portrait in his hands, what, however, is *this* object that human eyes have never seen, and whose power fills his heart with agitation: the picture *itself* or Pamina's depicted presence? This ambiguity between holding "this picture" in his hands, which he addresses and perceives, and beholding the divine beauty of Pamina, whom he also addresses and perceives, can be further illustrated by juxtaposing another scene in which Pamina's portrait also figures, but differently. Here, Papageno consults the portrait of Pamina he wears around his neck (and which Tamino had given him) to identify the unsuspecting Pamina. Pamina answers Papageno's cautious question of identification with the statement "I am"—"I am Pamina," to which Papageno responds by turning to her picture in hand: "Das will ich gleich erkennen (*Er sieht das Portrait an*)." As exemplified in *Die Zauberflöte*, an

¹"This portrait is so enchantingly beautiful, / such as eyes have never seen! / I feel that this divine image / fills my heart with fresh agitation." [my translation]

image can function in two ways: in Papegeno's hands, it is an imitation that looks like an actual appearance, and through which he can identify its original; in Tamino's hands, it is a "divine image" (*Götterbild*), the affective actualization of the other-than-visible; Pamina's presence—the object Tamino has never seen—fills his heart with agitation and desire.

The recognition of this ambiguous magic of the image—the appearance of something else in something other—can be traced back to the earliest reflections on images in the history of Western philosophy, reflections not unsurprisingly situated in a discussion of memory and the imagination. In these earliest intellectual engagements with the image, it is the understanding of visual representation as imitation that tends to frame *philosophical* discussion, and not the actualization of the other-than-visible. There is a complex narrative to this development in the Greek understanding of the image, and the transformation from the image as "presentification" of the invisible to the image as imitation of appearance, which need not, and can not, be covered here; important for us is to take our initial bearing from one instance in which reflection on the image begins in the history of philosophy.¹

Take, for example, the definition of the image in Aristotle's short treatise *De memoria et reminiscentia*.² A memory-image is "a sort of picture or painting" (*zographema*) of what is absent (450a29). As a painting, a memory-image (*phantasma*) represents what is "other" (*heteron*) than itself by virtue of being a copy of what it is not. Accordingly, a memory image can be perceived as either an image or as an image of something, as the copy of an original. As Aristotle writes, "the figure (*zoon*) is either a figure or a copy (*kai zoon esti kai eikon*), and while being one and the same, it is both, even though the being of the two is not the same" (450b21).

In the context of *De memoria et reminiscentia*, Aristotle's proposal to consider memory-images as "a sort of picture or painting" responds directly to the problem of memory. How can we render the past present

¹Jean-Pierre Vernant, "From the 'Presentification' of the Invisible to the Imitation of Appearance," in: *Myth and Thought among the Greeks*, trans. J. Lloyd with J. Fort, (New York: Zone Books, 2006), pp. 333-349.

²In my following discussion, I do not insist on or make a difference between memory and remembrance. I shall use the terms interchangeably for the purpose of this exposition.

again? How can something present represent something absent? Aristotle explicitly defines memory with reference to time: "memory is of the past" (449b15).¹ Whereas perceptual experience renders an object present, memory renders a past event, something absent, present. Memory is based on an "inactual sensation" since objects remembered are not actually present. Yet, as Aristotle notes, "one might be puzzled how, when the affection is present but the thing is absent, what is not present is ever remembered" (450a25). An act of remembrance is a "present state or affection;" yet, if memory reveals the past, how can something present reveal something absent? Faced with this difficulty, Aristotle looks to the image for a solution: a memory-image must be a "copy" or "exhibit a likeness" (*eikon*) of a past event. In both instances of the image and memory, consciousness must traverse a distance or separation between a copy and its original. The relation between copy and original, in both instances, can be described as one-sided: the copy attains existence only by virtue of the original to which it refers and, indeed, which brings the copy into existence. Without the original, a copy is bereft of an original givenness. Memory refers to a present that was once perceived that by definition, can no longer be perceived again; this indirect relation to perception is mediated by images, thus placing memory under the auspices of the imagination (449b30; 450a22; 450a9-14). Memory, the imagination, and the image: all are bound together by the shared problem of how something absent can be rendered present. For Aristotle, as for much of the philosophical tradition stemming from his writings, memory and the imagination are both defined through the image in so far as both are said to invoke the paradoxical nature of the image as being one in being two.

Aristotle's formulation of the image describes the ambiguous appearance of the image, which, for our purpose, provides a set of reference points for our phenomenological exploration: the image as an appearance within an appearance; the sense of this "within" as resemblance; the cardinal thought that an image is based on recognizing the difference between image and its object; the thought that image-consciousness is a conscious-

¹I refer to Richard Sorabji's translation of Aristotle's text in *Aristotle on Memory* (London: Duckworth, 1972), pp. 47-60.

ness of “otherness.” These basic insights into the constitution of an image are entrenched in the history of philosophy. Moreover, the consciousness of images has been recognized, in the terms put forth by Aristotle, as distinctive of human beings. In “Image-making and the Freedom of Man,” for example, Hans Jonas amplifies Aristotle’s basic insight with his own specification that the apprehension of an image critically depends on perceiving otherness *in* sameness. As Hans Jonas remarks, “for the animal mere similitude does not exist. Where we perceive it, the animal perceives either sameness or otherness, but not *both in one*, as we do in the apprehension of similitude.”¹ This apprehension of otherness in sameness is distinctive of human beings, and provides a cardinal point of reference for Jonas’ philosophical anthropology. Seen from a phenomenological point of view, we must recognize and pursue this duality of the image as distinctive of image-consciousness, and as grounded in the constitution of consciousness itself.

In Aristotle’s assessment, the underlying view that the imagination relies on a mental image or likeness—a view that reflects Aristotle’s basic claim that all thinking relies on images—exemplifies Sartre’s aptly named “illusion of immanence” that has dominated the philosophical history of the imagination. Sartre’s diagnosis (drawing significantly from Husserl) identifies a “double-error” at the source of this illusion. When I imagine meeting my friend Alfredo, though Alfredo does not actually appear before me, he nonetheless appears to appear. I “see” his face before me and wish that I could speak to him. According to the widespread “image-view” of the imagination, I am said to entertain privately in the residence of my mind’s eye an immaterial image or likeness of Alfredo’s actual appearance. His image in my mind’s eye is a copy of his actual appearance, produced, so this theory goes, by the past history of my perceptual experiences; it is a less vivid and forceful representation or idea of Alfredo’s first impressions on me. This internalization of the imagined object is inseparable not only from an interpretation of the imaginary object as an immanent image, but also from a general interpretation of the image that conflates

¹Hans Jonas, “Image-making and the Freedom of Man,” in: *The Phenomenon of Life: Towards a Philosophical Biology*, (Evanston: Northwestern University Press, 2001), p. 166.

the object depicted in an image with the appearance of the image. On this view, as I imagine seeing Alfredo in his apartment in Pisa, what I behold in my mind's eye *just* is his image, precisely because the object of the image, Alfredo, is not actually to be seen. To "see" Alfredo before me in my mind's eye is simply to "see" his image.

From a phenomenological point of view, this double-error is predicated on a double-failure. First: the failure to distinguish between the act of consciousness and its transcendent object, that is, the failure to recognize the *objectifying* character of acts of consciousness—to identify the intentional object as transcendent. Second: the failure to recognize properly the intentionality of the image and, in this light, to distinguish *within* the terms of intentionality between the image and its depicted object. The guiding thought that we can examine acts of consciousness as different types of objectifying forms of intentionality clarifies the conflation of image and depicted object or, in the case of the imagination, between an act of imagining and its transcendent imagined object. Untangling this traditional double-error requires the recognition of image-consciousness as a specific form of intentionality. Recognizing the intentionality of the image liberates the imagination not only from the illusion of immanence but also from the hold of image-consciousness.

IV.

On his deathbed in 1918, the art-collector Alexander Schnütgen was presented with a crucifix. After inspecting the object held before him, he expertly declared "fourteenth century" and immediately died.¹ Schnütgen's final observation illustrates the stratified density of the image, by which I mean, the different planes of its constitution. When we look at an image, a variety of perceptual assessments are available to us: we may consider the image solely as a material artifact, as a thing like other things; we may evaluate the image as an image, its quality of execution, its belonging to a certain style of depiction; and of course, we can attend to the

¹Valentin Groebner, *Defaced. The Visual Culture of Violence in the Late Middle Ages*, (New York: Zone Books, 2004), p. 88.

depicted subject-matter, the facial expressions of a person, etc. The example of Schnütgen's fourteenth century Crucifix is significant because, as Valentin Groebner argues, the image of Crucifixion is surcharged with a range of visual meaning. Not only is the Crucifixion scene rendered in different artistic media (sculpture; paintings; woodcuts), not only does the passion of Christ admit different styles of visual representation, but, the meaning of the Crucifixion in the specific form of what it visually depicts, of what we see, is equally, yet differently a function of shifting historical and cultural conditions.¹ From a phenomenological point of view, image-consciousness is approached through an explicit indifference or suspension of the particular cultural content of an image; this methodological precaution neither denies nor diminishes an image's status as an item of a visual culture. Rather, our interest is directed towards detailing the constitution of image-consciousness, its condition of possibility, in the sense of its specific eidetic structure—that essential structure and performance of consciousness without which any actual image-consciousness could not at all be given.

Seen through the descriptive lens of Husserl's conception of intentionality, the consciousness of an image, as an objectifying act of consciousness, possesses a complex form. As with any objectifying act of apprehension, the intentional object transcends consciousness; the image that I perceive in front of me is not an immanent content of my mind nor is my perception of this image mediated by an internal representation or likeness. As with the paradigmatic case of perceptual consciousness, image-consciousness intends its object directly along a scale of possible fulfillments and disappointments of a guiding and self-correcting intention of meaning. However, whereas in the perception of a thing, consciousness

¹Groebner, p. 119-20. "Clearly, in the fifteenth and sixteenth centuries people could see quite different things when they looked at a crucifix. We are accustomed to see in an image of the crucified Jesus a semiotic system of the second order, that is, a sign that announces: 'I am a sign.' [...] Contemporaries of the century between Nicholas of Cusa and Martin Luther also viewed these pictures as religious representations. For them, however, portrayals of this tormented male body bore witness to real spectacles of physical violence [...] In the years following 1525, images of the crucified Jesus became less graphic and gory. Instead of depicting the mortal agony of a tortured criminal, they began to show—as in the work Cranach—a Redeemer hanging gently and relaxed on the Cross."

intends an object with a single dimension of objectivity, in the perceptual consciousness of an image, consciousness apprehends a stratification of intentional objects. On Husserl's account, the intentionality of image-consciousness is composed of three distinct, yet inseparable intentional objects, along with three layered noetic acts of apprehension. Refashioning Aristotle's memorable characterization, while being one and the same, image-consciousness is three, though each of the three intentions is not the same as the other.

Husserl distinguishes between "image-thing" (*Bildding*), "image-object" (*Bildobjekt*), and "image-subject" (*Bildsujet*). To apprehend an image as depicting an "image-subject"—to see the image as the image of something—is also to apprehend a perceptual object (an "image-thing") as an image (as an "image-object")—to see something as an image. Each aspect in the constitution of image-consciousness is neither an independent intentional object nor is each apprehended in isolation from the other. For example, as I admire David's portrait, Napoleon appears to me in a manner unlike how other things appear in the room or how Napoleon would himself appear, were he to actually appear next to his own portrait. When I look around the room and perceive other things, this Louis XIV chair, for example, I do not see anything appear *in* its appearance. I can only look at the chair, inspect its design and admire its elegance, yet there is nothing to look for in the appearance of the chair other than the chair's own appearance. A visual pattern that did not present a depicted "image-subject," that is, a visual pattern not constituted along the distinction between image-object and image-subject, can only be seen as decoration, ornamentation or other type of visual pattern. By contrast, an image is an appearance unlike other appearances. The image is a perceptual appearance *in* which another appearance is given. We behold the appearance of something other in an appearance, not as another appearance, but as an appearance other than the appearance in which it is given. We see the austere face of Napoleon in the painting. This phenomenon of "seeing-in" defines the essence of an image in its perceptual difference with the perception of things. The image is an opening of its own appearance to something other than an appearance, an original "there-in" (*Worin*) or "opening of itself" (*Sichöffnens*) in which

a non-appearance, or the “invisible,” appears.¹ As an appearance, that is, as something that I perceive, an image is an original “there-in,” a space as well as a time, an opening in which something “unreal”—Napoleon who is actually not in the room—is given. As Husserl notes, “presentations of an image are strange presentations in which a perceptual object is capable and determined to present another object by means of resemblance, in the familiar manner that a physical image presents an original.”² Though this manner of presentation runs through resemblance (*Ähnlichkeit*), its accomplishment is not to be described as imitation, but as “making present” (*vorstellig machen*). The original of which Husserl speaks does not enjoy a separate form of existence from its “being-pictured” in an image; in other words, the bond of resemblance that both separates and relates the image and its pictured subject has the form of intentionality, the distinctive trait of which is to render present that which does not actually appear in an actual appearance. The sense in which we look into an image is the sense in which something is rendered present through the image. What is strange about this form of presentation is the way in which something other-than-appearance (the image-subject, Napoleon who is not actually present) is nonetheless given in an actual appearance—the actual thing that I apprehend as an image of Napoleon (the canvas that I see as a portrait of Napoleon).

V.

An image is the opening and transformation of appearance rooted in perceptual experience. With its footing in perceptual experience, an image must possess a material form of existence—a canvas, a video-screen, paper, etc. An image can be hung on a wall, placed next to table, destroyed or

¹Eugen Fink, “Vergegenwärtigung und Bild,” in: *Studien zur Phänomenologie, 1930-1930*, (The Hague: Martinus Nijhoff, 1966), p. 75.

²Hua XXIII, p. 17. “also jene [*Bildvorstellungen*] merkwürdigen Vorstellungen, bei denen ein wahrgenommener Gegenstand einen anderen durch Ähnlichkeit vorstellig zu machen bestimmt und befähigt ist, und zwar in der bekannten Weise, in der das physische Bild das Original vorstellig macht.” Cp. Fink, “Vergegenwärtigung und Bild,” p. 74. “Wir sehen in einer Bildwelt hinein.” Husserl speaks of “hineinschauen” and “hineinblicken” (“looking into”), Hua. XXIII, p. 34; p. 31.

hidden from view—and yet, an image is a thing unlike other things, for in this thing seen as image, something appears to me unlike how other things (this table, this pen) are seen in this room; something appears, not as another appearance, but as other than appearance. The complicity of perceptual experience in the constitution of image-consciousness accounts for the precariousness of an image's givenness. At any moment, an image can revert back to being handled and perceived as an ordinary thing. At any moment, an image can be defaced, destroyed or hidden from view, covered in the manner of Christo's wrappings. At any moment, I can refuse to see the image as an image. An image requires the consent of my consciousness in order to be completely seen as an image of something. Yet, were I *just* to perceive the image as a mere thing, looking at this painting as merely a canvas on the wall, I would not be able to perceive this thing as an image; likewise, were it possible for me to perceive the image-object as detached from its material basis, I would equally fail to perceive *something* as an image, since some perceptual object must be perceived as an image. I must be able to perceive these black lines as black lines, as perceptual objects, in order to perceive these very same black lines as lines delineating an image. On the basis of the painting as a physical thing, I recognize this painted surface as an image, and on the basis of this apprehension of an image, I apprehend the depicted subject ("Napoleon") through a form of resemblance. The three-fold structure of image-consciousness is constituted through a double-apprehension: the apprehension of this perceptual object as well as the apprehension of the image-object.

This double-apprehension describes in phenomenological terms the apprehension of "two-in-one" recognized by Aristotle. The object of apprehension is one, that is, identical for the two overlapping apprehensions of the physical object and image-object (the paint on the canvas *is* the image qua image that I perceive), yet these two apprehensions exist in conflict (*Widerstreit*) with each other. When I recognize a physical object as an image, the apprehension of an image object "wins out" (*siegt*), as Husserl says, over the perception of the physical object, without defeating entirely the underlying apprehension of the physical object. If the underlying perception of the physical object were entirely suppressed, I would no

longer have anything to behold perceptually as an image. The consciousness of an image always rests upon a minimal awareness of its underlying materiality. For example, as I admire Cézanne's painting of five apples, my attention is drawn to the modulation of color and the quick strokes of black delineating the apples' form. The underlying perception of the canvas is still in operation, yet it does not, as long as I am focused on the image itself, enter into appearance, though it would be false to state that it had exited altogether. The canvas is, in a sense, *not seen as such*, for what I see is the image; yet the image is painted on the canvas, and, in this sense, shares in the same perceptual content as the apprehension of the canvas-support. Yet the perceptual content of the canvas and its material coloring have been "stolen" or "lifted" (*geraubt*) by the apprehension of the image. The perceptual content of yellow, black, etc., are apprehended as constituent moments of the image rather than as patches of color on a flat surface. The conflict between both apprehensions cannot, however, become fully resolved; it is as if the apprehension of the image-object, my seeing the perceptual object as an image, must transform by over-coming the underlying perceptual content without, however, detaching itself entirely from its necessary perceptual mooring. As long as the apprehension of the perceptual object has been "lifted," its perceptual content "melts" or "fuses" (*verschmelzen*) into a single unity of appearance—an appearance (the image) that is nonetheless anchored in the perceptual world. Of course, my consciousness can always turn its attention towards the materiality of the physical object (image-thing). I notice a tear, for example, in the canvas; in this instance, the tear is so appalling and severe that I cannot help but focus on the damaged painting.

The constitutive conflict of image-consciousness is exemplified in the function of a painting's frame. The frame of a painting, as Husserl discusses in a brief set of observations that are reminiscent of Georg Simmel's extended reflections in his essay "Der Bildrahmen," performs a double-function.¹ A frame insists visually on a distance or separation between

¹Hua XXIII, p. 47. Georg Simmel, "Der Bildrahmen. Ein ästhetischer Versuch," in: *Gesamtausgabe*, (Frankfurt: Suhrkamp, 1984), Bd. 7, p. 101-108. Though I cannot pursue this idea further, it is possible to apply the guiding thought of Husserl's view of picture-frames to

the painting and its perceptual environment; the surrounding perceptual world is excluded and set apart by the frame, but also from any possible viewer, who must encounter the painting from a distance. As Simmel remarks: "An artwork's borders mean something entirely different from the borders of a natural object."¹

The frame is both continuous and discontinuous with perceptual objects; continuous in the sense that it inhabits the same perceptual space as other surrounding objects (the wall, the chair) and discontinuous in the sense that it marks off a separate space in which another appearance, that of the image, is manifest. The double-apprehension characteristic of image-consciousness is visually apparent in the splitting or division enacted by a painting's frame. In this space within a space, the image-object and its "hineingedeutete Sujet"—its projected image-subject—appears within the dimension of perceptual experience. A painting is an object that we perceive. And yet, this perceptual object (the painting) possesses, as Husserl notes, a "reality-value" (*Realitätswert*) that splits into two frameworks or contexts (*Zusammenhänge*). An image is a shaped aspect of perceptual experience, of reality, in which something other than reality appears; it is as if reality, through human artifice, opened a space within itself *into* which we can see something other than what is real, that is, an appearance that is otherwise, yet not entirely beyond, than how things appear as real. The image, as an inside without an outside, but which is nonetheless supported by perceptual experience, reveals the distinctive *transcendence* of image-consciousness.

VI.

The idea of double-apprehension plays a central role in the constitution of image-consciousness and its transformative opening of perceptual appearances. On the account sketched above, the image possesses a hybrid

frameless paintings; the point is that a painting is a finite object with clearly defined spatial borders. These edges, however, would have to be described as performing a double-function in the constitution of image-consciousness.

¹Simmel, p. 101. "So bedeuten seine Grenzen (*of the artwork*) etwas ganz anderes, als was man an einem natürlichen Dinge Grenzen nennt."

form of appearance; this division within appearance is inseparable from, because it is founded upon, a division, or conflict, within consciousness itself. An image must be created materiality through the shaping and manipulation of physical objects—paint, charcoal, etc. It is from this shaping and beholding of a physical object that, by virtue of the double-apprehension outlined above, an image-object “emerges” from the transformation and opening of perceptual appearance. An image must be seen as more than its materiality, though an underlying trace of this materiality always remains dimly present, for example, as a function of more or less pronounced brush-strokes. Husserl characterizes the image-object as a “fiction” sustained and constituted through the “perceptual imagination.” The imagination transforms a perceptual given in the specific sense of interjecting and “over-laying” interpretative apprehension onto the perceptual given that opens perceptual appearance, and into which an imaginary appearance enters in pursuit of its conflicted constitution. A distance within appearance is produced in which the appearance of an image-object is detached, but not entirely severed, from perceptual appearance. In Husserl’s words: “The image-object is given in a perceptual apprehension that is modified through the character of the imagination and which, thus, carries the character of unreality and of conflict with the actual present.”¹

The underlying perceptual apprehension is modified in its character or mode of presentation by the imagination, transformed from a presentation (*Gegenwärtigung*) into a “re-presentification” (*Vergegenwärtigung*) of something other-than-visible—the depicted and “spiritual” (*geistig*) image-subject that the image-object is said to awaken and render manifest. This opening of perceptual experience is in conflict with itself, stamped by the interjected character of the unreal. An image-object is a visual fiction; it does not appear without a consciousness that implicitly posits the image as *not* appearing in the same manner in which perceptual objects appear. For these reasons, the image-object cannot be described as an object armed with existence. As Husserl writes: “In truth, the image-object does not ex-

¹Hua XXIII, p. 47. “das Bildobjekt aber ist gegeben in einer Wahrnehmungsauffassung, die modifiziert ist durch der Charakter der Imagination; sie trägt den Charakter der Unwirklichkeit, des Widerstreits mit der aktuellen Gegenwart.”

ist; this does not just mean that the image-object does not exist outside my consciousness. The image-object also does not exist inside my consciousness; indeed, the image-object does not have any existence."¹ More emphatically, and expressed in a manner that would resonate loudly in Sartre's thinking, the image-object is "a nothing" (*ein Nichts*). The transcendence of the image is the incomplete penetration of "nothingness" into the plenitude of appearance.² The transcendence of the image must not be equated with the transcendence of perceptual objects nor should we fail to recognize it by reducing the "imagination-image" (*Phantasiebild*) to a psychological representation. The "imagination-image" enjoys the robustness of a transcendent object yet moves in a different register of transcendence than that of perceptual experience.

On the basis of the conflicted double-apprehension of perceptual object and the image-object, the image-subject "saturates" or "penetrates" (*durchdringen*) the apprehension of the image object. Though Husserl admits different ways of representing (*Abbildungsarten*), and fails to explore in greater detail the sense(s) in which an image presents its subject-matter through *resemblance*, the difference between image-object and image-subject must be grasped as such in order for an image-consciousness to take hold. Although it is the image-object that properly appears, its appearance is not valid in itself, since it is in the service of the image-subject. The image-object represents something other than itself — the depicted animal is not the same as its colored picture. I must grasp the lines, brush strokes, etc., as the resemblance of the subject matter, for what constitutes the consciousness of an image is precisely the consciousness of the *difference* between image-object and image-subject. This consciousness of difference constitutes a *distance within appearance* in the specific sense of "an appearance of a not-now in a now" or, in other words, "something

¹Hua XXIII, p. 22. "Wahrhaft existiert das Bildobjekt nicht, das heisst nicht nur, es hat keine Existenz ausserhalb meines Bewusstseins, sondern auch, es hat keine solche innerhalb meines Bewusstsein, es hat überhaupt keine Existenz."

²In Husserl's considered position, the implicit element of freedom remains relatively undeveloped in comparison to the explicit relation between freedom and the transcendence of the image that we find in Hans Jonas and the connection of freedom and the imaginary in Sartre.

not-appearing in something appearing.”¹

The image-subject does not itself “appear” as an appearance; it is given as other-than-appearing, as that which does not appear *in* an appearance. The specific transcendence of image-consciousness requires that the depicted image-subject “penetrates” or “saturates” the image. Indeed, failing to recognize the sense in which the image-subject “penetrates” the image-object accounts for the ease with which we might fail to acknowledge any distinction between image-object and image-subject. The intentionality of the image-object constitutes an objective appearance (I behold the image) in which another intentionality is nested, but of a different yet inseparable order. The intentionality of image-subject does not constitute an appearance, but rather intends and renders manifest the non-appearance of the subject as such. The appearance of the image represents another “object” through it (and hence the term “image-*subject*” for, indeed, it is not an “object” in any usual sense of something appearing). We see the picture for what it is only to the extent that we see something in the picture that the picture, strictly speaking, is not. A minimum of recognition is thus implied and implicit in any form of image-consciousness. I must recognize an image as the image of something. However, I may perceive marks on the caves of Lascaux as constituting an image of some kind without explicitly grasping clearly the identity of its depicted subject matter. Moreover, the recognition of the depicted subject admits different grades of intuitive fulfillment. Even if I just recognize *that* an image is painted on the wall, these mysterious images are still given in the consciousness of an image, albeit as an image that I fail to identify in particular. And yet, I still see something depicted in the image, if only the indeterminacy of a visual question mark—is it a shaman or a strange animal? By contrast, if I recognize the image of Napoleon, I clearly apprehend the image subject *in* the image object: I see Napoleon *in* the painting.

The intentionality of rendering present in image-consciousness, as expressed with the formula of “seeing-in,” should not be conflated, as Husserl underlines, with other forms of representation that work in terms

¹Hua XXIII, p. 47; p. 31. “eine Erscheinung eines Nicht-Jetzt im Jetzt” or “eines Nicht-erscheinenden im Erscheinenden.”

of an inference or conceptual apprehension. We may, indeed, make inferences on the basis of what is depicted to us in an image and thus move into a register of descriptive and conceptual knowledge. Yet, when we, for example, explicate the iconographic content of an image or make implicit the narrative structure of a painting, these “higher-order” acts of pictorial elaboration are based on an intuitive and depictive presentation of image-consciousness.¹ Image-consciousness is the appearance of “other-than-appearance” in an appearance, not a relation between two, or more, *separate* appearances, or a consciousness that has abandoned an intuitive given.

Under the heading of image-consciousness, Husserl distinguishes, however, between what he terms “immanent” and “symbolic” images.² Image-consciousness is a form of apprehension that refers to something else through resemblance or analogy; an image does not *refer beyond itself*, but refers *into itself* or *through itself*. The image is an immanent space of manifestation in the mode of “referring-into itself” (*Hineinweisen*). The image-subject overlaps (*deckt sich*) with the image-object; the depicted subject matter is apprehended *in* the image-object and thus represented as “non-appearing” in its being-pictured (*nichterscheinende bildmässig repräsentierte*).³ By contrast, a symbolic image is a presentation in the mode of “referring-beyond” (*Hinwegweisen*). A symbolic image does not render its object present (*vorstellig*) in the same manner as an immanent image. The subject matter of a symbolic presentation does not reside within it; we do not have a depiction or “seeing in” (*hineinschauen*) of the subject.

The structure of image-consciousness is threefold with two apprehensions layered together, and in conflict, in the form of a “double-apprehension” centered on one perceptual object. The image-subject does not, strictly speaking, appear, for it is rendered present as other than appearance, as that which does not appear. The image-subject is made present as something other than appearance in the form of being-pictured. The intentionality of resemblance binds the image-object and image-subject.

¹Hua XXIII, p. 27-28. Husserl underlines that the depiction of image-consciousness is not a “conceptual knowledge.”

²Hua XXIII, p. 52; p. 54.

³Hua XXIII, p. 31.

This apprehension of the image-object is not valid in itself since it serves as an opening for the rendering present of the image-subject. The image-subject, my recognition of what is depicted in the image, is constituted through a special form of intentionality. As we established, the intentionality of the image-subject cannot be dislocated from the apprehension of the image-object. Yet, the image-subject is not given as another appearance. The image-object surrenders its own appearing in light of the image-subject, which, however, does not itself appear, but is given as not-appearing in the appearance of the image-object. It is only as an ideal that we can speak of a complete “overlap” (*Deckung*) between image-object and image-subject, that is, an instance of image-consciousness in which the distance between image-object and image-subject is entirely reduced. In such an ideal instance, we would completely see the image-subject in the image-object.¹ Husserl grants that such an ideal remains a limit-case (*Grenzfall*). Indeed, this ideality defines a necessary *impossibility*. If we could behold a perfect image, we would paradoxically no longer be conscious of a difference between image-object and image-subject, and consequently, we could no longer behold an image of something. A perfect image would suppress the distinction on the basis of which an image is at all possible. Since, on Husserl’s account, the double apprehension of image-consciousness is grounded in the constitutive self-division of consciousness, (*eine Zwiespältigkeit des Bewusstseins*), a perfect image would require a consciousness that is itself undivided and perfect, and thus suppress the constitutive grounds for the very possibility of beholding an image. As with Pygmalion’s sculpture, the depicted subject would become an actual perceptual appearance.

The guiding thought in Husserl’s analysis of image-consciousness resides in recognizing that the image-subject is rendered manifest as “not-appearing” in an appearance. When I look at a painting of Napoleon, Napoleon is nonetheless manifest to me, as this non-appearance, in the appearance of an image. The essence of an image is “re-presentification” or the rendering present of “the other than an appearance” in the form of depiction (“vergegenwärtigt, verbildlicht, veranschaulicht” are the three key connected terms in Husserl’s phenomenological characterization). The

¹Hua XXIII, p. 35. “wir vollkommen im Bildobjekt das Bildsubjekt schauen.”

image-subject saturates the image. But what does this mean? In what sense can we speak of the image-subject as saturating the image, as given in its non-appearance in an appearance? At this crucial point in Husserl's phenomenological analysis, we find an insight that is underdeveloped, surprising, and suggestive. Husserl remarks: "We see the intended object in the image or the intended object looks at us from the image." And again: "The subject looks at us through the traits [*portrayed in the image*]."¹ When we look at an image, something begins to gaze back at us. It is as if the intentionality of looking (*Anschauung*) reverses its course in mid-stream, so to speak, and counters the intentionality of my consciousness *looking at the image-object*. The image-subject *looks at me*. It does not appear, for it looks at the image of its own reflection. Its mode of non-appearance is captured descriptively with the *look*. The image-subject is the look of what does not appear, the look as other than appearance. Truth be told, these suggestive remarks do not yet constitute a full phenomenological account of the image. But what these remarks do signal, or at least make possible as further lines of thought, is the thought that a depicted subject possesses its own gaze that we meet half-way in the image. The wonderful and perhaps unexpected ambiguity that we discover at the core of Husserl's account is that we are uncertain about what or who does the looking. The "or" (*oder*) in Husserl statement, quoted above, captures without domesticating this newly formulated paradox of the image. Is the image something we look at from a respectable distance of a spectator or is the image something into which we become absorbed, and which, in this sense, looks at us? As Husserl writes: "The person who looks purely into an image lives in 'being-pictured.' One possesses in the image itself the 'representification' of the object."²

Image-consciousness is an opening for the givenness of an object in the mode of other than appearance (*Bewusstseins des 'Andersseins' des gemeinten Objekts*). This distance within appearance is also a difference of tem-

¹Hua XXIII, p. 30. "In das Bild schauen wir den gemeinten Gegenstand hinein, *oder* aus ihm schaut er <zu> uns her" [my emphasis]. "Das Sujet blickt uns gleichsam durch diese Züge an."

²Hua XXIII, p. 35. "Wer sich rein in ein Bild hineinschaut, der lebt in der Bildlichkeit, er hat im Bilde selbst die Vergegenwärtigung des Objekts."

porality (though I cannot enter here into the complex relation between image-consciousness, imagination and time-consciousness). The character of an image lacks any definitive temporal marker as the givenness of absence in the specific sense of a depicted image-subject. When I see a portrait of Napoleon, I neither remember this depicted face as an object I once saw in the past (as I would, were I to perceive a photograph of my friend as a cue for an act of remembrance), nor do I perceive this image as an anticipation of meeting Napoleon in the future. I apprehend the intentional object (image-subject) *as* inactual, that is, as given in its non-appearance in an appearance (in an image). Image-consciousness is a consciousness of “otherness” (*Bewußtseins des „Andersseins“*) based on a conflict (*Widerstreitsbewußtseins*) and “doubling of consciousness” (*Verdoppelung des Bewußtseins*).¹ Consciousness is “doubled,” in conflict with itself: the image is more than its physical embodiment to the degree that what I see in the image is more than just the physical object as an image. As soon as the difference between image-object and image-subject collapses, the god, so to speak, becomes the image—the otherness of what does not appear appears *as* the present image. As soon as the conflict between physical object and image-object collapses, the image becomes mundane, a non-image, just another thing.

When Tamino beholds Pamina’s portrait, Pamina’s presentation as other than appearance captivates his gaze. “This divine image / fills my heart with fresh agitation.” When we not only look at an image, as arguably Papageno does, but also succumb to the gaze of an image, as arguably Tamino does, “wir fühlen uns dem Gegenstand so nah, als wären wir mit ihm in Wirklichkeit eins, als stände er uns wirklich gegenüber.”²

VII.

In contrast to image-consciousness, the imagination, as a form of consciousness, is not grounded in the perceptual experience of a physical object, or image-thing, that would function as the pedestal, pictorial frame

¹Hua XXIII, p. 32; pp. 46-47; Jonas, “Image-Making and the Freedom of Man,” p. 163.

²Hua XXIII, p. 34.

or material support for the imagined object. The imagination may function within image-consciousness in the manner described above as “pictorial imagination,” yet the imagination proper, or what Husserl calls the “pure imagination” (*reine Phantasie*), is discontinuous with perceptual experience. This discontinuous character does not prohibit the imagination from interjecting itself into perceptual experience. Indeed, discontinuity is the condition for the transformation of perceptual experience through the imagination. Whereas image-consciousness is based on the double-apprehension and conflict of image-thing as image and image-object as image subject, the imagination, lacking perceptual basis, does not have the *same* form of double-apprehension and constitution. There is nothing comparable to an underlying perception or an image-object possessing a hybrid form of appearance: to see a painting of a unicorn is not the same as to imagine a unicorn—the unicorn I imagine “moves” and “changes color” in a dimension of consciousness populated by other imagined creatures. The imaginary unicorn cannot be located at a distance from the perceptual world; the imaginary is immune from the material threats of the world.

The argument that the imagination is bereft of a perceptual basis goes hand in hand with the clarification of its possible confusion with hallucinations and other forms of perceptual deformations. Hallucinations are continuous with perceptual consciousness. If I hallucinate seeing a pink elephant, my hallucination-object appears within my perceptual field precisely because it is based on a perceptual given. The pink elephant is sneaking up behind me; it is hiding in the corner. An imagined unicorn, however, is discontinuous with perceptual experience and can never enter into conflict with an underlying perception. My imagined unicorn cannot be localized within my perceptual field; it is neither to the left nor to the right of the table. No amount of perceptual evidence speaks for or against the imagined unicorn as an imagined unicorn. A perceptual illusion, however, as Husserl details in his analysis of passive synthesis, enters into conflict with either perceptual experiences or other perceptual illusions.¹ I can suddenly realize that I've mistaken a wax-doll for my friend.

¹Edmund Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis (1918-1926)*, ed. Margot Fleischer,

In such cases, the recognition of my perceptual error requires not only that I over-come the beguiling appearance of an appearance, but that a subsequent perception “strikes out” or “cancels” (*durchstreicht*) the previous (now seen as mistaken) perception. The correction of perceptual illusions requires the effective imposition of constraints by other perceptual experiences. Resistance to any immediate correction requires the continued protest of illusion against the world’s perceptual callings. In Husserl’s phenomenological account (which cannot be detailed here), perceptual illusions are embedded in the motivational nexus of perceptual experience and situated within the coherence or “normality” of the world. This inescapable worldliness charges them with possible significance or insignificance. In the case of the imagination, the relation between the imagined unicorn and my perceptual world is severed and uniquely distanced. As Husserl notes, “the relation to the present is lacking completely in the appearance [*of the imaginary*].”¹ The imagined object is not based on a perceptual given or “something present” (*wir haben kein „Gegenwärtiges“*). Lacking any reference to the actual present, an imagined object is not posited within the inter-subjective world of things. To the imaginary belong other worlds, disconnected from the motivational nexus of the perceptual world. The imagined unicorn profits from a form of givenness that does not bear the weight of the world. This discontinuity between perceptual experience and the imagination is described in Husserl’s phenomenological idiom by speaking of an *absence* of “over-lap” (*Deckung*); without the over-lap of perceptual apprehensions and acts of the imagination (as, for example, is the case for image-consciousness and its constituting conflict of double-apprehension), modalization of belief is rendered impossible in the imagination. And yet, though acts of the imagination are removed from the ground of the perceptual world, Husserl still speaks of the imagination as generating “worlds,” each with its own “time” and “space”—imaginary or virtual worlds in the sense of self-sustaining and self-enclosed totalities for trajectories of possible “quasi-experiences.”

Husserliana XI (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1966).

¹Hua XXIII, p. 79. “die Beziehung auf die Gegenwart fehlt in der Erscheinung selbst ganz und gar.”

The thought that image-consciousness is necessarily based on a perceptual given entails the recognition that images are grounded in a form of givenness that shares with the givenness of perceptual experiences in the uninvited givenness of the perceptual world as such. By contrast, an imagined unicorn is an object that I spontaneously produce for myself. Yet, this self-produced givenness often masks my freedom and the imagined object's special form of givenness. Whereas I can refuse or fail to recognize an image, imagination refuses refusal. I cannot fail to recognize an imagined unicorn or mistaken it for something else (the imagined unicorn may transform into another creature, for example, a griffin). Nothing can be denied *in* the imagination. The only option of refusal is to abort the act of imagining and no longer imagine. The pleasure of refuge we take in the imagination, this pleasure in temporarily losing ourselves elsewhere "within" ourselves, depends on this masking of our own hand in the production of the imagined object. In this regard, imaginary consciousness implicitly plays and often preys upon a distance between giving and receiving its own production. Even if I am in complete awareness of creating the imagined object (i.e., I voluntarily produce the imagined object), the imagined object is still an object I experience as *given* to me as other than me, as "not-me," namely, as an imagined unicorn. As with image-consciousness, the imagination is also a consciousness of "otherness," but in the case of the imaginary, otherness possesses a radical form, given its fundamental discontinuity with the perceptual world. However, the self-generated performance of the imagination does not imply that an imagined object is an immanent object, merely "in my head." As a robust form of intentionality, imagination is an objectifying and self-transcending act of apprehension. As an intentional object, the imagined unicorn transcends consciousness, yet its transcendence does not operate in the register of perceptual transcendence *nor* of image-consciousness. In Sartre's apt words, Husserl's intentional analysis of the imagination "restitue au centaure sa transcendence au sein même de son néant."¹

¹Jean-Paul Sartre, *L'imagination* (Paris: PUF, 2000), p. 147. Fink ("Vergegenwärtigung und Bild," p. 57) suggests the intriguing idea that the ontological dimension of "the fictional" does not neatly fit into the basic phenomenological distinction of "immanent" and "transcendent."

The restitution of the imagination's transcendence clears the way for recognizing the form of "double-consciousness" that characterizes the imagination. Indeed, traditional interpretations of the imagined object as a purely immanent content emerges from a failure to distinguish clearly between the unique and modified form of the imagination's act character and the imagined, intentional object. If I imagine that I see my friend Alfredo, I do not actually see my friend in flesh and blood; Alfredo does not actually appear in front of me nor do I actually have the experience of perceiving my friend. Yet, I do in fact "see" my friend, but only in the sense that this act of seeing is itself imagined, but nonetheless actually experience and given to me.¹ Consciousness gives itself its imagined object *along* with a corresponding and self-produced semblance of perception, or "quasi-perception." To adopt the technical jargon of Husserlian phenomenology (which I have deliberately avoided), the noetic and noematic components of intentionality are *both* modified in the imagination. The noematic object and the noetic act of apprehension are both, yet differently transformed. The imagined object is given *in* a "quasi-perception" or imagined perception. When I imagine "seeing" my friend Alfredo, my consciousness is directed towards the imagined object as such: I "see" his characteristic smile, his "Max il Cuoiaio" briefcase on his shoulder, etc. As I imagine my friend, I attend to the imaginary object directly. I am not directed towards the act of imagining of seeing my friend, though, to be sure, I may decide to attend to my "quasi-act" of seeing upon reflection, in which case the imagined act itself becomes the object or theme of my consciousness.

Given these considerations, the imagination produces the appearance of appearance with a double meaning. As a "double-consciousness," consciousness induces within itself its own semblance, that is, replicates its own activity in a modified form. I create a semblance of my own perceptual activity in imagining that I "see" my friend. This semblance of perception constitutes the "as if" (*als ob*) or unreal character of the imagi-

¹For an insightful account of the imagination and its relation to time-consciousness, see Rudolf Bernet, *Conscience et existence: Perspectives phénoménologiques*, (Paris: PUF, 2004), pp. 75-117 and my *Husserl and The Promise of Time*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), pp. 141-176; parts of this chapter have been integrated into the present essay.

nary: my friend appears to me *as if* he actually appeared in flesh and blood because in imagining my friend, it is *as if* I actually perceived my friend. On Husserl's explication, I seem to see my friend Alfredo, when in actual fact I am not seeing anything at all in the perceptual world. I am not looking at the resemblance or image of a unicorn, an "internal image," yet my consciousness takes on the modified form of *resembling* what it is for me to perceive a unicorn. My consciousness *becomes for itself* this seeming to see and, in this sense, becomes other than itself in the form of resembling to experience what it is actually not experiencing. In resembling what it is to look at a perceptual object without actually believing that I am in fact looking at something real, consciousness comes to "neutralize" itself to the extent that its own simulated or "quasi" perception is experienced, yet not posited for itself as an actual perceptual experience.¹

Following Husserl's lead, we can distinguish between the "consciousness of conflict" (*Widerstreitsbewußtseins*) of image-consciousness and the "consciousness of the not-present" (*Nichtgegenwärtigkeits-Bewußtseins*) of the imagination.² Whereas image-consciousness is a mediated consciousness — something other than appearance is presented in an appearance — imagination is akin to perceptual consciousness since its object is directly given, without the mediation of an image or intermediary representation, internal or otherwise. Husserl defines the imagination as a "representification" (*Vergegenwärtigung*) in contrast to perceptual consciousness, defined as a "presentification" (*Gegenwärtigung*). In the perceptual apprehension of an object, the object is given to me "as its own person" or "actually present" (*gegenwärtig*). The imagined object is given as the absence of its own person, as if it were actually present. As an original mode of consciousness, *Vergegenwärtigung* is a consciousness of otherness (*Andersseins*). The "double-consciousness" of the imagination is incompatible with itself for consciousness produces its own semblance in

¹Yet this form of neutralization in the form of the imaginary, under the heading of the "as if" must not, in turn, be conflated with the neutrality-modification of which Husserl speaks in the *Ideen* (§§ 109-112). As Fink specifies in "Vergegenwärtigung und Bild," with the "as if" character of the imagination, *both* the noematic "sense-core" as well as the accomplishment (*Vollzug*) of the act are modified: it is *as if* I perceived a unicorn; it is *as if* a unicorn appeared to me. Fink, pp. 21-22.

²Hua XXIII, p. 59.

becoming its own “doppelgänger.”¹ Through acts of the imagination, consciousness becomes other than itself, but also, in this same movement of self-transcendence, opens itself for an Other to become oneself, as when I gaze at pictures of an immortal beloved or conjure the presence of distant friends, and share in the pleasures and vicissitudes of their irreducible, but not incomparable lives.

¹For the interpretation of the “double-consciousness” of the imagination as incompatibility, see Bernet, pp. 112-113 and de Warren, pp. 141-176.

Towards a Phenomenological Account of Personal Identity

Hanne Jacobs* (*Loyola University Chicago*)

hjacobs@luc.edu

The conviction which every man has of his identity, as far back as his memory reaches, needs no aid of philosophy to strengthen it, and no philosophy can weaken it, without first producing some degree of insanity. The Philosopher, however, may very properly consider this conviction as a phaenomenon of human nature worthy of his attention.¹

Thomas Reid

Most contemporary philosophical discussions of personal identity still refer to or even engage with John Locke's account of personal identity in *An Essay Concerning Human Understanding*. For Locke, the question of personal identity is essentially a question of what it means to *experience* oneself as a person and, more precisely, to experience oneself as the same person at different times. Locke's definition of the person clearly indicates this move to experience. He defines a person as "a thinking intelligent Being, that has reason and reflection, and *can consider it self as it self*, the same thinking thing in different times and places."² Moreover, Locke argues that when dealing with matters related to personal identity it is con-

*I would like to thank the director of the Husserl-Archives in Leuven, Prof. Dr. Ulrich Melle, for his kind permission to quote in the following from Husserl's unpublished manuscripts.

¹Reid (2002), 262.

²Locke (1975), II, 27, §9.

sciousness, and consciousness alone, that should concern us. Locke writes: “consciousness always accompanies thinking, and ‘tis that, that makes every one to be what he call *self*; [...] and as far as this consciousness can be extended backwards to any past Action or Thought, so far reaches the Identity of that *Person*.”¹

If Husserl’s phenomenology can contribute something to the discussion concerning personal identity, it is exactly because his phenomenological descriptions of consciousness can give us additional insight into what it means to *experience* oneself as continuous through time, to experience oneself as a person, and to experience oneself as the same person that one was before. Thus, the phenomenological account of personal identity that is developed in the following proceeds like the Lockean account insofar as the question of personal identity is understood as the question of what it means to experience oneself as the same person at different times and places. However, as I also intend to show, Husserl’s critique of Locke’s understanding of experience in general implies several critical emendations to Locke’s treatment of the question of personal identity.

Husserl’s critique of Locke’s understanding of conscious experience essentially comes down to the fact that, according to Husserl, Locke, like many others in the history of philosophy, did not understand intentionality.² What is important here is that Husserl himself identifies Locke’s neglect of the intentionality of consciousness as the origin of his failure to convincingly account for personhood. As Husserl writes with regard to Locke: “If one has no insight into what is essential to intentionality and into the specific method that belongs to it, one can also not acquire an insight into what is essential to personality and personal accomplishments.”³

The following elaborates in what sense the phenomenological understanding of the intentionality of consciousness allows us to formulate a theory of personal identity that can at least (1) account for the continuity

¹*Ibid.*

²See, for example, Husserl (1956), 76; 92; 110; 112; 114.

³“Wer das Wesentliche der Intentionalität und der besonderen, ihr zugehörigen Methodik nicht sieht, sieht auch nicht das Wesentliche der Personalität und personaler Leistungen” (Husserl (1968), 221).

of consciousness through time, (2) provide an account of a certain aspect of what it means to be a person, namely to be able to appropriate one's past as one's own, and (3) give an original answer to the question of personal identity and state in what the identity of a person through time consists. After having developed the outlines for such a genuinely phenomenological theory of personal identity, it is indicated how the provided account of the person is the correlate of the phenomenological concept of world. Thus, in what way does a phenomenological understanding of intentionality contribute to an understanding of the experience we have of ourselves as continuous through time, as a person, and as the same person through time?

1. Continuity of Consciousness through Sleep

We experience our own conscious experience as a continuous temporally unfolding stream of conscious awareness. More precisely, our experience is an ongoing and continuous experience of an enduring though changing world that I have experienced before, experience now, and continuously anticipate experiencing. The most minimal phenomenological elucidation of this seemingly trivial phenomenon of the continuity of my awareness as the uninterrupted appearance of one and the same world already requires a fully elaborated theory of time-consciousness, association, and apperception that would account for the constitutional accomplishment of transcendent perception as bringing one and the same abiding and transcendent world to appearance.

However, this ongoing continuity of my wakeful conscious awareness of one and the same world is not the kind of continuity that has puzzled and intrigued philosophers in the history of philosophy. What has stirred controversy and inspired ad-hoc solutions is rather the continuity of our conscious awareness through deep dreamless sleep or, in other words, the seemingly interrupted continuity between the wakeful episodes of our lives.¹ So, for example, in order to secure the continuity of the thinking

¹It should be noted than when speaking in the following about continuity through sleep, I am thinking, following Descartes, Locke, and Leibniz, specifically of deep dreamless

substance during sleep, Descartes postulates the existence of thought during sleep and swoon. However, since, according to Descartes, the vital condition for remembrance is lacking in such states (that is, traces being imprinted on the brain), we experience the intervals of sleep as if they were devoid of any thoughts and are easily misled into thinking that our continued existence as thinking substances is interrupted.¹

Like Descartes,² Locke insists on the necessarily self-aware nature of our thoughts: “our being sensible of it is not necessary to any thing, but to our thoughts.”³ Against Descartes, however, Locke questions the possibility that there could be self-aware thought during sleep of which we have no recollection.⁴ Further, Locke argues that my inability to recollect the thoughts I presumably entertained during sleep leaves open the possibility that these thoughts could belong to another person.⁵ That is, for Locke, sleep and the incapacity to recollect anything of it, introduces a

sleep. The question of dreaming as well as the question of the relation between the one who dreams and the one who perceives while awake both deserve careful attention, though are not discussed here. It should, moreover, be noted that it might be that deep dreamless sleep is a mere philosophical hypothesis. Aristotle already wonders if the creatures that sleep don't also always dream, even if they do not always remember that they have done so: “we must also inquire what dreams are, and from what cause sleepers sometimes dream, and sometimes do not; or whether the truth is that sleepers always dream but do not always remember” (Aristotle (1995), 721). Kant is explicitly of this opinion and writes that “one can take it as certain that there could be no sleep without dreaming, and whoever imagines that he has not dreamed has merely forgotten his dream” (Kant (2006), 83). See also Zahavi (1997), 148. Husserl himself admits that we cannot know for certain if there is something like deep dreamless sleep when he writes that “Eigentlich ist traumloser Schlaf eine Hypothese” (Husserl (2006), 309). For more on wakefulness, sleep, and dreams see also *Alter. Revue de Phénoménologie. Veille, sommeil, rêve*. number 5 (1997) as well as Linschoten (1987).

¹“In order for it [the mind] to remember thoughts which it had in the past, it is necessary for some traces of them to be imprinted on the brain; it is by turning to these, or applying itself to them, that the mind remembers. So is it really surprising if the brain of an infant, or a man in a deep sleep, is unsuited to receive these traces?” (Descartes (1994), 247). See Carrique (1995).

²“*Thought*. I use this term to include everything that is within us in such a way that we are immediately aware of it” (Descartes (1994), 133).

³Locke (1975), II, 1, §10.

⁴“I say, it is as possible, that the Soul may not always think; and much more probable, that it should sometimes not think, than that it should often think, and that a long while together, and not be conscious to it self the next moment after, that it had thought” (*Ibid.*, II, 1, §18).

⁵“but his [Socrates's] Soul when he sleeps, and *Socrates* the Man consisting of Body and Soul when he is waking, are two Persons: Since waking *Socrates*, has no Knowledge of, or Concernment for that Happiness, or Misery of his Soul” (*Ibid.* II, 1, §11).

genuine interruption in the continuity of ourselves as one and the same person. Locke writes, “for if we take wholly away all Consciousness of our Actions and Sensations, especially of Pleasure and Pain, and the concernment that accompanies it, it will be hard to know wherein to place personal Identity.”¹ The ultimate consequence of Locke’s denial of the continuation of thought during sleep is that there is no continuity *through* sleep. That is, when following Locke, the interruption of sleep can only be bridged and the continuity of the successive wakeful episodes must be established by means of recollection or consciousness. From a phenomenological point of view, is it also recollection that spans the gap of sleep and connects the successive intervals of our wakeful life?

The non-phenomenon of deep dreamless sleep poses an undeniable challenge to the phenomenological investigation. At a certain point, Husserl himself wonders: “How do I originally represent falling asleep and waking up and how do I originally represent the stretch of sleep itself? What is the evidence here, where is the original self-givenness?” Husserl immediately answers: “The evidence can only be found in waking up or the presentification of waking up and the recollection of falling asleep.”² That is, dreamless sleep is a specific form of lived-experiencing (*Erleben*)³ that, unlike our waking conscious experience, cannot be brought to intuitive givenness in phenomenological reflection. Still, we are aware that our experience is not an ever-waking one insofar as we experience it as interrupted by recurring periods of sleep and experience ourselves falling asleep and waking up. Further, we experience ourselves as continuous through sleep in the sense that upon awakening we experience ourselves as continuous to the selves that went to sleep. But how do we experience our own ongoing experience as a stream of conscious awareness that does not only extend beyond sleep but that is continuous through stretches of sleep if we do not experience sleep in the way we experience ourselves

¹*Ibid.*, II, 1, §11.

²“Wie stelle ich aber ursprünglich das Einschlafen und Aufwachen vor und <wie> die Schlafstrecke selbst? Was ist hier die Evidenz, wo ist die ursprüngliche Selbstgegebenheit? Das kann nur das Aufwachen bzw. die Vergegenwärtigung des Aufwachens sein und die Erinnerung an das Einschlafen” (Husserl (1993), 335).

³“Im Zustande der Dumpfheit wird auch erlebt” (Husserl (1974), 362).

while awake?

Husserl occasionally answers this question in a way that is at once clear and puzzling when he says that consciousness constitutes its own continuity through sleep by means of recollection. For example, in the following passage, where Husserl speaks of our lives as lives of “wakefulness and sleep, connecting periods of wakefulness through periods of sleep, in which in the current period of wakefulness the consciousness of having slept and the recollection of the previous period of wakefulness takes place as well as the recollection of the whole chain of previous periods of wakefulness,” Husserl immediately adds: “This recollection and this chain of recollection is what enables the synthesis in the present period of wakefulness between this period and the past one.”¹

It is clear that I, when waking up in the morning and recollecting the moment of my falling asleep, have bridged the gap of sleep. I can even be said to have an awareness of the period of sleep as an interval between my falling asleep and waking again since it belongs to my experience of waking up not to be merely awake but to awaken from sleep after having fallen asleep at night. On the other hand, however, Husserl invoking recollection to establish the continuity of consciousness through periods of sleep is puzzling.

For one, this account invites a critique similar to the one that Joseph Butler directed against Locke. For Butler, consciousness of personal identity presupposes this identity and, consequently, this consciousness or recollection can by no means be said to establish personal identity.² Thus,

¹“Universalität meines und unseres Weltlebens, das ein Leben der Wachheit und des Schlafes ist, durch Schlafperioden hindurch Wachperioden mit Wachperioden verknüpfend, wobei aber in der jeweiligen Wachperiode selbst Bewusstsein des Geschlafenhabens und Wiedererinnerung an die vorangegangene Wachperiode und die ganze Kette der „früheren“ Wachperioden statthat. Und diese Wiedererinnerung und Wiedererinnerungskette ist es, die in der gegenwärtigen Wachperiode die Synthesis ihrer selbst mit den vergangenen ermöglicht” (Husserl (2008), 587).

²In 1736, 38 years after the second edition of Locke’s *Essay* in which the chapter on personal identity first appeared, Butler writes: “And one should really think it self-evident, that consciousness of personal identity presupposes, and therefore cannot constitute, personal identity; any more than knowledge, in any other case, can constitute truth, which it presupposes” (Butler (1995), 388). In 1785, Thomas Reid also points out that my ability to remember does not make a past action mine, but that I can remember a past action because it is mine, when he writes: “it is not my remembering any action of mine that makes me to

one could, in a similar vein, reply to Husserl that recollection merely brings the continuity of myself before and after sleep to explicit awareness, but does not constitute this continuity and, moreover, presupposes it. Butler understood Locke to be saying that a person remembering at time X having had certain experiences at an earlier time Y suffices to establish the identity of this person between time X and Y. However, should we understand this to be what Husserl is saying? Or reformulated with respect to the problem of sleep, does Husserl claim (and can he claim) that recollection establishes the continuity of consciousness through sleep?

It is by no means a phenomenological given that upon waking up I effectively need to remember my falling asleep in order to experience myself as continuous through sleep. That is, if, due to contingent circumstances, I am unable to remember my experiences before falling asleep, this does not seem to entail an experience of discontinuity. Moreover, it is one of the central insights of Husserl's phenomenology of time that a recollection of an event presupposes the retention of the original experience of this event in the sense that in the recollection of a certain event we presentify intuitively what was (in most cases, emptily) retained.¹ Consequently, if we have to isolate the form of consciousness that would bridge the gap of our sleeping, it seems it would be the retention, rather than the

be the person who did it. This remembrance makes me to know assuredly that I did it; but I might have done it, though I did not remember it. [...] To say that my remembering that I did such a thing, or as some chuse to express it, my being conscious that I did it, makes me to have done it, appears to me as great an absurdity as it would be to say, that my belief that the world was created, made it to be created" (Reid (2002), 265). Leibniz, in his *New Essays on Human Understanding*, finished by 1704-1705 even though only published in 1765, had already argued that the consciousness of my past self presupposes real identity being in place as my consciousness of my past self or remembering only reveals this identity, when he had Theophilus (Leibniz) reply to Philalethes (Locke): "As regards 'self', it will be as well to distinguish it from the appearance of self and from consciousness. The 'self' makes real physical identity, and the appearance of self, when accompanied by truth, adds to it personal identity. So, not wishing to say that personal identity extends no further than memory, still less would I say that the 'self', or physical identity, depends upon it," (Leibniz (1996), II, 27, §9).

¹"Geht eine intendierende Retention unter synthetischer Deckung in eine entsprechende Anschauung über, so ist diese Anschauung ja eine anschauliche Wiedererinnerung. Zweifellos können wir sagen, durch sie wird anschaulich klar, was in der leeren Retention eben nur leer intendiert wird. Die Synthesis leistet somit sicher eine Sinn klärende Veranschaulichung. Sie enthüllt den intendierten, aber zunächst leer vorstelligen gegenständlichen Sinn" (Husserl (1966), 80).

recollection, of our experience of falling asleep.¹

However, a look at the phenomenon of awakening and more precisely at what we experience when we wake up in the morning shows that upon awakening the past wakeful episodes are never *just* retained; rather, my retained past still informs the present and does so before any recollection. That is, the continuity of my conscious life through time and times of sleep is given in the way in which my past experiences influence the present, even if this present is distanced from its past by a night of sleep. More concretely, when I wake up, I do not only wake up after a period of sleep; I wake up in a world that is familiar to me. My experience of a familiar world upon awakening, however, relies on more than the retention of my wakeful past, though without retention there would be no experience of familiarity or even recognition possible. In addition to the retentions of my past wakeful life, there are the associations on all levels between what is newly experienced in the morning and what I have experienced before falling asleep that makes the new appearance of the world a familiar one. Moreover, what is familiar is not only my worldly surrounding but is also my kinesthetic situation in the sense that I am aware of my kinesthetic possibilities from my previous experience.

In short, when we wake up in the morning, everything that we have habitually acquired awakens with us and secures the intimate experience of self-continuity through sleep that we all have. As Husserl himself notes: “The hyletic forcefulness and intrusiveness awakens the I, which is already a human I, that is, an I which has in its habituality the acquisition of the experience of the world.”²

The world that I experience upon waking up is, however, not just an intimately familiar one. In the morning, I implicitly experience the surrounding room with all its objects as the *same* room I went to sleep in the night before. Moreover, the objective room did not only exist now and

¹The question of how we retain the wakeful episode preceding our period of sleep is not discussed here, as it would require a detailed investigation into the structure of time-consciousness and the consideration of the possibility of a retentionalization without the upsurge of new impressional givenness that is itself subsequently retained, since the latter seems to be lacking during sleep. Nicolas de Warren brought this problem to my attention.

²“Die hyletische Eindringlichkeit, Zudringlichkeit weckt das Ich, das schon Menschen-Ich ist, also in seiner Habitualität den Erwerb der Welterfahrung hat” (Husserl (2006), 100).

then; rather, it objectively endured while I was asleep. One might remark here that while the object now and then was experienced in person, its enduring through the period of my sleep is not given in this way. This is indeed the case, but the positing of the enduring objectivity is not without experiential grounds since this positing of my objective surroundings as enduring while asleep would be fulfilled if the real possible experiences as they are motivated by my actual past experience would have factually unfolded. Applied to our example, I would have experienced the room if I had stayed awake all night and this real possibility of these experiences unfolding passively motivates the positing of the enduring being of the room that I experience only before and after sleeping.

In his reply to Locke's account of personal identity, it seems that Leibniz to some extent anticipated the kernel of what has been put forward as a possible phenomenological account of the continuity through sleep that we experience when we wake up. When commenting on a passage where Locke wonders if someone who has no conscious awareness or recollection of the actions and thoughts of Socrates can claim to be the same person as Socrates, Leibniz adds that one not being explicitly aware of one's past existence does not exclude the possibility that there are traces of this past in the present.¹

From a phenomenological point of view, one can say that the traces of our past impressional awareness implicitly show themselves in the way I experience the world at present. That is, a past experience never just precedes a present experience; rather, present consciousness is always saddled with the constitutive history of its past. Upon awakening, my past experience informs the apperceptions of types and individuals in my surrounding and expresses itself in the intimate familiarity I have of my own bodily possibilities. The modification of such passive habitualities evades my will and every such modification bears the traces of the modified, while it at the same time brings about a new way of seeing or experiencing things.

¹"An immaterial being or spirit cannot be stripped of all perception of its past existence. It retains impressions of everything which has previously happened to it [...] but these states of mind are mostly too minute to be distinguishable and for one to be aware of them, although they may perhaps grow some day. It is this continuity and interconnection of perceptions which make someone really the same individual" (Leibniz (1996), II, 27, §14).

It was suggested before that the phenomenological understanding of intentionality would radicalize the Lockean theory of personal identity. Thus far, the focus has been on the experience of our conscious continuity through time and sleep. From a phenomenological point of view, it appeared that our persistence through sleep does not merely consist in a relation of the (present) self to the (past) self, but shows itself in the experience of the one familiar world, an experience that arises because our passive habitualities bear on every new current intentional directedness. That is, while Locke could only think of sleep as an interruption of myself as a person that possibly could be bridged by the recollection of the period before my sleeping, the phenomenological analysis shows that the continuity of my periods of wakeful life is not established by recollection, but first and foremost reveals itself in the way in which we are aware of our surroundings when waking up.

Thus, even though recollection of the previous day is always possible, the insight into the intentional accomplishment of our unfolding conscious awareness that phenomenology contributes shows that recollection only makes the continuity of our consciousness through time explicit. That is, it is only an analysis that understands the question of our continuity through time not solely as a question about the succession of conscious states and how these states relate, but also as a question that concerns what continuously appears to us, that can make clear that the continuity of our ongoing consciousness implicitly shows forth in the experience of the same and familiar world. If our past experiences were not at work in the present in a manifold of ways, we would not experience the same and familiar world and anticipate it being the same as before. Locke's preoccupation with immanent mental states and his neglect of their intentionality prevented him from seeing how before any recollection our awareness of the world bears witness to the continuity of our consciousness through time and, more specifically, through sleep.

We could add that, in light of the proposed phenomenological account, the hypothetical case of radical discontinuity, would not, like Locke seems to think, be primarily characterized by the incapacity to recollect, but would first and foremost make itself felt in the way I experience the

world. In his story "Shakespeare's Memory," Jorge Luis Borges aptly describes how the discontinuity and the absence of the presence of the past in the present first and foremost expresses itself in the absence of a familiarity with the world I was previously so familiar with. In the story, a man who comes to possess Shakespeare's memory says: "I began not to understand the everyday world around me (*die alltägliche Umwelt [sic]*). One morning I became lost in a welter of great shapes forged in iron, wood, and glass. Shrieks and deafening noises assailed and confused me. It took me some time (it seemed an infinity) to recognize the engines and cars of the Bremen railway station."¹

A theory of personal identity, however, most often aims to account for more than the continuity of consciousness through time and sleep. That is, a theory of *personal* identity aims to account for how I can still consider myself at point Y to be the same *person* as at an earlier point X. In the wake of Locke, the main focus in the debate has been on the question of whether mere recollection is enough or too much to secure such personal identity. In the following, I will ask what role recollection plays in a certain phenomenological account of personhood and in the identification of oneself with who one was in the past. Before doing so, I would like to point to an alternate reading of Locke that will set us on the way to Husserl.

2. Becoming a Person

Locke is often interpreted as having argued that I am still the same person at point Y as the person at earlier point X *if and only if* at point Y I can actually remember myself at point X. In this way, recollection becomes the sole criterion of personal identity. However, the inconsistencies that follow from this theory are so obvious that we could wonder if this is really what Locke claimed. One such inconsistency was formulated by Thomas Reid and can be elucidated by considering the example of a person who can now remember her first day of high school, but cannot remember her first day of primary school, although on her first day of high school she

¹Borges (1998), 514.

could remember her first day of primary school. According to the theory proposed above, we would have to conclude that while the person now is the same person as she was on her first day of high school, she is not the same person as she was on her first day of primary school because she cannot remember it. However, we would also have to conclude that on her first day of high school, she was the same person as on the first day of primary school because she could remember it. That is, she would then both be the same person and not be the same person as the girl on her first day of primary school.

Up to this day, people have tried to accommodate for such inconsistencies in the so-called Lockean memory-theory of personal identity.¹ Another strategy, however, consists in wondering whether Locke was really formulating criteria of identity through time and whether he commits to memory being this criterion. In this vein, some have argued that Locke, on the contrary, was trying to get clear on what it means to appropriate one's past actions and thoughts.² I would like to follow up on this suggestion because it leads to the phenomenologically interesting question of whether recollecting a past experience suffices to be able to identify with the personal self having had this past experience. Further, answering this question will provide an occasion to develop a phenomenological account of at least one important aspect of what it means to be a person.

¹One could wonder whether the possibility of forgetting really discredits Locke's account. That is, one could argue that one should distinguish the case in which I at present cannot recollect an action or event due to forgetfulness from the case in which I can *in principle* not recollect an action because I was not self-conscious at the moment I performed the action, like when sleep-walking or severely drunk. In the following, this line of thought is not pursued in favor of a consideration of what it means to personally appropriate one's past.

²See for example K.P. Winkler who proposes the following reading of Locke: "I am proposing that Locke is interested in a sense of the word *self* according to which what the self includes depends on what it appropriates" (Winkler (1991), 205). In the same vein, Leibniz reads Locke's theory of personal identity as a theory of *moral* identity. Accordingly, Locke himself writes that "person" is: "a Forensick Term appropriating Actions and their Merit; and so belongs only to intelligent Agents capable of a Law, and Happiness and Misery. This personality extends it *self* beyond present Existence to what is past, only by consciousness, whereby it becomes *concerned and accountable*, owns and imputes to it *self* past Actions, just upon the same ground, and for the same reason, that it does the present. [...] whatever past Actions it cannot reconcile or appropriate to that present *self* by consciousness, it can be no more concerned in, than if they had never been done" (Locke (1975), II, 27, §26).

Merely passively and receptively experiencing a world and others does not yet, according to Husserl, make us persons. Us being persons originates in us performing a rather specific kind of intentional act, namely position-takings (*Stellungnahme*).¹ Such position-takings presuppose the passive dimension of experience of enduring objects since in them the subject takes a position on or a stance towards what it experiences. To take a stance towards something, at the same time, requires a kind of wakefulness that consists in more than perceptual wakeful awareness since to take a stance involves a conscious effort to decide in favor of or against something, be it being, values, or goals. This awakening to a new level of intentionality in and through the taking of a position need not entail further higher order activity; to take a stance is not yet to make explicative or comparative judgments.²

Though, according to Husserl, a position-taking is an active and egoic accomplishment, such an egoic effort does not occur unsolicited. Like we most often direct our perceptual attention to what affects us most by virtue of the affecting objectivity being compelling, interesting, new, or unusual, one only takes a stance when one is instigated to do so by something in the perceptual environment that fails to seamlessly blend into the horizon of expectations. We can elucidate this easily with Husserl's preferred example of a mannequin mistakenly being taken for a person. In this situation, my confusion about the extremely slim waist and exaggerated long slender legs might compel me to look twice and motivate me

¹Husserl writes: "Ich kann Person nur sein, sofern ich nicht nur bleibende Apperzeptionen habe und durch sie eine standhaltende und mir als ichfremd gegenüberstehende Welt, sondern sofern ich bleibende „Überzeugungen“ habe, selbsterworbene, selbsttätig gewonnene Überzeugungen, durch tätige Stellungnahmen vom Ich her, bleibende Wertungen, bleibenden Willen" (Husserl (1973b), 196). When I speak in the following of position-takings, convictions, or stances, I do not limit myself to theoretical ones. That is, I use the term generally and consider it to be applicable to the theoretical, as well as to the evaluative and volitional sphere. Husserl himself does the same when he, for example, in the context of a discussion on personhood in a letter to Gerda Walther of 1920, writes that "Doch muß ich dabei darauf hinweisen, daß Überzeugung mir hier als ein allgemeiner Begriff gilt für Urteilsüberzeugung, Wertungsüberzeugung, Willensüberzeugung" (Husserl (1994), 262).

²As Husserl writes: "Diese Stellungnahmen, dieses Geltung Erteilen und seine Wandlungen ist ferner, im voraus sei gesagt, nicht zu verwechseln mit sonstigen Ichverhaltensweisen, die zur Urteilssphäre gehören, insbesondere mit dem tätigen Explizieren, Kolligieren, Vergleichen, Unterscheiden u. dgl." (Husserl (1966), 53).

to take an explicit stance concerning the being of the perceived object, in this case it being a plastic doll. Nevertheless, most of the time we don't take such an explicit position towards what we experience, value, and desire, but, so to say, just passively go along experiencing. And isn't it often the view of others concerning what is the case or what is worthwhile and worth striving for that entices us to consider these things for ourselves and to take a stance with them or against them? I will return to the other's role in my being and becoming a person shortly. For now, let's elaborate how my different position-takings make me one person.

For Husserl, initially, all position-takings occur as a specific form of active intentional directedness towards being, values, or goals. But like everything else, from impressions to apperceptions, these position-takings soon trade their lived character for a sedimented one as they sink further back into the past. In this way, as persons, we are characterized by a habituality originating in our activity that adds on to what was already passively acquired.¹ Like in the case of habitualities of the passive sphere, the past of my active positing life is still alive to the extent that it informs my future active life. While past and gone apperceptions are revived in the present on the occasion of associating with what is experienced in the present, position-takings have their own manner of temporal endurance. That is, position-takings endure as features (*Eigenheiten*) of the ego or self that is the agent responsible for all its position-takings.

Being the bearer of such enduring position-takings, the ego is always more than the source of its positing, since it is, as a personal ego, also the product of this positing. As a self with a personal history in the form of enduring interests, choices, and convictions, I am not just aware of a perceptually appearing surrounding; rather, I am aware of this surrounding as displaying my interests, goals, and projects. More precisely, the enduring convictions, projects, and beliefs are expressed in the interest the subject takes in certain cultural, social, scientific, and political practices. In short, one is what one stands for and what one stands for is shown in the way

¹“Die Habitualität, die zum allgemeinen Wesen der Subjektivität gehört, ist eben eine andersartige in der Passivität und in der Aktivität, oder besser in der Rezeptivität und in der Spontaneität” (Husserl (1966), 360).

one experiences the world. What one stands for, moreover, is not some private affair, but is expressed in the intersubjective situation in how we act, think, and talk. Though, according to Husserl, we at some point have freely and actually decided for what we stand for, long after the active enactment of this decision, the decision still effects the way we make other decisions and evaluate the position-takings of others.

To localize personhood in the positions a subject takes on a variety of issues has several interesting implications. One such implication is that, in light of this theory, to be a specific person, that is, to be this and not another person, does not consist in having a specific set of features that only belongs to me and differentiates me from other persons. My personal habitualities only individualize me because they originated in me having individually chosen in favor of or against something. That is, my decisions individualize me because they were *mine* and in this sense I could, in principle, make decisions that are identical to the ones that others have made. As long as I am the author of my position-takings, however, they are mine and not yours, although we might share a set of decisions and convictions. Thus, it is not by their content that my convictions individualize me; rather, they receive their individualizing force from the fact that I have opted in favor of them.¹

Another implication can be inferred from an extreme case that Husserl sometimes mentions and with regard to which it is possible to say that I become another person in the sense that the source of what I believe, want, and desire is, in this case, located in another subject. The example is the one of the servant or slave who is continuously forced to incorporate the beliefs, will, and desire of the master.² Although the servant/slave and master have different streams of conscious experience and are in this sense two distinct individuals, the slave is not allowed to be a person in their own right as they are forced to become the person of

¹As Husserl writes in an unpublished manuscript: "Aber wenn auch kein Zweiter persönlich werten kann wie ich, da er sonst ich selbst wäre, so kann er persönlich werten in gleicher Form (in gleichem Typus, wenn auch in Bezug auf andere Objekte)" (B I 21/58a).

²See Husserl (1973a), 97, 104; Husserl (1973b), 169, 181. Especially this passage: "Ferner: Sklaven. Sie sind nicht Personen im prägnanten Gemeinschaftssinn, sie haben wie auch die Kinder „keinen eigenen Willen“, keine eigenen Lebenszwecke, sie sind nicht Freie" (Husserl (2008), 584).

their master in the sense that the master does not allow the slave to express their individuality in their active position-takings. On the contrary, it is the master's personal individuality that speaks in the way the slave thinks and chooses. Thus, generally speaking, while it is not possible to experience someone else's experience, the slave-master dynamic seems to present us with a case in which one subject is virtually the same person as another subject, not because the content of their convictions is the same, but because the source of these convictions is the same. To be clear, I am not saying that the people who are mistreated as slaves by others are not persons; the point I am making with Husserl is that, insofar as they are treated as slaves by others, they are not granted a personality of their own as they are forced to act and think in accordance to the will and wants of the master, though entirely unjustifiably so.

In this context, one could wonder what the difference is between sharing someone else's position-takings while opting for them individually or just taking them over without these stances having originated in one's own self and how these two cases are different from one another. In the latter case, it is the other's individuality that speaks in what I think and want. In the first case, we both speak as individuals even though we say the same. The question is, moreover, if two personally distinct individuals can ever really say the same, as well as if one can really want something only because the other wants it. It might well be that we are dealing here with limit-cases between which we are bound to perpetually navigate in our intersubjective contacts.

Before I return to the question of how this theory of personhood can also provide us with a theory of personal identity, I would like to insist on one last implication of Husserl's theory of personhood as presented here. It is Husserl's opinion that my personal habituality originates in an active and free effort of taking a stance. The incessantly fleeting character of our experience makes it, however, that these active stances soon disappear into the retentional background together with all other experiences; they do so in such a way, however, that they continue to structure the way we experience and perceive situations. Seeing the sedimentation that immediately sets in after having freely made a decision, one could won-

der if one can recall everything that one stands for at will and, if not, in what kind of situations my sedimented and deep-rooted convictions that are in a certain sense invisible to me can show themselves to me and show themselves as fundamentally pertinent.

It seems to me that such a situation is unavoidably intersubjective in the sense that it is often the confrontation with others and especially with others' different ways of living that shows me the pervasive way in which the things that I am accustomed to believe, want, or value structure my life and determine my awareness of my surrounding world. Such a confrontation might motivate me to revise my convictions or might, for the first time, instigate a desire to get to know why I believe in a certain way in the first place.

Thus, we can conclude that to become a person consists, phenomenologically speaking, in constituting oneself as a person in and through the positions one takes. What kind of theory of personal identity follows from the phenomenological account of what it means to become or be a person?

3. Personal Identity

In light of what we have thus far seen, it is, in principle, not necessary that a set of convictions would endure for life and in this way guarantee an identity of myself as a *person* through time that would consist in there being some identical, enduring personal nucleus. In fact, in the ideal case, our personal convictions are open to continual revision and reassessment. Although the tendency to affirm what we have already achieved and decided might at times be too strong to take the new and the other into account, Husserl's vision on personhood, in the end, is a dynamic one. That is, to localize one being a person in the positions a subject takes is to think of personhood as something that is the result of a self-constitution and that continually develops, if not continually modifies, itself. In what can *personal identity* still consist after we have identified personhood with the incessant becoming a person through actively constituting oneself in and through active position-takings?

Even if we were to change our minds constantly, our personal history would, from a phenomenological perspective, still be characterized by some identity. That is, through all changes and self-transformations, it is always still *me* that is taking a stance in response to something that strikes *me* or exercises an appeal on *me* to take a stance. As the one feeling addressed to take a stance as well as being the agent and solely responsible one in taking such a stance, I do not endure like any worldly object, nor do I abide in the way that my habitualities do. As an agent considered apart from my initiatives, I am a mere formal identity, I.

This formal identity is revealed by a specific case of me recollecting a past event. Since most of the time I can identify with my past self in a way that goes beyond a formal identification, this mere formal identity does not normally appear. This formal identity only appears at moments where I cannot appropriate my past position-takings and when all other means of identifying have disappeared. Consider the case in which I recollect a certain period of my life in which I no longer recognize myself. Every time I think back to that time in my life, I am overwhelmed by a feeling of alienating embarrassment. In one sense, the feeling of alienation implies a feeling of “that was not me” or “how could I have been like that?” and indicates that I cannot or am unwilling to personally identify with myself in this respect at that point in time. At the same time, however, I do identify in some way with my remembered self, since otherwise there would be no reason to be embarrassed. The formal identity of myself as the self that is both recollecting and recollected is, thus, not a personal identity. Nevertheless, this distinction between a formal and a personal identity can indicate to us what it means to personally identify with some past action or decision and brings us back to Locke.

In the previous, I pointed to an existing alternate reading of Locke’s theory of personal identity that suggests that we understand Locke’s account as attempting to clarify what it means to identify with one’s past self. The key term in this reading is “appropriation.” To identify with one’s past self is to be able to appropriate the thoughts and actions of one’s past self. I think that Husserl could agree with Locke that to personally identify with oneself is a matter of being able to appropriate one’s

past convictions and actions. The question is, however, whether Husserl could agree with Locke that it is in recollecting that we personally appropriate our past actions and positions and that to assume responsibility for my past implies appropriating and thus recollecting it. I think that Husserl would have to disagree here since, from a phenomenological point of view, the mere ability to recollect a past experience or action does not yet imply the ability to personally appropriate it. Or, in other words, self-alienation and the inability to appropriate one's past self is not due to the inability to recollect, but, on the contrary, presupposes this ability. That is, the inability to personally identify with oneself presupposes the ability to formally identify with oneself. The latter identification belongs to the structure of the recollective consciousness, while the ability to personally identify requires something more.

Technically speaking, when recollecting, I presentify a past event by reproducing the past awareness of this event. Due to the given that a recollection is a reproduction of a past experience, it implies an implicit awareness of oneself being identical to the self that has experienced the event in the past.¹ In the case of a personal identification, however, I do not only recollect a past event and myself as having experienced this event; rather, I still believe in the positions that I have actively taken with regard to the experienced event. In other words, I would act the same, decide the same, or want the same. Thus, from a phenomenological perspective, to appropriate one's past self in the strong sense would mean that one would share the convictions of this past self and would decide, value, and desire in a way that is identical to the way one did in the past. An explicit appropriation of my past is at the same time a making explicit what implicitly or habitually is still valid for me.²

¹“Beachten Sie, daß diese Wiedererinnerung ein wesentlich anderes ist als eine Retention, und nicht etwa eine bloße Verlebendigung derselben ist im Sinn einer Steigerung der Klarheitsstufe. [...] Die Wiedererinnerung ist eine Art von Wiederwahrnehmung, d.h., es ist zwar keine Wahrnehmung, aber ein von neuem Sich-konstituieren, von neuem mit dem Urjetzt Anfangen und retentional Verklingen, aber eben im Modus der Reproduktion. In der Wiedererinnerung treten also alle die retentionalen Stufen „wieder“ auf, reproduktiv modifiziert” (Husserl (1966), 111).

²The question of the ability to recollect, on the one hand, and to personally appropriate, on the other, seems, moreover, to be different from the question of responsibility. That

We could thus say that recollection most often reveals personal continuity even though the possibility of recollecting is not enough to establish such personal continuity. When I recollect a certain point in my life and still think that I have made the right decision in favor of, for example, a certain profession, the explicit appropriation of my past decision reveals that this decision still holds today both in the sense that I would make the same decision again and in the sense that this decision was mine all along as a habitual and sedimented decision. As such, this decision, even without being re-actualized at every moment, has implicitly structured and influenced my other decisions and even prevented me from making other decisions. In this sense, I am still the same person as I was before. If, however, I come to change my mind drastically, I can no longer call myself the same person in this respect; though I am still a person and up to a large extent continuous with myself in the past, I have, in this specific respect, changed and become another person than I was before.

One could wonder if this would not leave someone wanting to account for *personal* identity somehow unsatisfied. That is, based on what has just been said, while formal identity is always guaranteed, personal identity seems to be constantly at risk. In fact, we can find in Husserl's work two ways to bypass the possibility of self-alienation. More precisely, even though Husserl's theory of habituality implies a dynamic concept of personhood, he appears interested in phenomenologically elucidating what it could mean to be absolutely true to oneself and to remain one and the same person throughout the vicissitudes of our lives. In other words, Husserl is interested in determining what could possibly halt the continual self-revising and personal self-transformation that characterizes our finite lives. As I intend to show in the remainder of this article, it is

is, to take responsibility for one's past actions does not seem to presuppose such strong or personal appropriation. I am responsible for my past actions even if I cannot personally identify with them anymore. Moreover, it seems that even this possibility to take responsibility for something one regrets doing and would not do again does not solely rely on the capacity to recollect the past. We might feel responsible for what we do not remember doing. Alternately, there are human beings that we hold unaccountable while they might be able to recollect the event in question. Them being unaccountable has more to do with them being unable to function as responsible agents or as persons of their own rather than with them being able to recollect their past actions.

here that one finds Husserl's theory of a genuine *personal identity*, a personal identity which would consist in more than the continuity of our conscious awareness through sleep and more than the relative continuity of myself as a person through time, changing continuously as I continuously take new stances and revise old ones.

Locke has already seen that our happiness and sorrow is at stake in our capacity to appropriate our own past. Only the capacity to appropriate one's past deeds and decisions can preclude the possibility of being held accountable for something that one does not remember doing, which would, according to Locke, unavoidably result in an unhappy and miserable existence. It might well be for the sake of happiness that Locke also posits the restoration of our recollection on the day of final reckoning.¹ For Husserl, however, happiness, satisfaction, and ultimately *Seligkeit* rather consist in the ability to decide in favor of something with an insight into its unshakable validity. In his mind, there are at least two ways to come to such position-takings that are shielded from any future devaluation.

On the one hand, Husserl raises the possibility of deeply personal convictions whose validity is immune to the perils and contingencies of our personal life. On the other hand, there are position-takings that are not personal or individual but universally valid ones and are, as such, impervious to the possibility of a future reevaluation. Thus, from a Husserlian point of view, it does not only seem to be possible to construct a genuine theory of *personal* identity, it seems that we can formulate two such accounts. Both ways correspond to two kinds of true selves, namely a deeper true self or a true, future self. Allow me to shortly illustrate how so.

In Husserl's reflections on personal values and love, the idea of a true

¹As Locke writes: "And therefore whatever past Actions it cannot reconcile or appropriate to that present *self* by consciousness, it can be no more concerned in, than if they had never been done: And to receive Pleasure and Pain; *i.e.* Reward or Punishment, on the account of any such Action, is all one, as to be made happy or miserable in its first being, without any demerit at all. For supposing a Man punish'd now, for what he had done in another Life, whereof he could be made to have no consciousness at all, what difference is there between that Punishment, and being created miserable? And therefore conformable to this, the Apostle tells us, that at the Great Day, when every one shall receive according to his doings, the secrets of all Hearts shall be laid open" (Locke (1975), II, 27, §26).

self or true person occasionally surfaces.¹ According to Husserl, I live this true self if I heed my individual calling, be it the well-being of a loved one for the lover, the child for the mother, the country for the patriot, or art for the artist. Although such valuations and priorities are deeply personal, they are said to exercise a power that we normally only ascribe to universal norms and values. In other words, within the context of my individual life, these values seem to hold sway in an absolute manner. Consequently, if circumstances force me to give up on those personal values or goals, I, in fact, give up on myself.²

By pleading for such personal convictions and position-takings as making up the core of our inner self, Husserl in fact introduces a persistent nucleus in the whole of our habitualities.³ In other words, even if most of our habitualities are up for future revision, such habitualities have to be distinguished from other kinds of deeply personal ones that guarantee the persistence of my true self through time. Husserl, moreover, seems to think that this persistence remains and that I am in some way still my true self even if I, deaf to my true calling, live a life in self-forgetfulness and am not living this true self. What is more, the power of our conscience seems to depend on this true self being somehow still alive.⁴ One could question whether our conscience calling is really the calling of our deeper self that just calls to be recognized and lived. For our purpose here,

¹See Melle (2002) and (2007).

²Husserl writes in the following unpublished manuscript: "Das Gut, dem man entsagt, das man opfert, ist und bleibt ein Liebeswert, ein Wert für mich und als personale Individualität bin ich in solcher Wahl mit mir selbst in Widerstreit; indem ich das eine Gut opfere, opfere ich mich selbst; und der Schmerz des Opfers ist unüberwindlich" (A V 21/81b). Or, again, in another unpublished manuscript: "Bei Werten, die aus den Tiefen der Persönlichkeit und ihrer persönlichen Liebe ihren persönlichen Sinn empfangen, gibt es keine Wahl und keine „quantitativen“ Unterschiede, nämlich keine Unterschiede des Gewichtes, des überwiegenden und überwogenen. Ein Wert, der aus mir selbst entquillt, für den ich mich, als der ich bin, entscheide aus ursprünglich liebender Hingabe, ist praktisch ein unbedingter, ein absolut gesollter, mich bindend als der ich bin. Gegen ihn entscheiden ist sich selbst untreu werden, sich selbst verlieren, sich versündigen, sein wahres Ich verraten, seinem wahren Sein zuwider handeln (absoluter praktischer Widerspruch)" (B I 21/53a).

³Husserl writes: "Mein wahres Ich ist das der bleibenden Entscheidungen, die ich immer wieder als Entscheidungen an ihrer Stelle gelten lasse und nachprüfend billige etc. Nur so haben wir ein bleibendes Sein als personales Ich etc." (A V 21/84b).

⁴Husserl writes: "Das verfallende Ich lebt im unseligen Widerspruch mit seinem wahren Selbst und die Hoffnungen haben den Charakter der Unreinheit, der Unechtheit, Unseligkeit und bekunden sich als das im „Gewissen“" (A V 21/89a).

it suffices to conclude that this true self fulfills the function of a persistent personal nucleus through time. In this way, Husserl could guarantee me being the same person through time beyond any alteration or insignificant alterations. There is, however, another way in which Husserl tries to account for such persistence in my convictions through time.

The notion of a deep personal self occurs in a handful of Husserl's manuscripts and letters from the 1920s.¹ One can, however, in the same time-period, discern a competing notion of a true self in Husserl's writings.² In some texts, the notion of a true self that is not so much true to its own individual depth but one that is indebted to the truth emerges. This alternate second notion of a true self is one that is intimately connected to the idea of a rational self. In the end, for Husserl, satisfaction and fulfillment depend on the ultimate definitiveness (*Endgültigkeit*) of my position-takings. Although within our practically oriented lives such absolute truth is by no means desired, the desire for ultimate justification and absolute truth springs forth from the disappointments of our practical lives in which we are time and again confronted with situations, circumstances, and others that contradict our position-takings and undercut our projects.³ Since we are what we stand for, our striving to stand for

¹Primarily the cited manuscripts A V 21 and B I 21.

²Both notions – a deep self and a true self – seem, in fact, to be operative in the *Kaizo*-articles. On the one hand, Husserl differentiates between two kinds of habitualities of which only the second kind are deeply personal ones directed at personal values: “Es zeigt sich ja ein wesentlicher Unterschied darin an, daß ich mancherlei Werte vollkommen achten und schätzen, aber doch nicht aus dem innersten Zentrum der Persönlichkeit – „mit ganzer Seele“ – lieben kann: als die meinen, als diejenigen, zu denen ich, als der ich bin, untrennbar gehöre. So ist die Kunst für den echten Künstler, die Wissenschaft für den echten Wissenschaftler (den „Philosophen“) „Beruf“; sie ist das Gebiet geistiger Tätigkeiten und Leistungen, zu dem er sich „berufen“ weiß und so, daß nur die Schöpfung solcher Güter ihm zu „innerster“ und „reiner“ Befriedigung gereicht, ihm mit jedem vollen Gelingen das Bewußtsein der „Seligkeit“ gewährt” (Husserl (1989), 28). On the other hand, he also speaks of the ideal of a “„wahres“ und „besseres Ich“. Es ist in der absoluten Fassung das Ideal seines eigenen, vor sich selbst absolut gerechtfertigten, nur in absolut zu rechtfertigenden Akten lebenden Ich” (Husserl (1989), 35).

³Husserl writes: “In der letzteren Hinsicht erwachsen solche Entwertungen in der peinlichen Erkenntnis, das erzielte „Gute“ sei nur ein vermeintliches Gutes; die ihm gewidmete Arbeit sei also eine nutzlose, die Freude daran eine sinnlose gewesen, und darnach eine solche, die hinfort nicht mehr zur Glückssumme des bisherigen Lebens gerechnet werden dürfe. Die von derart peinlichen Entwertungen und Enttäuschungen ausgehende Motivation ist es, die, wie früher schon angedeutet, das Bedürfnis nach solcher Kritik und das

something that remains true throughout all vicissitudes and downturns that befall our convictions and projects, or, in short, the striving towards ultimate truth, is at the same time a striving to become truly oneself and identical with oneself; in Husserl's words, it is a striving to become the "I of personal identity, as an *a priori* idea of a possible self-creation towards identity with oneself."¹

At this point Husserl has transformed the more common notion of personal identity. The question of personal identity, for Husserl, no longer concerns the continuity of our conscious awareness or the relative continuity of myself as a person through time, but is about the falling together with myself for all times. This I that would fall together with itself is not like a deep self that I already was and would still have to find or return to. On the contrary, the subject that would be ultimately true to itself is a future self, a future ideal, or *telos*. As a *telos*, however, it remains beyond our reach and, as such, personal identity is never realized to its full extent.

To conclude, I would like to indicate how Husserl's radicalization of the understanding of experience and, more precisely, the world that is experienced, are but the other side of his theory of the person and personal identity. Thus, how is the phenomenological understanding of the person and the understanding of personal identity as a *telos* implied by the phenomenological understanding of intentionality and what appears in this intentionality, namely the world?

4. Conclusion: Person and World

When discussing the continuity of our experience through sleep, the implications of Husserl's radicalization of the turn to experience already became apparent. It was not an inward reflection on the mind, as first pro-

spezifische Wahrheitsstreben bzw. das Streben nach Bewahrung, nach „endgultiger“ Rechtfertigung durch einsichtige Begrundung motiviert. [...] Indessen, es bestehen hier wesensmaBige Moglichkeiten fur eine Motivation, welche in einem allgemeinen Streben nach einem vollkommenen Leben uberhaupt ausmunden, namlich als einem Leben, das in allen seinen Betatigungen voll zu rechtfertigen ware und eine reine, standhaltende Befriedigung gewahrleistete" (Husserl (1989), 30).

¹"Ich personaler Identitat, und zwar als Idee einer *a priori* moglichen Selbstgestaltung zur Identitat mit sich selbst" (Husserl (2002b), 431).

posed by Locke, that yielded insight into the experience of self-continuity. Rather, what the experience of self-continuity through sleep actually consists in only became clear upon the thematization of our experience as bringing about the appearance of a world that is familiar and identical upon awakening. Such thematization of experience, in which we do not retreat into an enclosed consciousness but thematize the world in its appearance already implies the transcendental stance that Husserl spent his lifetime explaining and the understanding of intentionality it yielded.

Thus far, I have not yet elaborated on the intentional correlate of the active position-takings and their sedimentation into habitualities. When taking a stance, I do not merely experience something in the flesh or in an intuitively fulfilled manner but I posit what I experience as something that from now on will remain valid unless other position-takings come to modify my stance.¹ This at the same time means that when appropriating my past, I am, in fact, appropriating the objective validities that I posited in the past. Moreover, this appropriation is never a mere recollection but is the actualization of my habitually enduring position-takings.² Now, the correlate of these habitualities is nothing else than the world as we know it. That is, the being of the world is the correlate of the *Eigenheiten* of the ego or its habitualities. The question that a transcendental phenomenology aims to answer is thus the following: “in what way is the being of the world, the world, which is for me and could be for me, grounded in my intending, in my streaming experiencing and otherwise conscious life, and in my *enduring features*?”³ The possibility of even formulating this question in this way already implies a revolutionary way of thinking

¹As Husserl writes: “Die „Anerkennung“ ist es, die eine eigentümliche Zueignung, Festlegung vollzieht, und dabei eine Festlegung als für mich hinfort und bleibend geltendes Sein. Ein wichtiges Moment tritt hier als charakteristisch auf für das urteilende Entscheiden. Nicht nur ein gegenwärtiger Vollzug, ein bloßes Patentmachen der Intentionalität der Wahrnehmung ist in Frage, sondern eine Zueignung, durch die das aktive, strebend tätige Ich einen Erwerb, also eine bleibende Kenntnis sich zueignet” (Husserl (1966), 55).

²Husserl writes: “wenn nun das Ich das Urteil wiederholt, so „aktualisiert“ es, verwirklicht es nur die Entscheidung, die von früher in ihm war, als seine bleibende Entschiedenheit” (Husserl (1966), 360).

³“wie gründet in dem Meinen, in meinem strömend erfahrenden und sonstigen Bewusstseinsleben, in meinen *bleibenden Eigenheiten* das Sein der Welt, der Welt, die für mich ist und je sein könnte?” (Husserl (2002a), 244), my emphasis.

about the world.

If the world is always already the one that we experience and if the being of the world resides in our habitualities, then the being of the world is not determined in advance. On the contrary, the world is in constant becoming like I myself and the other subjects constituting it. Husserl describes the correlation of person and world in a passage, whose clarity makes it well worth citing here extensively:

The reflection on the world that is valid for me shows me that this world, in all and everything that it is for me, in its totality and its detail, is acquired by me out of my own activities and own passive sources, as well as myself, insofar as I am for myself valid as being. This reflection shows me that this world, which is for me, is in continuous movement insofar as I am continuously acquiring further and more, gaining always new validity (thereby frequently modalizing old validities and even at times “crossing out” old validities). [. . .] I myself am always implicated in the change of this valid world, I am always the same, but taken up in continuous change as well [. . .].¹

In constituting the world for me, I constitute myself as a person; or also, the world, as it is valid for me, is constituted in and through me becoming a person. With the idea of the world as it is in itself deferred to the horizon, Husserl also defers the actuality of us falling together with ourselves infinitely. Or, in other words, the phenomenological insight that personal identity is not a given, but a *telos*, goes hand in hand with the phenomenological insight into the givenness of the world as a givenness

¹“Die Besinnung auf die mir geltende Welt als solche zeigt mir, dass sie nach allem und jedem, was sie für mich ist, im Ganzen und Einzelnen, von mir aus meinen eigenen Tätigkeiten und eigenen passiven Quellen erworben ist, darunter ich selbst, sofern ich eben für mich selbst bin, in Seinsgeltung bin. Und sie zeigt mir, dass diese für mich seiende Welt in ständiger Bewegung ist, sofern ich immerfort im Weitererwerben bin, immer neue Geltung gewinne (dabei alte Geltungen vielfach modalisierend, darunter auch gelegentlich „durchstreichend“). Immer heißt es: die Welt, die eine und selbe, und doch sie ist nach ihrem Geltungssinn im Rahmen einer durchgehenden (und selbst von mir in Geltung gesetzten) Identität immerzu anders, mit anderen Sinngehalten, mit neuen Gegenständen, die für mich noch nicht da waren, und mit neuen Bestimmungen, in denen die mir schon bekannt gewordenen Gegenstände vordem für mich nicht waren. Und ich selbst bin im Wandel dieser Geltungswelt stets dabei, bin immerzu derselbe, aber in beständiger Mitwandlung begriffen und für mich selbst im Wandel hinsichtlich dessen, was ich von mir zur Geltung gebracht, in Geltung gehalten habe und neu zur Geltung bringe. (Husserl (2002a), 285-286).

in becoming. Like I never fall together with myself, the world is never absolutely given. When, as a phenomenology shows, “an absolute being thing and, universally speaking, an absolute being world is a nonsense,”¹ then a person that would actually be, for once and for all, identical to herself or himself, is equally a nonsense.

Works Cited

- Aristotle (1995). *The Complete Works of Aristotle*. Jonathan Barnes (ed.) (Princeton: Princeton University Press).
- Borges, Jorge Luis (1998). *Collected Fictions*. Andrew Hurley (trans.) (New York: Penguin Classics).
- Butler, Joseph (1995). *The Works of Joseph Butler*, vol. I, R.G. Frey (ed.) (Wiltshire: Thoemmes Press).
- Carriquer, Pierre (1995a). “Sommeil et rêve selon Descartes (I),” *Philosophie*, 45: 25-46.
- (1995b). “Sommeil et rêve selon Descartes (II),” *Philosophie*, 46: 13-36.
- Descartes, René (1985). *The Philosophical Writings of Descartes*, vol. II, John Cottingham, Robert Stoothoff, Dugald Murdoch (eds. & trans.) (Cambridge: Cambridge University Press).
- Husserl, Edmund (1956). *Erste Philosophie (1923/24). Erster Teil. Kritische Ideengeschichte*. Rudolf Boehm (ed.). *Husserliana* VII (The Hague: Martinus Nijhoff).
- (1966). *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten (1918-1926)*. Margot Fleischer (ed.). *Husserliana* XI (The Hague: Martinus Nijhoff).
- (1968). *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*. Walter Biemel (ed.). *Husserliana* IX (The Hague: Martinus Nijhoff).

¹“dass also ein absolut seiendes Ding und so universal eine absolut seiende Welt ein Nonsens ist” (Husserl (2008), 725).

- (1973a). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil: 1905-1920*. Iso Kern (ed.). *Husserliana* XIII (Den Haag: Martinus Nijhoff).
 - (1973b). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921-1928*. Iso Kern (ed.). *Husserliana* XIV (Den Haag: Martinus Nijhoff).
 - (1974). *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*. Paul Janssen (ed.). *Husserliana* XVII. (Den Haag: Martinus Nijhoff).
 - (1989). *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*. Thomas Nenon & Hans Rainer Sepp (eds.). *Husserliana* XXVII (Dordrecht: Kluwer).
 - (1993). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass (1934-1937)*. Reinhold N. Smid (ed.). *Husserliana* XXIX (Dordrecht: Kluwer).
 - (1994). *Briefwechsel. Band II. Die Münchener Phänomenologen*. Karl Schuhmann in Verbindung mit Elisabeth Schuhmann (eds.). *Husserliana: Edmund Husserl Dokumente* (Dordrecht: Kluwer).
 - (2002a). *Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926-1935)*. Sebastian Luft (ed.). *Husserliana* XXXIV (Dordrecht: Kluwer).
 - (2002b). *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922/23*. Berndt Goossens (ed.). *Husserliana* XXXV (Dordrecht: Kluwer).
 - (2006). *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934): Die C-Manuskripte*. Dieter Lohmar (ed.). *Husserliana Materialien* VIII (Dordrecht: Springer).
 - (2008). *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)*. Rochus Sowa (ed.). *Husserliana* XXXIX (Dordrecht: Springer).
- Kant, Immanuel (2006). *Anthropology from a Pragmatic Point of View*. Robert Loudon (ed. & trans.) (Cambridge: Cambridge University Press).
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (1996). *New Essays on Human Understanding*, Peter Remnant & Jonathan Bennet (ed. & trans.) (Cambridge: Cam-

bridge University Press). References are made to the Book, Chapter, and Section (e.g. II, 26, §13).

Linschoten, Jan (1987). "On Falling Asleep," in Joseph J. Kockelmans (ed.) *Phenomenological Psychology. The Dutch School* (Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers).

Locke, John (1975). *An Essay concerning Human Understanding*, Peter H. Nidditch (ed.) (Oxford: Clarendon Press). References are made to the Book, Chapter, and Section e.g. (II, 26, §13).

Melle, Ullrich (2002). "Edmund Husserl: From Reason to Love," in John J. Drummond & Lester Embree (eds.) *Phenomenological Approaches to Moral Philosophy* (Dordrecht: Kluwer) 229-248.

— (2007). "Husserl's personalistic ethics," *Husserl Studies*, 23: 1-15.

Reid, Thomas (2002). *Essays on the Intellectual Powers of Man*, Derek R. Brookes (ed.) (Pennsylvania: Pennsylvania State University Press).

Winkler, Kenneth P. (1991). "Locke on Personal Identity," *Journal of the History of Philosophy*, 29: 201-226.

Zahavi, Dan (1997). "Sleep, Self-Awareness and Dissociation," *Alter. Revue de Phénoménologie*, 5: 137-151.

Husserl's Subjectivism: The "thoroughly peculiar 'forms'" of Consciousness and the Philosophy of Mind*

Steven Crowell (Rice University)

crowell@rice.edu

§1. *What is Philosophy of Mind Philosophy Of?*

In a recent paper¹ which critically examines and rejects several suggestions that have been made for "bridging the gap" between Husserl's phenomenology and neuroscience, Rick Grush concludes on a positive note:

It should be obvious enough that while I have been highly critical of van Gelder, Varela and Lloyd, there is a clear sense in which the four of us are on the same team. We all believe that an important source of insights for the task of understanding of mentality is what

*A version of this paper was originally delivered at a conference on "Conditions of Experience" at Aarhus University in Denmark. I would like to thank the organizers – Thomas Schwarz Wentzer, Dan Zahavi, and Morten Thanning – for inviting me and, together with them, the other participants at the conference for helpful criticism and discussion. It was subsequently delivered at a conference on "Philosophy, Phenomenology, Sciences" at the Husserl Archive in Leuven, in honor of Husserl's 150th birthday. My thanks go to Ullrich Melle for the invitation and to him and his associates and other participants at the conference for valuable philosophical discussion. Finally, to the participants at the 39th Annual Meeting of the Husserl Circle, in Paris, where this paper was once more aired publically – and in particular to Pol Vandavelde, whose commentary on the paper was extremely thought-provoking – I wish to express my thanks.

¹Rick Grush, "How to, and How *not* to, bridge the gap between neuroscience and Husserlian phenomenology of time consciousness," *Synthese* DOI 10.1007/s11229-006-9100-6. Both cited passages appear on p. 33.

Lloyd describes as “analytic phenomenology,” even if we disagree about how to go about harvesting these insights.

As Grush continues, it turns out that phenomenology has a rather central role to play in what is now customarily referred to as the “philosophy of mind.”

The questions *What is a mind? What would some entity have to have, or be able to do, in order for it to be or have a mind?* are, interestingly, questions that are simply not raised by the sciences of the mind. I have invariably been met with puzzled looks when I raise such questions to psychologists or neuroscientists, and it takes a little time and effort to get them to see what the question is! [...] The point for now is that the tradition Husserl was part of was one that took such questions seriously. The commonality between myself and those I have criticized is that we take that this task is an important one, one that can aid, and be aided by, empirical investigations as carried out by the relevant sciences.

In this paper I will pose these questions – What is a mind? What would some entity have to have, or be able to do, in order for it to be or have a mind? – within the horizon of Husserl’s account of intentional consciousness. In doing so I will touch only tangentially on the issue of whether the task of answering them can be “aided by” empirical investigations. I am primarily interested in whether such questions demand Husserl’s transcendental turn, and specifically his critique of naturalism and embrace of the transcendental reduction. I will argue that a phenomenology of mind must respect the distinction between transcendental and empirical inquiry, but in contrast to what I call Husserl’s “subjectivism” I will argue that the transcendental / empirical distinction need not rule out a kind of “soft” naturalism.¹ From another perspective, the thesis will be that when Petitot, Varela, and company argue for a “naturalized phenomenology,” they are wrong to think that this necessitates abandoning

¹Versions of something like a “soft” naturalism – very different, but both suggestive – are offered by John McDowell, *Mind and World* (Cambridge: Harvard University Press, 1994), and Joseph Rouse, *How Scientific Practices Matter: Reclaiming Philosophical Naturalism* (Chicago: University of Chicago Press, 2002).

transcendental phenomenology.¹ What must be abandoned is Husserl's own interpretation of the transcendental *reduction*, one that imputes to "absolute consciousness" an ultimately constitutive role.²

My approach will consist, first, in examining some of the arguments Husserl uses in "Philosophy as Rigorous Science" to buttress his rejection of a naturalistic approach to the philosophy of mind. Though Husserl had argued for the methodological indispensability of the reduction already in 1907, there is no mention of it in this 1911 text. Instead – and this shall be the focus of the following section of my paper – Husserl is able to distinguish purely *descriptively* between the essence of consciousness, with its "thoroughly peculiar 'forms,'" and the essence of nature. On this basis he is able to explicate phenomenological constitution – the central topic of transcendental phenomenology – without requiring a reduction to "pure consciousness." This suggests that transcendental phenomenology is incompatible only with a *certain version* of naturalism – albeit the most important version, and the one to which Husserl rightly directed his critique throughout his career. It also suggests that transcendental phenomenology need not involve *subjectivism* – i.e., it need not assert a constitutive priority of consciousness over nature.

The third and fourth sections of my paper will try to say something about what mind is. Drawing upon Husserl's analyses in *Ideas II* – specifically, his critique of psycho-physical parallelism and his analysis of *Geist* as embodied mind – I will argue that the genuine contribution of transcendental phenomenology to philosophy of mind is found at the personalistic level, eliminating both the motivation for, and the possibility of, any reduction to absolute consciousness. As I have argued elsewhere, consciousness is not the theme of transcendental phenomenology; the nor-

¹See Jean Petitot, Francisco J. Varela, Bernard Pachoud, and Jean-Michel Roy, eds., *Naturalizing Phenomenology. Issues in Contemporary Phenomenology and Cognitive Science* (Stanford: Stanford University Press, 1999).

²Abandoning Husserl's own conception of the transcendental reduction is perhaps less of a blow to Husserl's phenomenology than it might seem. As Evan Thompson shows in *Mind in Life: Biology, Philosophy, and the Sciences of Mind* (Cambridge MA: Harvard University Press, 2007), a good deal of that phenomenology remains perfectly serviceable.

mative space of meaning is.¹ It is what philosophy of mind is philosophy of. In a brief final section I will speculate about where all this leaves us *vis-à-vis* a non-naturalistic concept of nature.

§2. *Nature, Consciousness, and the Normative*

By the time of “Philosophy as Rigorous Science,” Husserl had expanded his critique of logical psychologism into a general critique of naturalism as a philosophical position. Nevertheless, he continued to believe that “for essential reasons psychology must remain more closely related to philosophy” than other natural sciences,² and so he still couched the article’s central claim – that philosophical questions must be approached via “a phenomenology of consciousness as opposed to a natural science about consciousness” (Hua XXV 17/91) – in anti-psychologistic terms:

Characteristic of all forms of extreme and consistent naturalism... is on the one hand the naturalizing of consciousness, including all intentionally immanent data of consciousness, and on the other the naturalizing of ideas and consequently of all absolute ideals and norms (Hua XXV 9/80).

To understand how Husserl approaches the philosophy of mind, one must attend to this “on the one hand, and on the other.” On the one hand, psychology holds consciousness to be part of the natural order, properly investigated with the empirical methods of natural science. Husserl argues that when this approach is made the basis for addressing *philosophical* questions it “falsifies the sense” (Hua XXV 8/79) of those questions and so, as “psychologism,” must be rejected. But what is it about philosophical questions that makes this so, and why is the naturalization of *consciousness*

¹Steven Crowell, “Does the Husserl/Heidegger Feud Rest on a Mistake? An Essay on Psychological and Transcendental Phenomenology,” *Husserl Studies* 18/2 (2002), 123-140. See also Crowell, *Husserl, Heidegger, and the Space of Meaning: Paths Toward Transcendental Phenomenology* (Evanston: Northwestern University Press, 2001).

²Edmund Husserl, “Philosophie als strenge Wissenschaft,” in *Aufsätze und Vorträge*, ed. Thomas Nenon and Hans-Reiner Sepp. *Husserliana XXV* (Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1987), 17. “Philosophy as Rigorous Science,” in *Phenomenology and the Crisis of Philosophy*, tr. Quentin Lauer (New York: Harper & Row, 1965), 92. Henceforth cited in the text as Hua XXV, with German and English pagination, thus (Hua XXV17/92). English translation modified where necessary without comment.

the root of the problem? It is because, on the other hand, naturalism, and so also psychologism, naturalizes "ideas" and consequently "all absolute ideals and norms." It is the *normative, ideal* character of what concerns philosophy that rules out any naturalistic approach. Left hanging in this exposition, however, is an explanation of what normativity and ideality have to do with consciousness, a connection suggested by Husserl's reference to the naturalization of "ideas."

This point is not as trivial as it might seem; indeed, it demands nothing less than an account of what "mind" is, and so of the scope of philosophy of mind. To treat the state of being conscious as a natural state does not, by itself, lead to sceptical and relativistic consequences. It is only when consciousness is taken to provide the key to answering a certain sort of question – questions of *legitimacy* or "validity" – that it must not be understood naturalistically. Husserl's examples show that he holds such questions to be transcendental, that is, concerned with conditions of possibility. For instance, philosophy asks how "experience as consciousness" can "give or contact an object." A mental state such as perception purports to "give or contact" a *real* thing in the world; that is, it includes a claim to *validity*. The philosophical question is not whether such a claim is valid in this or that case; rather, the puzzle is how it is at all possible that a mental state can have the structure of a *claim*, how it can have content that immanently references the normative distinction between success or failure at giving or contacting the real world. Or again, how can "experiences be mutually legitimated or corrected by means of each other, and not merely replace each other or intensify each other subjectively" (Hua XXV 14/87)? How, in other words, is it at all possible that two of my mental states can stand to one another in normative relations of "legitimation" or "correction"? Because such questions involve normative distinctions, they require, says Husserl, a "completely different critique of experience" than that which characterizes the self-critical practices of empirical sciences. Naturalism is in no position to answer them because it treats the normative as a simple matter of fact. It does not recognize the problem.

Why, though, should *being conscious* be taken as the royal road to philosophy of mind in this sense? Following Hume, Husserl suggests that it is because “absolute ideals and norms” are *ideas*, that is, “immanent data of consciousness.” Thus it seems that philosophy must only avoid naturalizing consciousness; apparently it need not worry about naturalizing the *body*. But is this convincing? If it were to turn out that the normativity in experience cannot be understood solely by recourse to what it is to be conscious – for instance, if it cannot be explicated without appeal to *embodied* consciousness – then the threat of naturalism would not be limited to the “reification of consciousness” (Hua XXV 26/103), and the philosophy of mind would not be exhausted by a phenomenology of consciousness.

This issue shall concern us below. For the moment we need to look more closely at the idea that consciousness is of interest to philosophy only because it is somehow bound up with the normative conditions of experience. Husserl’s transcendental phenomenology posits a radical distinction between the normative and the natural, but what is the basis of this distinction? In “Philosophy as Rigorous Science” the answer comes in the context of Husserl’s “positive and hence principiant criticism of [naturalism’s] foundation” (Hua XXV 11/83), which is meant to show why naturalism necessarily “falsifies the sense” of philosophical questions. The centerpiece of this exercise is a descriptive and eidetic contrast between “nature” and “consciousness” that is meant to be intelligible to anyone, whether or not they have been instructed in the subtleties of the phenomenological reduction.¹ It is this contrast that provides the basis for the transcendental distinction.

As Husserl describes it, nature is the “spatiotemporal world of bodies;” the psychical, in contrast, is “nature in a secondary sense” (Hua XXV 26/103). This is because only bodies are perceivable “in a number of different experiences... as individually identical,” which allows for “being experienced by many subjects as individually identical and... as intersubjectively the same” (Hua XXV 27/104). Such individually identical spa-

¹Thus, *access* to the terrain of transcendental phenomenology is, to this extent, quite independent of any reduction to absolute “constituting” consciousness.

tiotemporal objects of perception, further, “stand there as incorporated in the totality of one corporeal world with its one space and its one time.” Nature is in principle “the same” for everyone, a totality conditioned by *causal laws*: “only in the causal relation to or connection with each other do [particular things] retain their individual identity,” and their “physically real properties” are all “causal,” that is, determined by “laws of possible changes” which “concern the identical, the thing, not by itself but in the unified, actual, and possible totality of the one nature.” Thus, nature as it appears perceptually exhibits “stabilities, changes, and relationships of change,” but these are not the strict stabilities, changes, and relationships of change that belong to nature itself. Rather, they “act like a ‘vague’ medium in which the true, objective, physically exact nature presents itself” (Hua XXV 27/105).

Husserl would subtly refine this description over the years, but he always retained its essential features. The consciousness of true, objective nature – the object-domain of natural science – is “motivated” by the law-likeness found in perceptual experience, but such experience nowhere exhibits strict causal law. As Husserl notes in *Ideas II*, nature in the strict sense is “a construction, in *thought*;” it is not perceivable, not perspectival: “the Objectively real is not in my ‘space’ or in anyone else’s, as ‘phenomenon’.”¹ Husserl’s concept of nature as the “spatiotemporal world of bodies,” then, is quite close to what John McDowell calls the “space of law” in contrast to the “space of reasons”: the “logical space of nature is the logical space in which the natural sciences function,” and “to place something in nature on the relevant conception, as contrasted with placing it in the logical space of reasons, is to situate it in the realm of law.” On this view, as McDowell notes, “whatever the relations are that constitute the logical space of nature, they are *different in kind* from the normative relations that constitute the logical space of reasons.”² Because Husserl’s

¹Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, ed. Marly Biemel. Husserliana IV (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1952), 87. *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. Second Book*. Tr. R. Rojcewicz and A. Schuwer (Dordrecht: Kluwer, 1989), 92. Henceforth cited in the text as Hua IV, with German and English pagination, thus (Hua IV 87/92).

²McDowell, *Mind and World*, xv.

distinction between the transcendental and the natural tracks this view, the kind of naturalism Husserl opposes here and elsewhere is pretty much what McDowell calls “bald naturalism,” namely, a naturalism that “aims to domesticate conceptual capacities within nature conceived as the realm of law.”¹ Bald naturalism holds that mind must be explained entirely in terms of non-normative law, a position that Husserl deems not only false but absurd, countersensical. For *essential* reasons consciousness cannot belong to nature directly, but only as “associated” with something that does so belong, namely, the body.²

Husserl’s eidetic description of “the ‘world’ of the ‘psychical’” contrasts at every point with his description of nature: the unity of the psychical is “monadological” rather than determined by its place in a causal whole; it is “not a unity that could be experienced in several separate perceptions as individually identical;” here “there is no distinction between appearance and being;” it is “phenomenon, not nature” (Hua XXV 29/106). A phenomenon is “no ‘substantial’ unity;” it has no “real” parts, properties, changes, “and *no causality*.” It is not “experienced” in the pregnant sense of the word but is, rather, “vital experience” itself; it is something available only in “reflection,” and its identity can be “recalled” but not adumbrated (Hua XXV 29/107). Nevertheless the psychical, like nature, is an *ordered* whole. Phenomena are

ordered in an overall connection, in a “monadic” unity of consciousness, a unity that in itself *has nothing at all to do with nature*, with space and time or substantiality and causality, but has its thoroughly peculiar “forms” (Hua XXV 30/108).

The difference between the order of consciousness and the order of nature is apparent already in the natural attitude. This means that the philosophically fatal “reification of consciousness” is not a necessary consequence of our everyday experience of mind and world. Rather, it arises within what Husserl calls the “naturalistic attitude,” the attitude of the

¹McDowell, *Mind and World*, 73.

²In §3 and §4, below, we shall return to the naturalistic prejudice inherent in this picture. As McDowell, *Mind and World*, 77, says, “the naturalism that equates nature with the realm of law” may itself be part of the difficulty in seeing how “spontaneity relates to nature.”

natural scientist for whom to be is to be governed by causal law. Within the natural attitude, in contrast, the “thoroughly peculiar ‘forms’” that characterize conscious experience pose no mystery; they are altogether natural to us.

What primarily distinguishes these forms from the causal laws of nature is that they order a space of *meaning*. The psychical is *intentional*; it is

“consciousness-of,” it “has” a “meaning,” “intends” something “objective,” which latter ... permits of being described as something “immanently objective,” “intended as such,” and intended in one or another mode of intending (Hua XXV 31/109).

The forms of consciousness can establish an order of meaning only because they have a normative character. Causal laws establish what is, but they can establish nothing about what *should* be, what something is *supposed* to be. Forms of meaning, in contrast, necessarily involve this sort of normativity. To “intend something objective,” for instance, is not merely to enjoy some content (e.g., sense data) but to grasp “the intended as such” in light of what it is supposed to be, what it is or means to be such a thing. Only on such a normative basis can I be conscious of something *as* something, such that subsequent experiences can either “legitimate or correct” it. To “intend something objective” – to perceive that tree there – is not merely to be causally related to it; it is to take my experience to be *corrigible* in a certain way, namely, in light of the norms of treehood. To possess normative ordering, then, is the essence of conscious life in the relevant sense, “mind” in contrast to naturalistic “nature.”

Here we should recall Husserl's insistence that a philosophy of mind must be transcendental. What Husserl calls the “teleologically ordered” relations between “types of consciousness” (Hua XXV 16/90) – for instance, relations between judging and intuitive evidencing or between the manifest and hidden aspects of a perceived object; generally, relations of *Erfüllung* – may be studied by phenomenological psychology, but this psychology does not set itself the philosophical task of clarifying how normative ordering can belong to mind in the first place. As Grush noted, psychological and neurological approaches to mind are curiously uninter-

ested in what mind *is*, what something “must have to have, or be able to do” in order to be characterized in terms of these “thoroughly peculiar ‘forms’.”

But this brings us back to the question we raised, and set aside, above: What if transcendental clarification of the normativity in experience cannot be achieved solely by recourse to what it is to be conscious? Because Husserl, like John Searle, held that consciousness is *intrinsically* intentional, he posited a thoroughgoing parallel between the “content” of phenomenological psychology (as pure science of the psyche) and transcendental phenomenology. But if the normativity in experience were inseparable from my embodiment there could be no such parallel, since the body is nothing psychical.¹ And if there is no such parallel, it will be a mistake to think that the transcendental reduction – gateway to a phenomenological clarification of the constitution of meaning – leads to a non-worldly absolute consciousness. To what, then, *does* it lead? On the basis of Husserl’s analyses in *Ideas II*, I will argue that the “thoroughly peculiar ‘forms’” characteristic of mind arise with what Husserl calls the “person.”² Husserl often equates transcendental subjectivity with “absolute consciousness,”³ but this equation must be resisted. Transcendental subjectivity is the person, properly understood; *Geist* – the “personal” ego as *embodied, practical, and social* – is responsible for the order of meaning.

¹Husserl holds that physics constitutes its object-domain – the “purely physical” – by means of a certain abstraction from the full contents of everyday experience. He also holds that psychology constitutes (or *should* constitute) *its* object-domain – the “purely psychical” – by means of a “parallel abstraction.” For the argument that such an abstraction, were it possible, would not yield an object-domain that included the “thoroughly peculiar ‘forms’” necessary for *intentionality*, see Crowell, “Does the Husserl/Heidegger Feud Rest on a Mistake?”

²In using this term I am simply following Husserl. More systematically, I believe that the term “person” is inadequate to designate the form of subjectivity that is being investigated. I cannot go fully into this matter here, but the general problem is that even if the term “person” can be understood (as I will try to argue) not to involve *naturalistic* presuppositions of the sort Husserl believes it to have, it still carries with it unacceptable *metaphysical* presuppositions of the kind that are well analyzed by Heidegger in *Sein und Zeit* §10. “*Geist*” is perhaps better, but there are problems with it as well. I will therefore often leave it untranslated in the discussion which follows.

³See for instance Hua IV 179/189; 281/294; 289/302.

In that sense, the “nature” of the naturalistic attitude is relative to *Geist*.¹ As we shall see, however, abandoning the priority of consciousness undermines the idea that “mind” is non-natural. Because the body belongs to nature but is also an essential element in the constitution of meaning, transcendental phenomenology demands a concept of nature free of naturalistic prejudices. Before going into that, however, greater insight into why consciousness cannot be absolute (intrinsically intentional) – or, put otherwise, why consciousness and mind cannot be identical – may be had by a brief look at Husserl’s argument against psycho-physical parallelism in *Ideas II*.

§3. Normative Forms and the Argument Against Psycho-Physical Parallelism

Psycho-physical parallelism holds that all conscious states have their exactly determined correlates in certain states of the brain, such that the causal laws governing brain states also explain states of consciousness. It is noteworthy that Husserl’s argument against psycho-physical parallelism does not appeal to the normative forms that defined consciousness in “Philosophy as Rigorous Science” but to certain *non-normative* laws that pertain to the temporality of consciousness. And for just this reason his argument proves inconclusive.

First, Husserl grants that sensory states require a body with sense organs:

As regards sensations, the dependence means that a certain Bodily state... has, as its univocal and Objective consequence, a certain sensation in a determinate stream of consciousness bound to its respective Body (Hua IV 290/304).

Thus the sensuous dimension of experience is fully explained by the causal nexus of the Body (or, more particularly, the brain, which Husserl calls “the central organ B”). But, he asks, “can the same be true regarding all the component parts and moments emerging in the stream of con-

¹This raises the whole question of transcendental “idealism,” a question I do not intend to pursue in this essay. But see the contributions of Ullrich Melle and Laszlo Tengelyi to this volume.

sciousness”? Specifically, can it be that “apperceptions, position-takings of belief, of will, etc.” (Hua IV 290/303); ego-activity, the *fiat*, the *cogito* – everything Husserl associates with *Geist* – are also correlated to, and ultimately explainable in terms of, brain states? Husserl believes he can “radically refute” such parallelism (Hua IV 294/308).

Earlier in *Ideas II* Husserl noted that higher-order intentionalities such as thinking or willing are not “localized” in the Body the way that sensations are (Hua IV 161/153). This already suggests that they are of an entirely different order from sensations, but in the present context it is the *temporal form*, not the content, of conscious experiences that is made to carry the argument. According to Husserl, the temporality of consciousness has an apriori structure (which means that the temporal relations between given experiences could not be otherwise), whereas the brain operates according to natural laws that are empirical and so contingent. Thus, while “the changes of [the brain] are contingent changes, subject to natural laws which could just as well be different ones,” the retentive changes that structure a given perceptual state are necessary, as is the relation between “a lived experience” and “its background, its environment in the order of co-existence as well as its environment in the sinking down into the past” (Hua IV 294/307). Husserl admits that “the [brain] can be a necessary... condition” of conscious states (Hua 297/310), but because these brain states could be otherwise – that is, because the natural laws governing their succession could be different than they are – then they cannot suffice to *explain* conscious states. The brain states correlated to a given temporal segment of conscious experience could in principle be different, but the temporal relations between the conscious contents of that segment could not. Thus there can be no thoroughgoing parallel.

We will not stop here to question the premise upon which Husserl’s argument is based – namely, that the laws of nature are contingent. Even if this is granted, the argument has problems. Husserl seems to embrace a kind of functionalism, according to which content at the level of “software” could be instantiated in any number of “hardware” configurations. But appeal to temporal structure cannot establish anything this strong. It is by no means obvious that the kind of content *we* enjoy could be in-

stantiated in hardware – that is, in a body – that is significantly different from our own. Husserl admits that “how *far* the dependence of [consciousness] on [the brain] extends” – beyond the previously noted dependence of sensation – “can only be decided empirically” (Hua IV 295/308). The “properly noetic” – that is, ego activity rather than the passive syntheses of sensation – “becomes *co*-dependent on [the brain], to the extent that it is founded in the hyletic.” But by restricting his argument to what we may call the “sub-personal” processes of temporality, Husserl cannot really rule out the possibility that the dependence of consciousness on the brain might include a good deal of the “properly noetic.” If the sub-personal level were all we had to go on, it would be hard to say why the content (as opposed to the temporal form) of thinking, for instance, would be any less amenable to explanation in terms of brain states than sensuous content is. For that, one would have to say something about what distinguishes the nature of that content so radically from sensation. In other words, even if it is possible to demonstrate apriori laws at the sub-personal level,¹ it might still be the case that the brain secretes thought as the gall bladder secretes bile. The kind of apriori dependencies (non-causal, motivational) Husserl needs to refute naturalism as a philosophy of *mind* are the sort that have the *normative* character he uncovered in “Philosophy as Rigorous Science,” not the sort that belong to the “anonymously functioning” subjectivity of the temporal stream.

For instance, the essential connection between memory and perception cannot be explained in terms of a causal relation between an earlier state of the brain and a later one. But this is not because the perceptual act finds its place in an apriori “retentional form,” but because the act of *memory* has a certain “background” that constitutes it as having some particular *meaningful content*. What is essential to an act of memory is not its causal relation to an earlier perception but its *reference* to that earlier perception; not its temporality, but its *semantic structure*, is decisive here. And an experience can have such a structure only in light of *imma-*

¹But note Grush's worries (“How to, and How *not* to, Bridge the Gap,” 2) about the “content/vehicle confusion” that often undermines attempts to move from computational or sub-personal processes to phenomenology.

ment norms that establish how the reference can succeed or fail: it is not a memory if it references a perception that is to occur in the future or if it references a perception that never took place, and so on. The reason that “the spirit can be grasped as dependent on nature and can itself be naturalized, but only to a certain degree” – i.e., that “a univocal determination of spirit through merely natural dependencies is unthinkable” (Hua IV 297/311) – is not that consciousness has an apriori temporal form, but that intentional *content* depends on sensitivity to norms.¹ Those norms are indeed implicated in the relation between the content and its background, but it is doubtful that this background can be explicated wholly in terms of the temporality of consciousness. If the background sufficient to support normativity in experience is embodied, practical, and social, then while “a monadic consciousness... that would have no ‘world’ at all given to it, could indeed be thought” (Hua IV 290/303), as Husserl claims, this fact would have no bearing whatsoever on the question of whether consciousness is *intrinsically* intentional.

It is in his analysis of *Geist* that Husserl thematizes the social and practical determinants of intentional content, but he holds that *Geist* is “relative” to an “absolute” consciousness in which it is constituted. Our argument that appeal to sub-personal processes is inadequate to distinguish the order of meaning from the order of nature suggests, on the contrary, that consciousness is an abstraction from mind in the sense of *Geist*. But does this not lead transcendental phenomenology back into the arms of naturalism or anthropologism? For Husserl, a phenomenology of *Geist* cannot be transcendental philosophy since it retains a necessary reference to the body and thus to a dependence on nature. However, in the following section I shall argue that this dependence compromises transcendental philosophy *only* if nature is conceived physicalistically, as the space of causal law. But there is no need to see the dependence this way. The body as constituting does not belong to physicalistic nature at all; it is never “seen” or located as a thing among things; rather, it is a moment of tran-

¹Husserl himself acknowledges this obliquely when he goes on to claim that “subjects cannot be dissolved into nature, for in that case what gives nature its meaning would be missing” (Hua 297/311).

scendental subjectivity in both its passive and active aspects.¹ If this is so, we can avoid the subjectivism that arises from Husserl's own understanding of the relativity of nature to absolute consciousness, and we can do so without compromising the transcendental character of phenomenology.

§4. *Transcendental Subjectivity, Geist, and Absolute Consciousness*

Husserl's account of spirit, *Geist*, which harbors his best insights about the nature of mind as *normatively governed* consciousness, is introduced through a reflection on the foundations of the *Geisteswissenschaften*, one that complements his earlier reflection on the foundations of the *Naturwissenschaften*. Whereas natural science involves a distinctive "naturalistic" attitude, the *Geisteswissenschaften* operate within what Husserl calls the "personalistic" attitude. Unlike the naturalistic attitude, the personalistic attitude does not arise from a special cognitive interest: it is "an entirely natural and not an artificial attitude, which would have to be achieved and preserved only by special means" (Hua IV 183/192).² It thus encompasses the naturalistic attitude within itself,³ and indeed the *transcendental phenomenological* attitude as well, since it too is an "artificial attitude" that must be "achieved and preserved" by the "special means" of the *epoché*. Failure to recognize this point gives rise to an ambiguity in Husserl's notion of transcendental subjectivity – between an embodied and a "pure" ego, the person and "absolute consciousness."

¹Though his is not the most worked-out phenomenological conception of the body, J. N. Mohanty has repeatedly emphasized the sense in which the body must be understood as a dimension of *transcendental* subjectivity. See, for instance, "The Destiny of Transcendental Philosophy," in *The Possibility of Transcendental Philosophy* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1985), 213-222. More recently, this idea has been elaborated in an Husserlian register by Elizabeth Behnke. See, for instance, "Bodily Protentionality," *Husserl Studies* 25/3 (2009), 185-217.

²Husserl goes even further: it is "*not a nature-attitude...* [T]hat means that what is experienced in it is *not nature in the sense of all the natural sciences* but is, so to say, something *contrary to nature*" (Hua IV 180/189). This is true only if "nature" is understood naturalistically. But this equation of nature with nature understood naturalistically is at the root of Husserl's failure to recognize that transcendental constitution stops at the level of *Geist*, embodied mind, and does not entail an "absolute" consciousness.

³Husserl concludes *Ideas II* with a section entitled "The Ontological Priority of the Spiritual World over the Naturalistic" (Hua IV 281-302/294-316).

It is no accident that Husserl begins his reflection by invoking Dilthey to introduce a distinction between “soul” and “spirit” (Hua IV 172/181). For Dilthey recognized that “modern psychology, as the natural science of the psychic,” is an inadequate ground for the *Geisteswissenschaften*. Why is this? While the term has been translated as “human sciences” and was itself a translation of the term “moral sciences” as employed by John Stuart Mill,¹ the essential point is that such sciences deal with unities of meaning, with that which can be understood (*Verstehen*), with “expressions” of all kinds (Hua IV 236-47/248-59). In short, they are concerned with that which presupposes “mind,” and just this motivates Husserl’s distinction between soul and spirit.

“Soul” is the psyche conceived as a unity that is apperceived through “psychophysical dependencies” (Hua IV 342/354), that is, as indirectly belonging to naturalistically conceived nature through its connection with the body (*Körper*).² In this sense, individual experiences – “moments in the subjective stream of lived experiences” – are “states of the ‘soul’” (Hua IV 343/354). Thus soul is consciousness conceived as that which we share with other animate organisms, that which the natural science of psychology has in its sights. *Geist*, on the other hand, is not understood as consciousness in this sense; it has forms that go beyond what can be apperceived through psychophysical dependencies. Expression and meaning – the hallmarks of *Geist* – can be understood *neither* through the strict causality of nature *nor* through the sub-personal psychophysical conditionalities of the animal psyche or consciousness:

Beyond physical nature, with its closed lawfulness... there must still be a psychophysical lawfulness *and* a spiritual one. As regards the first, it is lawfulness which for certain physical constellations of being... requires a spiritual “parallel” of a definite essence. As regards the latter, there are structural laws of unity, and perhaps laws of the properly essential development of the psyche as immanent psychical

¹For a discussion, see Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, tr. Joel Weinsheimer and Edward G. Marshall (New York: Crossroad, 1991), 3ff.

²Husserl notes that when approached from the outside “the Body appears... as a ‘turning point’ where the causal relations are transformed into conditional relations between the external world and the Bodily-psychic subject” (Hua IV 161/169).

laws (Hua IV 362/372).

Though the language is somewhat confusing, Husserl seems to be indicating a distinction between spirit conceived as indirectly psychophysical, on the one hand, and as "spiritual," with its own "properly essential development," on the other. The first sort of law, which pertains to consciousness as a sub-personal process, is *conditional* (Hua IV 231/243), the second sort, which is proper to spirit, is *motivational* (Hua IV 229/241).

From this we shall take only the following: because these are two essentially different sorts of lawfulness, the motivational lawfulness of mind cannot be traced back to the conditional lawfulness of consciousness. The reason that psychology as a natural science cannot serve as the ground of the *Geisteswissenschaften* is that the psychophysical conditionalities that pertain to sensation – to sub-personal processes such as temporalization and association – cannot yield the specific sort of motivational relations necessary for meaning, namely, the *normative* forms described in "Philosophy as Rigorous Science." Husserl, however, frequently runs these two sorts of lawfulness together. For instance, he first notes that motivation need not involve inference:

If we say that every lived experience of an act is motivated, that relations of motivation are intertwined in it, this is not to imply that every meaning-intending is one "in consequence of."

As an example of this he offers "the crack of a whip" – that is, something that emerges "quite unexpectedly" in consciousness – and he argues that

even here a kind of motivation can be exhibited, *included in the form of inner time-consciousness*. This form is something absolutely fixed: the subjective form of the now, of the earlier, etc. I can change nothing of it (Hua IV 227/239).

It may be that I can change nothing of it, but this is a far cry from showing that such lawfulness is a kind of *motivation*. Husserl has in mind what he calls "passive motivation" or "associative motivation" – processes that take place at the sub-personal level of sensation, which "does not belong to the realm of what properly pertains to the ego" but constitutes

“the *pregivennesses* for all of the ego’s operations” (Hua IV 212, 214/223, 226). However, such so-called “motivation” lacks precisely what characterizes “motivation in the pregnant sense of ego-motivation (motivation of reason)” (Hua IV 223/234) – namely, a normative character. Husserl elides this fact by claiming that association *is* rational: “The existence of the similar part demands the existence of a similar part complementing it... The demand... is a demand of reason” (Hua IV 223/235). But no argument is given for this, and it is not at all convincing. Indeed Husserl had already hit upon the key point earlier in the text: relations of motivation do not belong to consciousness as such – whether sub-personal or personal – but to the “personal or motivational attitude,” a “*practical attitude*” where “what we have... always is the active or passive ego and indeed in the proper intrinsic sense” (Hua IV 190/199).

To tie motivation “in the pregnant sense” to a practical attitude is to mark the point at which a philosophy of mind parts company with a philosophy of consciousness. In one sense, Husserl was well aware of this. Husserl describes the constitution of the spiritual world – the world of expression and meaning – as a function of embodied egos and their practices. In another sense, however, Husserl did not sufficiently appreciate the implication of tying motivation to practices, for he also held that such practices could be analyzed in terms of acts of consciousness – acts of desiring, valuing, willing, and so on. But this is not possible, as we may see from the following considerations.

The world constituted in the practical attitude of motivation is the “surrounding world” (*Umwelt*), which, as Husserl notes, “is not nature” (Hua IV 283/296). The *Umwelt* differs from naturalistically apprehended nature in that it is a world of beautiful, pleasant, and useful things; a world in which I am in communicative communion with others; a world of generations, traditions, and institutions. Such a world is pervaded by an as-structure: “I see coal as heating material... as useful and as used for heating” – that is, I see it in a normative light: “as appropriate for and as destined to produce warmth” (Hua IV 287/197). The transcendental question concerns the conditions that make this as-structure possible. One condition is that spirit be embodied: these meanings are inseparable from

our practical engagement in the world, and there is no such thing as a disembodied practice. But Husserl holds, further, that what is essential to practices are certain acts of consciousness – e.g., “desiring and practical acts” (Hua IV 187/197).

An object “stimulates me to occupy myself with it” – for instance “to eat it. It is one of the goods belonging to the class of nutrients. I reach for it so I can eat it” (Hua IV 217/228). I experience it as edible, then, because I grasp it through a valuationally perceptual act (it appears to me as a “good”), which is itself founded on an act of desire for “nutrients.” This complex of valuing and desiring, in turn, motivates an act of will – I “reach for” it. Or I experience something as a hammer because I have a desire – to build a bird house – and I perceive this thing here as useful for achieving that end, which in turn motivates an act of will that constitutes the meaning of my picking it up and using it. This “picking up” is a “practical act” that depends on my embodiment, but for Husserl the *meaning* of that act is constituted in consciousness: “One can say that even the ‘I strike’ or ‘I dance’ is a cogito, but such a one as to co-include in itself a thesis of transcendence” – namely, a positing of the body as “a substrate of the ‘I move’... an object for the subject... a *theme* of his freedom” (Hua IV 218/230, 229). But what does this reduction of practices to acts of consciousness really accomplish for our understanding of the possibility of the “as”? Does it not simply *presuppose*, in the idea of act-content, the presence of the norm?

Nothing can appear to me as desirable or useful unless it shows up in a context in which a contrast class – the repugnant or the useless – is available; that is, in a context in which the thing can succeed or fail at being what it is *supposed* to be. As Husserl recognizes, the correlate of an act of desire is the *desirable* – which is to say that such an act already operates within the normative distinction between what merely seems desirable and what *is* so.¹ But something appears desirable not because

¹So committed is Husserl to the idea that the correlate of an act of desire contains an implicit reference to a norm of reason that he can envision a “formal axiology” based on this fact, one that would run parallel (but not be reducible) to the “formal logic” of cognition. See Edmund Husserl, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908-1914*, ed. Ullrich Melle. Husserliana XXVIII (Dordrecht: Kluwer, 1988). For an argument why this parallel

I desire it but because it appears to fulfill a need (Hua IV 187/197), and need is not an act; it is a bodily (or spiritual) condition. Or take the case of the useful. The hammer shows itself as useful not when I simply look at it but when I use it – that is, within a practice that implicates it in a certain normatively ordered whole: it is serviceable *for* joining two-by-fours. Were the practice different – were I making a cake – the hammer would not be useful at all. Husserl notes that after I have used it in this way I can simply “perceive” it (“emptily,” as it were) as useful (Hua IV 187/197). But such a perception cannot then be called upon to serve as the act-basis for experiencing the hammer’s utility in the original *practice*, and if that is so, this sort of utility – and the norms that constitute it – cannot be reduced to acts. Thus practices cannot be reduced to acts of consciousness. The hammer is not useful because I desire to build a house; it is useful because it is the appropriate instrument for the job, and I can do the job entirely in the absence of the supposedly foundational act of desire. Indeed, I could very well desire to be elsewhere, to be doing something else, and so on.

The point is that the norms that make things show up *as* something belong to the skills and practices themselves. It is they that contain the success conditions thanks to which things can be appropriate or inappropriate, valuable or valueless – and this on two levels, a functional and an existential: such things as hammers, nails, planes, saws, and clamps are what they are because they belong to a practice (e.g., carpentry) in which they have a “proper” place or function. Absent that practice there can be no hammers, nails, and the like. But the functional norms of the practice that establish such propriety gain their own normative force from my existential commitment to them, that is, from my *trying* to live up to what it is *to be* a carpenter.¹ Thus something (e.g., a hammer) can succeed or fail at being useful only if *I* can succeed or fail at being *something* (e.g.,

doesn’t work, see Steven Crowell, “Phenomenology, Value Theory, and Nihilism,” in *Husserl: Critical Essays Vol. V: Horizons: Lifeworld, Ethics, History, and Metaphysics*, ed. Rudolf Bernet, Donn Welton, and Gina Zavota (London: Routledge, 2005), 99-118.

¹The notion of “existential commitment” as I am using it here was introduced and has been developed by John Haugeland. See, in particular, “Truth and Rule-Following,” in *Having Thought: Essays in the Metaphysics of Mind* (Cambridge: Harvard University Press, 1998), 305-361.

a carpenter). In a certain sense all of this is conscious – a zombie cannot try to be a carpenter, though it might do everything a carpenter does – but it cannot be analyzed in terms of acts of consciousness. “Trying” is not a lived experience. Despite his appreciation for Dilthey’s insight into the non-psychological foundation of the spiritual world of meaning, Husserl still held that “all that is spiritual is enclosed in a certain way in the nexuses of lived experiences of the individual human being” (Hua IV 360/371). But this cannot be the case: the lived body and its skills – together with practices, institutions, and the like – are in no way enclosed in the nexus of lived experience, i.e., in consciousness. Which is not – I hasten to add – to say that such things are not *experienced*.

This suggests that the person – the embodied mind that occupies the nodal point of the normative order necessary for intentional content – is “transcendental subjectivity” (Hua IV 354/365). Husserl, however, clearly holds that the person is merely a constituted achievement of transcendental subjectivity. The person is “the real subject of the real human being,” that is, something anthropological, something whose sense presupposes natural kinds, something dependent on nature through the *Körper* (Hua IV 104/110-111). The person is constituted through a *self-apperception* of the transcendental subject:

Here it must be noted that one’s personal self-apperception... [is] precisely apperception, self-appearance... and it must be noted further that over and against the true objective being of the person of the personal world, I have in transcendental subjectivity the counterpole, in which the apperception of one’s self and of the objective pole, “person,” constituted therein, is a transcendental product (Hua IV 354/365).

But this view is incoherent. My experience of myself as an embodied ego cannot be the result of any kind of constitution, since the body is itself *constituting*; it is not something into which “I” am apperceived. For such an apperception to be possible, there would have to be a source, other than embodied practices, of the normativity in light of which the meaning “personal ego” could be constituted. And contrary to what Husserl claims, there can be no further source. In particular, that source cannot

be absolute or transcendental consciousness.

We may begin the argument for this claim with the following observation: The idea that the person is a constituted product of a mundanizing self-apperception presupposes that there is another self who is responsible for such mundanization. And this is precisely Husserl's view: every stream of consciousness is possessed of a "numerically one and unique" "pure ego" which "accomplishes that intentionality by which is constituted precisely I, the man, and I, the person." The pure ego constitutes "that man whom I also designate as I... namely I, the man called so and so and characterized as such and such" (Hua IV 109-10/116-17). It is not hard to see what Husserl has in view here. The pure ego is what, in both analytic and phenomenological philosophy, is called "first-personal self-awareness."¹ The fact that I can say "I" and refer infallibly to myself even in the absence of any definite description (i.e., pick myself out even in the absence being "called so and so" or being "characterized as such and such") suggests that there *is* a dimension of transcendental subjectivity that is not captured in our description of the person in terms of its bodily skills and social practices. But this does not mean that this dimension of first-person self-awareness can be said to *constitute* the person. Husserl's own contradictory description of the pure ego demonstrates just this point.

On the one hand, Husserl insists that the pure ego is "immutable" and "does not harbor any hidden inner richness: it is absolutely simple and lies there absolutely clear. All richness lies in the cogito" itself (Hua IV 105/111). On the other hand, he attributes to this very ego a set of properties, a "*habitus* that... pertains not to the empirical, but to the pure, ego" (Hua IV 111/118). Apparently it is not the case that "the identity of the pure ego" consists simply in first-person self-awareness as such – that is, in the fact that "with regard to each and every cogito" I can "grasp myself as the identical ego of the cogito." Rather,

I am even therein and apriori the same ego, insofar as I, in taking

¹Dan Zahavi's work contains excellent accounts of how the analytic and phenomenological treatments of this issue can mutually benefit one another. See his *Subjectivity and Selfhood: Investigating the First-Person Perspective* (Cambridge: The MIT Press, 2005), and *Self-Awareness and Alterity: A Phenomenological Investigation* (Evanston: Northwestern University Press, 1999).

a position, necessarily exercise consistency in a determinate sense: each "new" position-taking institutes a persistent "opinion"... so that, from now on, as often as I grasp myself as the same as I used to be or the same as I now am and earlier was, I also retain my themata, assume them as active themata, just as I had posited them previously (Hua IV 112/119).

It is obvious that an ego that can "grasp itself as the same as [it] used to be" – namely, as the one who earlier instituted a persistent opinion – is an ego that grasps itself precisely "as such and such," that is, under some description. But content or meaning of this sort demands a norm according to which *mis*-identification is possible, and such norms, as we have seen, cannot be derived from acts, from the *cogito*, alone. Even Husserl admits that an ego that is able to grasp itself as the same is "not an empty pole but is the bearer of its habituality, and that implies that it has its individual history" (Hua IV 300/313). But an ego with an individual history *cannot* be the "absolutely simple" pure ego, devoid of "any hidden inner richness." It can only be the spiritual ego or person.

§5. *A Transcendental Concept of Nature?*

Does this mean that the transcendental collapses into the empirical or naturalistic? Husserl seems to think that this would result if one failed to carry through the reduction of the person, but this is true only if the person (or mind) is understood in the framework of a naturalistic conception of nature. Only such a framework would *require* us to hold that embodied mind is the self-apperception of a pure ego. For it is only if nature is conceived as a space of non-normative causal law that the "belonging" (Hua IV 283/296) of the body to nature introduces an element alien to its transcendental character, that is, alien to the space of those "thoroughly peculiar 'forms'" that Husserl mistakenly attributes to consciousness alone. If, however, we start with the phenomenological insight into the constitutive role of the body, then we must insure that it too, along with consciousness, not be "naturalized" or "reified;" that is, we must not treat it as something that *can* show up in the naturalistic attitude. The em-

bodied mind is simply not to be found in “nature” in that sense; the body is no more given as a thing among things than is consciousness, since it too is “transcendentally constituting” subjectivity through and through. What shows up in the natural attitude as consciousness or as body is not what constitutes. And if that is so, then the contrast between consciousness (and its laws) and nature (and its laws) cannot be absolute: it will hold only if nature is understood naturalistically and if consciousness is (wrongly) identified with “mind.”

Of course, this cure may appear to be worse than the disease. Removing the body from nature in the naturalistic sense will mark a gain in philosophical clarity only if there is *another* sense of “nature” – the nature of a “soft” (or “hirsuite”) naturalism – that is sufficiently determinate to distinguish this conception of the relation of mind and world from one, like Husserl’s, that posits a “pure” consciousness. Without such a sense, there is merely a verbal difference between embodied mind and the kind of subjectivism we have found in Husserl. And, unfortunately, it is not at all obvious that we possess such a non-naturalistic concept of nature.

It is not possible to investigate this issue fully here, but I might hazard a few remarks by way of conclusion. To begin with, it would appear that adopting the phenomenological stance already rules out certain options. For instance, the *epoché* precludes returning to a quasi-Aristotelian “metaphysical” conception of nature that simply reads normative structures into that which is investigated by the natural sciences. This sort of approach – exemplified, it seems to me, by currently fashionable appeals to “evolutionary epistemology,” the view that normativity emerges “epigenetically” from causal processes – fails to respect the distinction between empirical and transcendental inquiry.¹ In the face of such suggestions, phenomenology is better off following McDowell’s approach: rather than looking to empirical science for a concept of nature suitable to sustain

¹Of course, this is *precisely* what this sort of naturalism *sets out* to do. In this respect, *all* naturalism that takes its point of departure from empirical science – whether it is the “bald naturalism” of Quine or the softer versions advocated by philosophers like Philip Kitcher or Hilary Kornblith – is in conflict with transcendental phenomenology. It might be better to identify this sort of opposition with “scientism” rather than “naturalism,” however, in order to leave open the possibility of a transcendental concept of nature.

the “thoroughly peculiar ‘forms’” of mind, we should refuse to cede the concept of nature to the natural sciences in the first place.¹ On the other hand, we cannot simply turn to Husserl's notion of the lifeworld. Though the lifeworld does involve a concept of nature that is opposed to the “symbolic substructions” of the natural sciences – namely, nature as a realm of the “despised doxa”² – this nature remains a constituted product, the correlate of transcendental subjectivity and not its mode of being. The same problem we have been tracking in regard to the idea of embodiment also infects Husserl's notion of the lifeworld. Finally, there is little hope to be expected from neo-romantic environmentalism, for approaches within this tradition tend to operate on the level of the natural attitude, attributing moral and other normative properties to nature in an entirely uncritical and arbitrary way. Such wishful “re-enchantment” of nature is wholly uninterested in posing suspiciously “modern” critical or transcendental questions and so has nothing to offer the sort of phenomenological approach we are pursuing here. Where then are we to turn?

This last remark may point us in the right direction, for if we propose to preserve a distinction between transcendental and empirical inquiry, then any adequate concept of nature will have to be developed from *within* the parameters of the reduction; that is, the essence of nature must be determined *solely* on the basis of its role in the constitution of meaning. A “naturalized” phenomenology would thus be one according to which what the reduction discloses just *is* nature. “Nature” in the phenomenological sense is just what one finds when one successfully unpacks the phenomenon of transcendental constitution – no more and no less.

It is certainly not impossible to understand Merleau-Ponty's concept of “flesh” (*chair*) as reaching toward such a conception of nature, insofar as “flesh” is understood as prior to the distinction between consciousness

¹McDowell, *Mind and World*, 78: “What became available at the time of the modern scientific revolution is a clear-cut understanding of the realm of law,” but “we can refuse to equate that with a new clarity about *nature*.”

²Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, ed. Walter Biemel. Husserliana VI (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1954), 127; *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, tr. David Carr (Evanston: Northwestern University Press, 1970), 125.

and body, mind and world.¹ But this idea is itself largely undeveloped and, in crucial respects, still retains some of the “neither this nor that” quality that characterized Merleau-Ponty’s descriptions of the body in *Phenomenology of Perception*.² Furthermore, I would argue that it lacks an adequate appreciation for the *indispensable* role of what Husserl called the “pure ego” – that is, the role of first-person self awareness in the constitution of meaning. Husserl (and following him, Sartre) saw clearly enough that the pure ego (or what Merleau-Ponty calls “the tacit *cogito*”) cannot be simply a part of, or emergent from, any more comprehensive whole.³ Heidegger’s concept of being-in-the-world fares better in this regard, since the Dasein’s care-structure preserves an existential role for the first-person.⁴ But because Heidegger does not tackle the issue of embodiment head-on, he does not arrive at a *transcendental* concept of nature. Nature and life remain for Heidegger, as for Husserl, “regional” concepts.

Despite these difficulties, working out a concept of nature that arises from a phenomenological investigation of the terrain of constitution – rather than from metaphysical, scientific, or everyday experiences – remains an important task if phenomenological philosophy of mind is to avoid subjectivism. Assuming that even the outline of such a concept could be worked out, the crucial question would concern the relation between nature so conceived and nature as the object of natural science. But we may take heart from the fact that this question, in turn, is but a particular case of the general question of the relation between transcen-

¹Maurice Merleau-Ponty, *The Visible and the Invisible*, tr. Alphonso Lingis (Evanston: Northwestern University Press, 1968), 130-155.

²What I mean by this is that in that work the body is assigned all sorts of functions that are traditionally attributed to mind (e.g., “understanding,” giving experience a “form of generality,” and so on), but what the term “body” signifies is not made clear. It is *neither* “movement as a third-person process” *nor* “thought as a representation of movement,” for instance. See Maurice Merleau-Ponty, *The Phenomenology of Perception*, tr. Colin Smith (London: Routledge, 2002), 127. This is not exactly an *objection* to Merleau-Ponty’s descriptions, but it does mean that the term “body” (and *eo ipso* “flesh”) do not of themselves get us very far in thinking about what a transcendental concept of nature involves.

³I allude here to Levinas’s objection to Merleau-Ponty’s philosophy as a “philosophy of participation” – that is, a philosophical standpoint from which it becomes impossible to see how either radical ipseity or radical alterity (subjectivity) could ever be.

⁴See Steven Crowell, “Subjectivity: Locating the First-Person in *Being and Time*,” *Inquiry* 44 (2001), 433-54.

dental phenomenology and the various empirical sciences. Not that this makes things any easier, but it does relieve, to some extent, the anxiety that we have abandoned the terrain of "real" nature for some philosophical fantasy. We remain firmly on phenomenological soil.

“So You Want to Naturalize Consciousness?”

“Why, why not?” – “But How?”

Husserl meeting some offspring

Eduard Marbach (University of Bern)

eduard.marbach@philo.unibe.ch

Ladies and Gentlemen, so as not to offend anyone or doing him or her an injustice, let me propose to take myself as being present at the imagined meeting of Husserl’s offspring. Would I have had the chance of meeting Husserl, not only, as occasionally happened, in dreams, but in real life, he might have addressed his somewhat surprised sounding question to me: “So *You* Want to Naturalize Consciousness?” I myself am, indeed, of two minds regarding the question of the naturalization of consciousness. For there are times when I surprise myself to be in a naturalistic mood, and while it lasts, I could join with a few fellow phenomenologists those contemporary philosophers of mind who, confronted with the question of wanting to naturalize consciousness, are exclaiming askingly “Why! Why not?”

Then again, being acquainted with descriptive reflective analyses elaborated by Husserl and some of his offspring, analyses of conscious experiences and their noematic correlates as well as intentional implications and modifications thereof, I lend my ear to the master’s inquisitive “But How?”-question concerning the naturalization of consciousness and I am very receptive to his reservations regarding the project.

In this short contribution to the 150th anniversary Husserl Confer-

ence, I would like to substantiate somewhat what I have just hinted at about my being of two minds. I will proceed as follows: I start from a brief characterization of the scientific image that impresses me and illustrate how widespread efforts of naturalizing the mind and consciousness are in present-day analytic philosophy with which I have familiarized myself over the past decades, making me at times wavering in the sense just indicated. And then I turn to developing essentially one argument, intended to show, after all, that I positively take to heart Husserl's "But How?"-question – intoned at this point, let's say, like a father might do to his prodigal son, kindly disposed and with indulgence, while intimating no less that he would have been disappointed had I not returned to what he considered to be, perhaps, his most profound argument against a complete naturalization of consciousness.

First, then, science, ultimately physics in its present and no doubt still more in its future state, presents us with an awe-inspiring picture of the universe from its remote beginnings some 14 billion years ago down to the present and future development. It is a picture that appears to be deeply unified as one of a development out of material stuff getting ever more complex and, for all we know, reaching its most complex manifestation in the human brain. From such a perspective, material or physical monism, reducing everything there is and what it is like, even the conscious mind, ultimately to something material or physical in the natural order appears rather attractive for reasons of simplicity, parsimony, and elegance of explanation. Unsurprisingly, it seems to be defended, if not taken for granted, by many contemporary philosophers, especially among analytic philosophers of mind and consciousness who are often close to the natural sciences and to metaphysical realism. Over the past twenty years or so, I have become personally acquainted with quite a few of them and I can see the attraction of such a unitary view of reality. The broad cosmological picture presenting us with an uninterrupted causal history of the universe truly impresses me, too. And so, I do have my moments of weakness . . .

To illustrate how much along such a line of thought the project of the naturalization of mind and consciousness is present, consider the fol-

lowing statements from three contemporary philosophers much *en vogue*. First, in his paper “Consciousness and Content” from 1988, Colin McGinn seems to me to summarize nicely the standard conception of naturalism in present-day philosophy of mind when he writes:

Naturalism in the philosophy of mind is the thesis that every property of mind can be explained in broadly physical terms. [McGinn says ‘broadly physical’ in order to include biological properties and higher-order causal properties, as well as the properties directly treated in physics.] Nothing mental is physically mysterious. There are two main problems confronting a naturalistically inclined philosopher of mind. There is, first, the problem, of explaining consciousness in broadly physical terms: in virtue of what does a physical organism come to have conscious states? And, second, there is the problem of explaining representational content – intentionality – in broadly physical terms: in virtue of what does a physical organism come to be intentionally directed towards the world? We want a naturalistic account of subjectivity and mental representation. Only then will the naturalist happily accept that there are such things as consciousness and content.¹

David Chalmers, the author of the impressive book *The Conscious Mind* from 1996, begins a more recent paper on “Consciousness and its Place in Nature” from 2002 thus:

Consciousness fits uneasily into our conception of the natural world. On the most common conception of nature, the natural world is the physical world. But on the most common conception of consciousness, it is not easy to see how it could be part of the physical world. So it seems that to find a place for consciousness within the natural order, we must either revise our conception of consciousness, or revise our conception of nature. (p. 247)

Galen Strawson in turn assumes from the start in his paper “Realistic Monism. Why Physicalism Entails Panpsychism” from 2006:

I take physicalism to be the view that every real, concrete phenomenon in the universe is ...[sic!] physical. It is a view about the

¹Colin McGinn, “Consciousness and Content”, in *The Problem of Consciousness. Essays Towards a Resolution* (Oxford: Blackwell, 1991), pp. 23-43.

actual universe, and I am going to assume that it is true. [...] I will equate 'concrete' with 'spatio-temporally (or at least temporally) located', and I will use 'phenomenon' as a completely general word for any sort of existent. Plainly all mental goings on are concrete phenomena. [...] one thing is absolutely clear. You're certainly not a realistic physicalist, you are not a real physicalist, if you deny the existence of the phenomenon whose existence is more certain than the existence of anything else: experience, 'consciousness', conscious experience, 'phenomenology', experiential 'what-it's-likeness', feeling, sensation, explicit conscious thought as we have and know it at almost every waking moment. (p. 3)

Similar statements could easily be multiplied. In a recent book by Steven Horst,¹ the author notes in the first chapter, "Varieties of Naturalism. What Is a Naturalistic Philosophy of Mind?" that "Almost everyone writing in philosophy of mind over the past several decades has described his or her theory as 'naturalistic'" (p. 11), and he points out, no doubt correctly, that behind the label 'naturalistic' used by the various thinkers subtle differences were hidden, given the fact that reductionist as well as non-reductive-physicalistic, functionalist, informationtheoretic and evolutionary positions, but also property-dualistic ones such as, e.g., David Chalmers', are labeled as being 'naturalistic' or as 'naturalistic dualism' for that matter. At any rate, in present-day discussions within philosophy of mind and in the philosophy of psychology, efforts of naturalizing the mind and consciousness are very much in the foreground. Well-known philosophers seem seriously to believe that we can only attribute reality and causal efficacy to the mental if it is completely naturalized, or near enough (cf. J. Kim, 2005). In view of the scientific worldview which for many years already, not least through the writings of Wilfrid Sellars, strongly influences philosophical thinking in many quarters, this belief can *prima facie* claim high plausibility. As I see it, talk of the mental in these discussions refers to *mental states and their properties* (of being conscious, of having phenomenality, subjectivity, intentionality

¹Steven Horst, *Beyond Reduction. Philosophy of Mind and Post-reductionist Philosophy of Science* (Oxford: Oxford University Press, 2007).

or being representations) in as far as they present themselves to an *objective* observation or “from outside” on the basis of some behavior. From this outside perspective or, as it is often put these days, from the third-person-perspective it seems nothing but consequent to insert everything taken for real into the totality of the natural order, to reduce it naturalistically in a strong sense of structural assimilation to the one, natural, spatio-temporal-causal order of the physical world. Such an external viewpoint or third-person-perspective represents in any case something like the “default”-position of most analytic philosophers of mind (e.g., David Lewis, Daniel Dennett, Fred Dretske, Michael Tye, Colin McGinn, Jaegwon Kim, David Papineau, Ruth Millikan, Patricia and Paul Churchland, etc.).

To my knowledge, Dan Zahavi in particular, has forcefully put forward transcendental considerations from Husserl’s philosophical phenomenology in order to point to a deep-seated weakness of such naturalistic accounts of consciousness. As Zahavi (2010) discusses the matter in a paper on “Naturalized Phenomenology”, and I can only agree with him, Husserl “opposes the attempt to implement a thorough naturalistic account of consciousness”, mainly because “naturalism treats consciousness as a real occurrent entity in the world, that is, it conceives of consciousness as an object in the world, on a par with – though possibly more complex than – volcanoes, waterfalls, ice crystals, gold nuggets, rhododendrons or black holes. But on Husserl’s view this is unacceptable since consciousness rather than merely being an object in the world, is also a subject for the world, i.e. a necessary condition of possibility for any entity to appear as an object in the way it does and with the meaning it has”. In short, as Zahavi concludes, “according to Husserl, the decisive limitation of naturalism is that it is incapable of recognizing the *transcendental* dimension of consciousness” (p. 5). I also agree with Dan Zahavi when he notes that “the reason why phenomenologists have emphasized the importance of the first-person perspective and investigated the fundamental structures of consciousness and selfhood in great detail has not been because they considered such an investigation a goal in itself – if so, phenomenology would have remained a form of philosophical psychol-

ogy or philosophical anthropology – rather, the analysis was motivated by transcendental philosophical considerations” (p. 5).

Within the space of my presentation, I would like without further ado to turn now to the argument that I take to be an elaboration in my own voice, so to speak, of Husserl’s “But How?”-question regarding the naturalization project. Despite all my respect and sympathy for defenders of a unitary view of reality inspired by modern science, I also continue to be deeply impressed by the phenomenological results, providing us with forms or structures of consciousness that *in principle* seem to have *no analogue in the natural world* as it is studied by the sciences.¹ Indeed, as I understand the lesson of the sciences of the external physical world out there and the neurosciences of the brain, the world as it really is in itself exists as a whole of spatial and/or temporal parts-*outside*-parts, three-dimensional time-slices, all the way down to the ultimate particles on a scale of nanometres, forming cohesions and functional unities involved in all kinds of states that are parts of a system of possible states. By contrast, as Husserl often observed, it belongs to the essence of conscious life *not* to be structured in terms of “the spatial outside one another, into one another and through one another and spatial totality” but to contain in itself intentional implications and modifications that cannot be accounted for in spatial terms, even though spatial metaphors in describing forms or structures of conscious experiences crop up time and again.² In Husserl’s view, even Brentano was still a naturalist precisely because “something like *intentional implication* and intentional analysis as analysis of possibly continuously intertwined sense-giving he did not yet know” (*ibidem*).

Clear examples providing evidence for such structures *sui generis* are given by certain conscious experiences that involve *non-actual components* or *moments* in their very way of establishing intentional reference to something when they *actually* occur. Such a finding, I take it, is very hard to integrate into a description of reality couched in the language of physics

¹Husserl, Edmund (1962). *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*, ed. by Walter Biemel, *Husserliana IX* (Den Haag: Nijhoff, 1962), pp. 35ff.

²See, e.g., Hua IX, p. 37: „... dass es zum Wesen des Bewusstseinslebens gehört, anstelle des räumlichen Aussereinander, Ineinander und Durcheinander und räumlicher Ganzheit ein intentionales ... ineinander meinent Beschlossenein in sich zu bergen ...“.

or the neurosciences which a complete naturalization of consciousness would have to amount to. The conscious experiences in question make up the large and important class of mentally re-presenting something that is not actually present, “*Akte der Vergegenwärtigung*”, acts of re-presenting something, which Husserl (e.g., 1980) has investigated extensively. Thus, e.g., when I am engaged in an activity of visually re-presenting, thereby actually intentionally referring to something – say, a past event that I remember visually, or a possible one that I imagine, or an object that I see as being depicted in a picture – then not only is the *re-presented object or event* consciously given as being *not actually present*, but at the same time the conscious experience of so referring to something absent contains *within its very structure an experiential component of not actually performed perceiving (seeing)*. If so, then there is something actually occurring in this world an essential property of which is that parts of it are consciously experienced *as non-actual*; and I do not understand how a purely naturalistically minded physical approach would be able to account for this.

By the way, I take it that as long as we would confine our attention somewhat abstractly just to *sensory* conscious experiences occurring here and now in causal interaction with the actual surrounding world, there is not so much reflective work for phenomenology to do regarding structures of these experiences qua structures of consciousness to be articulated in the language of phenomenology. For, most likely much more structural knowledge comes from neurophysiological investigation into the specific physical character of the brain states that are causally responsible for the phenomenal character of the corresponding sensory experiences – even though, I think, the so-called “hard problem” would remain, the problem of explaining why this or that sensory experience should have the specific what-it-is-like aspect it does, rather than having some other phenomenal character or having none at all (cf., e.g., Chalmers 1996; Horgan and Tien-son 2002). I am not so thrilled by this problem at the level of *sensory* experiences given their facticity and hence intractability. It is very tempting to say that I am pleased to have all this motley of sensory impressions, they make life so colorful, but there they are, matters of fact, and, as Tim Crane (2001) disarmingly put it, “some facts are amazing, and some-

times that's all that can be said"¹. Let us stick, then, to kinds of more or less complex non-sensory acts of re-presenting something, involving also sensory components, to be sure. All such acts, I also take to be in themselves so many modes of what-it-is-like to experience them, to live through them and, by having them, to establish intentional reference to something that we experience in its absence. Concerning the conscious experiences themselves, they are exemplified solely in the experiential life of a subject, originally in my own mental life, and this already when they are unreflected on at the time we have them. This is just the sense of the present-day phrase that there is "something-it-is-like" to have this or that conscious experience: it pre-reflectively, as Husserl would have put it, feels somehow or other, say, to perceive something out there, and it feels differently or there is something-other-it-is-like, say, to see something in a picture, or to remember something, etc. Only on the basis of the subject's reflection upon the experiential life can these ways of what-it-is-like then be described in general statements regarding their distinct structures, forming thereby descriptive phenomenological concepts of the conscious experiences. To account philosophically for similarities and distinctions among the varieties of the intentionality of conscious experiences and their intentional correlates, as they present themselves as phenomena, i.e. at the level of their phenomenality, was no doubt much at the center of Husserl's "science of consciousness".

Let me expand a little on some distinctions with a more refined analysis along Husserlian lines. The case of picture viewing is particularly well suited to point out what differently structured conscious experiences as such are able to achieve. Consider, for example, a change from a conscious experience of simply perceiving a green pine over there in the meadow to a conscious experience of *pictorially re-presenting* a green pine and its surroundings. Here, reflective analysis, and I think *only* reflective analysis, is able to articulate a radical difference regarding the structure of the corresponding conscious experiences themselves and, correlatively, of the ways of givenness of the intentional object, the green pine and its surroundings.

¹Tim Crane, *Elements of Mind. An Introduction to the Philosophy of Mind* (Oxford: Oxford University Press, 2001), p. 89.

To begin with, notice the following aspect. Concretely viewed, i.e. not in isolation, the color green in the pictorial representation is attributed, *not* to a portion of the flat canvas as such, but rather either to the merely pictorially appearing but not actually given pine on the canvas or to the depicted and again not actually given pine somewhere in the real world or in a fictional space, depending on where the person viewing the picture is focusing her attention. Either way, the presently manifest quality green is here *taken, or apprehended, as a property of an object that is not actually present* over there where the canvas actually is and where the phenomenal quality green appears. If so, namely in so far as I have conscious experience of the green as of a property of the pine, the phenomenal quality green cannot be given solely in virtue of a sensory-perceptual visual experience; for there is actually no pine to be visually perceived over there on the wall where the painting is hanging. What we have instead is a more complex conscious experience of intentionally referring to the depicted pine by way of seeing as it were the green pine in so far as it appears on a canvas, i.e. as a pictorial object. In its unified structure such an experience also involves as a conscious component among others my *seeing* the green pine *in the mode of non-actuality*, namely precisely in so far as the pine appears on the canvas over there that I actually see. In other words, the phenomenal quality green appears no longer as actually belonging to a portion of the canvas or the picture-surface over there. But the pictorially appearing pine’s being green – in contradistinction to a perceptually appearing pine’s being green – only appears so because of my consciously taking the pictorial object ‘pine’ to be a representation of an absent (real or imaginary) tree that is only depicted in the picture that I actually see in the present surroundings.

Crucially, the conscious component of my *seeing in the mode of non-actuality*, as Husserl has convincingly explained, *constitutes an intentional modification* and can be said to be *intentionally implied* in the unified conscious experience that I have of seeing something pictorially represented, and clearly this is not a matter of being spatially contained within the experience. Let me spell this out in a little more detail. What other components are there in such a unified experience of pictorially representing

something that do not stand in spatial relations to one another? Consider first that while I am intentionally referring to the green pine by way of only re-presenting to be seeing, not *actually* seeing, the pine in so far as it appears in the picture over there, I am simultaneously aware of my present surroundings here and now in virtue of actually perceiving the world around me as well, although somewhat less attentively as long as I am interested in the depicted scene or in the scene as it pictorially appears on the canvas. The fact that I take the pine and its surroundings not to be actually present over there depends, precisely, on a consciously experienced contrast concerning, on the one hand, the ways of givenness of the objects around me, and among them the picture on the wall showing the green pine in its surroundings, and on the other hand, the ways of givenness of the pine either in so far as it pictorially appears on the canvas or is taken as the depicted pine somewhere in the world, respectively. There is a clash or a fissure between that which I take to be actually real around me and that which I take to be just a pictorially represented, not actually given scene. It is in relation to this pictorially appearing or depicted scene in contrast to the actually perceived surroundings that I speak of seeing something in the mode of non-actuality; for I cannot actually see what is not actually there. To be sure, I actually look over there to the picture and thus, in a sense, I *actually* see something over there, just as I actually see the wall over there where the whole picture that I actually see is hanging – I actually see patches of green etc. However, as Husserl would urge, as soon as I take those green patches to be ways of appearing of a pine – be it the pine in so far as it appears in the picture or the depicted real or imaginary pine – the very experience of seeing is consciously modified: I do not believe actually to see a pine over there. As I understand the matter, my seeing the pine is, however, not simply a particular kind of seeing, a so-called “representational seeing” or a “seeing-in” as “the subsidiary capacity that we also have”, besides “the standard capacity that we have of vision”.¹ Instead, to the extent that in picture viewing vision is involved in

¹See, e.g., Richard Wollheim, *The Mind and Its Depths* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1993), p. 188, and Christopher Peacocke, “Depiction”, in *The Philosophical Review*, 96, 1987 (3), pp. 383-410, discussing earlier proposals by Wollheim.

relation to the pictorially appearing objects, it is altogether experientially modified, not unlike what obtains in visually remembering or imagining something that is not actually, presently given, although not quite like it either.

To clarify matters further, notice next that with my seeing as it were the green pine in its surroundings in so far as it appears in the picture or is depicted by the picture that I actually see over there, I do not simply intentionally refer to the pine as if I were seeing the pine *itself* in some imaginary or remembered place. Yet, there is similarity to some extent between picture viewing and imagining or remembering, namely to the extent, precisely, of involving a visual experience in the mode of non-actuality and an object that is not actually given. For notice that in the case of, say, an experience of simply imagining a pine in an imaginary surroundings, the pine would again not actually be given but appear as it were, this time in relation to an imaginarily occupied point of view of mine from where I would see the tree *itself*, if only as it were, i.e. in a consciously modified manner. This is to say that once again vision would not be functioning in a standard way. My visual experience would indeed not actually be performed but only re-presented: it would be as if I were seeing the not actually given pine from some place, at some distance and orientation relative to my standpoint in the imaginary space. By contrast, when I intentionally refer to the pine in so far as it appears in the picture, I can do so only because at the very same time I am aware of the pine's merely being a pictorial representation *of* a tree, be it a real tree in the world or be it merely a fictional tree. The situation, in picture viewing, is indeed rather special, as has often been observed by philosophers and also among scientific psychologists (e.g., Richard Wollheim, Richard L. Gregory, J.J. Gibson and others). I am neither simply actually perceiving or seeing an object “in” a picture, nor am I simply purely mentally representing the not actually given object itself, say, in remembering or imagining it in a different space and a different time. Rather, to sum up, in picture viewing, i.e. when I pictorially re-present some absent object – a thing, person, place, or event – I am intentionally referring to the absent, not actually given object (the so-called *sujet*, say, of a painting) by means of my

re-presenting a non-actual perceiving of the object (the *sujet*) in so far as it appears in the actually perceived picture while simultaneously presenting my actual surroundings here and now.

In such conscious experiences of purely mentally or of pictorially re-presenting something absent (past, future, merely possible, or elsewhere in space, etc.), as well as in more complex conscious experiences of mentally re-presenting something absent by way of re-presenting an act of pictorially re-presenting it (say, in remembering or imagining an episode of picture viewing), there is always the reflective phenomenological finding of those modified components of *non-actuality* belonging to the very structure of the actually experienced mental activity: one's being conscious or aware of intending something absent, and one's being conscious or aware of the non-actual experience – in the simplest case, a perceptual experience – that is implied in the actually occurring establishment of the intentional reference to the absent object. The very givenness of the intended absent, not actually given object as well as the very givenness of the intentionally implied or modified non-actual component of, say, seeing as it were the absent object, is bound to occur within the unified structure of the actually performed conscious experience of re-presenting together with the presentation of the actual surroundings.

In this sense, then, I think that with each instance of an actually occurring conscious experience of re-presenting something absent in virtue of components that are *experienced as non-actual*, we have clear examples of actually existing entities in our world that do not fit into the framework of the sciences of the natural, physical world, or could they? At any rate, those non-actual components of the actually occurring experiences of re-presenting something *cannot* be understood as being *spatially distinct* from the actual experiences; being non-actual, they can only be individuated by the experiencing subject as being consciously modified re-presented parts of the subject's actual re-presenting something.

Returning to the dilemma of being of two minds regarding the question of the naturalization of consciousness from which I began, let me conclude as follows: I myself believe results of the modern sciences to the effect that over thousands and thousands of generations evolution by nat-

ural selection – courtesy of Charles Darwin whose *The Origin of Species* also celebrates its 150th anniversary – has produced an adapted universal human psychological architecture with a complex multitude of mechanisms. But on the basis of the best of our current scientific knowledge I also keep believing that “something” has been selected in virtue of the development of nervous systems that can originally be experienced as what it is and what it is like *solely from the experiential perspective of experiencing creatures themselves* – namely, conscious experience. And it is here that the first-person or properly phenomenological, experiential as well as reflective, attitude fully comes to its own. It provides the very basis for building a theory that uses properly phenomenological concepts concerning the phenomena of consciousness and of their intentional correlates – one day, perhaps, to be integrated with, but never replaced by, the theoretical framework constructed by the naturalistic third-person approaches to consciousness.

References

- Crane, Tim, *Elements of Mind. An Introduction to the Philosophy of Mind* (Oxford: Oxford University Press 2001).
- Chalmers, David J., *The Conscious Mind. In Search of a Fundamental Theory* (Oxford: Oxford University Press, 1996).
- Chalmers, David J., “Consciousness and Its Place in Nature”, in David J. Chalmers (ed.), *Philosophy of Mind. Classical and Contemporary Readings* (New York, Oxford: Oxford University Press 2002), pp. 247-272.
- Horgan, Terence and Tienson, John (2002). “The Intentionality of Phenomenology and the Phenomenology of Intentionality”, in David J. Chalmers (ed.), *Philosophy of Mind. Classical and Contemporary Readings* (New York, Oxford: Oxford University Press 2002), pp. 520-533.
- Horst, Steven, *Beyond Reduction. Philosophy of Mind and Post-Reductionist Philosophy of Science* (Oxford, New York: Oxford University Press 2007).

- Husserl, Edmund, *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*, ed. by Walter Biemel, *Husserliana IX* (Den Haag: M. Nijhoff, 1962).
- Husserl, Edmund, *Phantasie, Bildbewußtsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlaß (1898-1925)*, ed. by Eduard Marbach, *Husserliana XXIII* (The Hague: Nijhoff 1980).
- Kim, Jaegwon, *Physicalism, or Something Near Enough* (Princeton and Oxford: Princeton University Press 2005).
- McGinn, Colin, "Consciousness and Content", in *The Problem of Consciousness. Essays Towards a Resolution* (Oxford: Blackwell 1991), pp. 23-43.
- Peacocke, Christopher, "Depiction", in *The Philosophical Review*, 96, 1987 (3), pp. 83-410.
- Strawson, Galen, "Realistic Monism. Why Physicalism Entails Panpsychism", in Galen Strawson et al., *Consciousness and Its Place in Nature: Does Physicalism Entail Panpsychism?*, ed. by Anthony Freeman (Imprint Academic, 2006), pp. 3-31.
- Wollheim, Richard, *The Mind and Its Depths* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1993).
- Zahavi, Dan, "Naturalized Phenomenology", in Shaun Gallagher and D. Schmicking (eds.), *Handbook of Phenomenology and Cognitive Sciences* (Springer 2010), pp. 3-20.

Philosophy and ‘Experience’: A Conflict of Interests?*

Filip Mattens (Husserl-Archives Leuven)

filip.mattens@hiw.kuleuven.be

It is not insofar as the eyes ($\delta\psi\iota\varsigma$) are made of water that they see
but insofar as it [(the organ of) eyesight ($\delta\psi\iota\varsigma$)] is transparent.
Aristotle

If anyone can catch his consciousness in anything else than
the existence of a content for him, I am unable to follow him.
Paul Natorp

1. Varieties of Transparency

Material things are typically opaque. This corresponds to two facts about how they are seen. First, they always occlude themselves partly from view; their visual features never appear to you all at once. Second, they occlude what is behind them; you cannot look through them. Two fundamental traits of perceptual awareness have been expressed metaphorically by contrasting perceptual experiences to these two ways in which opacity determines the perception of material things:

*This text is an extended version of a presentation initially prepared for the “Philosophy – Phenomenology – Sciences” conference (Leuven, April 2009) with additional references to Kennedy (2009) and Byrne (2009).

First, the most fundamental feature of awareness is usually captured—*faute de mieux*—in the phrase: in presenting its object, a mental act is also implicitly conscious of itself. If it makes sense to say that an experience is itself presented, then its presentation is fundamentally different from the way objects appear. An actual experience appears all at once; it does not have further aspects. It is impossible to imagine how it could occlude itself partly from view; it seems *transparent to itself*. The term “transparent” is metaphorical, but it is not without descriptive value.¹ It captures the fact that, for the perceiver of a tree, there is nothing more to this actual object-presentation than what is there, which is in manifest contrast with the perceiver or tree itself.

Second, over the last fifteen years the same term “transparency” has come to be used for quite a different aspect of perceptual object-intention. Here, the idea that perception is transparent stands for the phenomenological observation that, if one seeks to focus on a perceptual experience, one’s attention will slip through it, without avail, to the external objects. This is said to show that there is nothing more to a perceptual experience than what is out there.

In both cases, “transparency” is used as a metaphor that stands for a central trait of perceptual experience. Unless one of them is completely wrongheaded, both intuitions must have a common ground in the way perceptual experience manifests itself to us. However, certain conclusions that have been drawn from the second metaphor of transparency seem to contradict the observation expressed in the first metaphor.

This paper consists of two parts. First, in section 2, I will argue that the contradiction between the two aforementioned metaphors is only apparent. The conclusions drawn from the second metaphor, and the revival of experience-scepticism that follows from it, originate in a specific model of awareness, rather than in the phenomenological significance of perceptual transparency. I will briefly consider a different determination of the same phenomena (sec. 2.2) and provide a short outline of a meaningful way of talking about “experiences” (sec. 2.3). Second, I will investigate to

¹This should not be confused with the older idea of infallibility, which invokes yet another use of “transparency”.

what extent the cogency of this *visual* metaphor depends on the nature of vision (sec. 3). In the remainder of this section I aim to provide a succinct outline of what is significant (sec. 1.1), less significant (sec. 1.2), problematic (sec. 1.3), and challenging about the second metaphor (sec. 1.4).

1.1. Try For Yourself

The first use of transparency stands for a positive observation; the second hints at a negative conclusion. The argument for the latter usually comes in a '*try-for-yourself*' formula of the following kind: look at what is in front of you and try to turn your attention to the features of your visual experience; the only features you will find are features of the objects you are looking at. The point of this formula is to deny that you would find features of the experience itself. As usual, the more you deny, the more reaction you will provoke. Today, the notion "transparency of experience" faces a battery of alleged counter-examples, which have, in turn, engendered a tangle of adapted reformulations and derivative conclusions, some of which seem to fly in the face of the very notion of conscious experience. Let me first provide a succinct outline of what is at stake in this idea of transparency.

Roughly stated, if you want to explain the mind purely functionally, you must fend off the possibility of mental features that are not functional, yet inherent in experience. Some take it to be obvious that there are such features, while others argue it can be shown indirectly. For example, a blind scientist might know everything about colours in physical terms, without ever knowing what it is like to see red. The functionalist's appeal to transparency is a kind of 'attack is the best form of defence' strategy. The functionalist invades the realm of subjective experiences and claims: there are no intrinsic features here! To do this, the functionalist makes a 'phenomenological' point. Where is this phenomenological point coming from?

When they make their basic move, the advocates of the transparency of experience often refer to two now famous passages by G.E. Moore (1903), in which Moore observes that when we try to reflect upon a sen-

sation of blue, all we seem to find is the blue. However, Moore precisely wants to make us ‘see’ the other element, namely consciousness.

The term “blue” is easy enough to distinguish, but the other element which I have called “consciousness”... is extremely difficult to fix... that which makes the sensation of blue a mental fact seems to escape us: it seems, if I may use a metaphor, to be transparent—we look through it and see nothing but the blue. (p. 446)

The moment we try to fix our attention upon consciousness and to see what, distinctly, it is, it seems to vanish: it seems as if we had before us a mere emptiness. When we try to introspect the sensation of blue, all we can see is the blue: the other element is as if it were diaphanous. Yet it *can* be distinguished if we look enough, and if we know that there is something to look for. (p. 450, original italics)

Today’s advocates of transparency neglect Moore’s ambition, but retain his observation and take over his means and his metaphors: when we try to *fix our attention* upon a given experience, we *look right through* it.

In order to deny that mind-dependent entities determine our perceptual experiences of mind-independent objects, it would be sufficient to prove that they do not exist. Transparency is supposed to do just that. The demonstration goes as follows:

Look at a tree and try to turn your attention to the intrinsic features of your visual experience. I predict you will find that the only features there to turn your attention to will be features of the presented tree, including relational features of the tree “from here”. (Harman 1990 p. 39)

In turning one’s mind inward to attend to the experience, one seems to end up concentrating on what is outside again, on external features or properties. (Tye 1995a)

Launching the idea of phenomenal transparency, Michael Tye hopes to kill a number of birds with one stone. Transparency is employed to get rid of all possible non-intentional features of perceptual experience, like qualia, sense-data, and sensational properties (e.g. size in the visual field).

(a) The transparency observation is taken to provide an argument against so-called sense-datum theorists who believe that surfaces of ob-

jects are seen *by* seeing immaterial, sense-datum surfaces. Since introspection inevitably opens out upon the features of outer objects, there is no support for assuming an "inner object" (Tye 2002, p. 138).

(b) But Tye also uses "introspection" in a different sense, namely as "attending to how things look to you". Again, when you 'introspect' your experience in this way, your awareness is always of external objects and "how *they* appear" (p. 139).

(c) Initially, Tye's appeal to Moore's metaphor was part of an argument against "visual qualia", understood as intrinsic mental features responsible for the 'feel' or subjective character of an experience (1992, p. 158). If they exist, they should be features of the experience itself and thus directly accessible in introspection. Tye denies that they are, and concludes that there are no non-intentional features in perceptual experience.

This is the positive thrust. External objects and features, then, wholly determine the subjective character of a given experience. The feel, or 'phenomenal character', of a given experience is a by-product of what it represents. Stronger and weaker variants of this view are called "representationalism". Now let us take a look at the phenomenological significance of (a), (b), and (c).

1.2. Additional Weight

Harman explains that, looking at a painting, you can be aware of those features of the painting that are "responsible" for its being a painting of a unicorn; you can turn your attention to the pattern of the paint on the canvas. In visual experience, however, there is no such thing as "mental paint" of which one could be aware. According to Harman, sense datum theorists hold that one is aware of mental paint while seeing, because the colour one is aware of is not a property of external objects. Harman objects that this claim is "counter to ordinary visual experience", and that this view is "not the result of phenomenological study" (1990, p. 39).

However, no scientist, layman or sense-datum theorist holds that you are ever *under the impression* that you are seeing colours, or coloured stuff, in your mind. According to a phenomenologically accurate characteriza-

tion of outer perception, colours appear *over there* and we see the things *themselves*. There simply is no need for the ‘try-for-yourself’ formula, which Harman introduces at this point, in order to convince anyone of that. In a similar way, some of Tye’s claims may sound uncalled-for:

None of the qualities of which you are directly aware in seeing the various surfaces look to you to be qualities of your experience. You do not experience any of these qualities as qualities of your experience.... you do not experience your experience as blue or round. (Tye 2002, p. 138, original italics; also 2007, p. 30)

Again, no one would ever say that the properties of external surfaces “look to you” to be properties of your experience. Moreover, the claim concerning outer perception is enforced by stating that we are only aware of publicly observable objects. But even this is more commonly understood than is suggested by the above introspection claims. When Heraclitus held up his hand before the sun, saying: *Look, my hand is larger than the sun*, he wasn’t talking to himself, but asking someone else to look at *his* hand occluding *the* sun.

The alleged strength of the ‘try-for-yourself’ formula, or the “peer as hard as you like via introspection” variant (Tye 2007, p. 30), relies on the suggestion that there is something ‘intro’ about introspection. However, a shift of attention from external objects to how they look to you, or how they look from here, is by no means a transition from an outward to an inward view.¹

The transparency phenomenon is usually flanked by (a) and (b); these observations lend some additional rhetorical weight to the metaphor but do not say anything phenomenological one wouldn’t agree with. So, the significant point must be something else.

1.3. A Self-Fulfilling Prophecy

There is a further claim implicit in the ‘try-for-yourself’ formula, namely nothing you are *directly* aware of is a feature of your experience itself. This

¹When a painter wants to capture the looks of a scene, she stretches *out* her arm and uses her physical, publicly observable thumb or brush to measure proportions and angles. No one would ever search for the ‘looks’ of things inside one’s mind.

claim is usually expressed as a matter of accessibility along the following lines. Features of your experience are based upon the representation of external features; the subjective character of an experience is like a side effect of what it represents. As a consequence, we can be aware of the features of a given experience only 'via' our awareness of external features. It follows that "the phenomenal character of your visual experience is not a quality... to which you have direct access" (Tye 2002, p. 140). This, in turn, gives way to statements that seem to be in contradiction with the very notion of conscious experience:

By being aware of the qualities apparently possessed by surfaces, volumes, etc. we become aware that we are undergoing visual experiences. But we are not aware of the experiences themselves. (Tye 2007, p. 30)

The usual transparency claim is that in undergoing a sense experience, one is never aware of the experience itself ... Indeed... transparency makes it extremely hard to see how one knows that one has experiences in the first place. (Byrne and Logue 2008, p. 82)

How do we make sense of the idea that we are not (directly) aware of our experiences? Simply consider the inversion of the premise. Namely, could you ever find features of experience itself, by itself? Here originates the alleged triumph of the representationalist's introspection move: "Shift your gaze inward and try to become aware of your experience itself, inside of you, apart from its objects.... The task seems impossible" (Tye 1995a, p. 227). Four points deserve brief mention.

First, when "intentionality" was introduced in philosophy as the idea that awareness is always awareness of something, one of the insights captured by this notion was precisely that we should get rid of the fiction of consciousness before 'it' is aware of something, as if there would be something like consciousness apart from its contents.

Second, one cannot, of course, see an external object without being aware of some of its visual properties. However, the request to focus attention on some intrinsic feature of *an* experience simply adopts the model of outer perception. In this way, it arouses false expectations, merely in

order to disappoint them. Yet, there is no a priori reason to hold that you can be aware of an experience iff you can single out one of its features.

Third, the request to ‘introspect’ first suggests that you ought to be able to shift your attention from the object to the experience of the object. However, the fact that you do not succeed does not necessarily entail that there is no (awareness of the) experience; it might just as well be that you simply cannot shift your attention in the manner required—and, that this is not even needed.

Fourth, there is something deceptive about the way the ‘try-for-yourself’ appeal to introspection proceeds. It addresses itself self-confidently to *you*, invites *you* to direct your gaze elsewhere, and then asks you a question about... about what actually? It juggles with three unspecified terms: you, your attention, and your awareness of (something). What is misleading is that it addresses itself to ‘you’ as distinct from your actual awareness while yet in charge of where your actual awareness directs itself. Imagine you could instruct a tracker dog to track down himself in a forest. The fact that he will trace his (own) scent everywhere without ever getting his teeth in his target does not imply that he is nowhere to be found; he is around all the time. The very ‘try-for-yourself’ formula is an analogy of just this kind.

In sum, that “the task seems impossible” says something about the task; the ‘try-for-yourself’ formula is a self-fulfilling prophecy. Hence, on its own, it has little argumentative value. Only certain derivative statements clash with the idea that consciousness is always implicitly conscious of itself and, consequently, result in an apparent contradiction in terms, namely that one is not directly aware of one’s awareness, while awareness is (if anything) being aware.¹ But there is no reason why the transparency observation would be incongruous with the observation Brentano ascribed to Aristotle, namely that besides its different occupations the mind is always involved with itself. It is beyond dispute that conscious experiences cannot be found in the way we can find spatial objects; rather,

¹However, if this is supposed to state that one cannot ‘find’ consciousness apart from what it is conscious of, or that one cannot ‘find’ features of consciousness, then it is not something the adherent of the first transparency metaphor must worry about; it is not what she wants to say, or would have to say.

the longstanding difficulty is to determine consciousness without treating it as, or turning it into, an object.¹ Of course, much depends on what one is willing to ascribe to 'awareness'; hence, all this may seem a matter of terminology. Most recently, however, the transparency phenomenon has been used to reintroduce the idea that "experience" is a philosopher's artefact. Are we making up our minds? Or is there some sense in which we can speak about what makes up our mental lives?

1.4. Artificial Experience

The apparent contradiction originates in the approach to the subject matter itself, consisting in a series of inferences: 'the features of experience are not accessible, *ergo* experience is not accessible'; 'one cannot be directly aware of features of experience, *ergo* one cannot be directly aware of experience'; etc. Eventually, this leads into the desire to get rid of the very notion of experience, for the simple reason that there are no "experiences", as you won't find them anyway (Byrne and Logue 2008; Byrne 2009).

Instead of engaging in a deliberate attempt to "peer as hard as you like via introspection", simply consider the opposite situation in which you are totally absorbed by what captures your attention. Does this render you unaware of your visual experience? Or does this render your visual experience unaware? One difficulty is that the inference from no intrinsic features to no experiences does not distinguish these two questions. In any case, to confirm the latter is to alter the very notion of experience.

The transition from transparency to the derivative claims takes advantage of a terminological ambiguity related to "awareness" and "experience". Perceiving something is a way of being "aware of" something. Now, "aware of" can be treated as a function which can also occur without consciousness, as for example in the case of blindsight where a person acts like she knows that an object is on her left without having a con-

¹Ever since Brentano's proposal, many philosophers have tried to deal with this difficulty, see Zahavi (2006).

scious visual presentation of it.¹ While it never makes sense to speak of “unconscious *experience*”, one can speak of “unconscious perception” in such cases. In this way, “aware of” does not require being conscious in the common sense.

However, the ‘try-for-yourself’ formula asks a *conscious* subject to focus on an actual perceptual *experience*. How, then, can one say without further ado that in enjoying a sense experience, one is *never aware of the experience itself* to the extent that it is hard to see *how one even knows that one has experiences?*² This does not only contradict the fact that “sense *experience*” stands for a mode of being conscious; it also undercuts the very request to focus on your actual experience, which was both the motivation and justification for these claims.

What explains this smooth transition from a direct observation about an actual experience to the claim that one does not access one’s experiences directly? Much depends on how one understands perceptual experience.

What is perceiving? What happens in having a perceptual experience? According to the currently predominant view, perceiving is taking things to be so and so; this is why sense experience can mislead us. To perceive is to *represent* the world in a specific way and this can be correct or not.³ Hence, perceptual experiences have accuracy conditions. In this way, experiences put a perceiver in a relation to propositions, the kind of entities that can be true or false. In principle, the content of any perceptual experience can be spelled out down to the last detail in sentences standing for propositions: *that* the door is blue, *that* the door is open, *that* the key is missing, etc. An experience has content in that it carries information in much the same way as a description provides information.

Now let us assume that perception is taking things to be so and so. Let us also assume that the appeal to transparency shows what it is said to show. Then “perceptual experience” is principally a matter of “representa-

¹As Brentano already pointed out, the perception of a tone is at least not unthinkable without a concomitant awareness of this perception (Brentano 1874/1973, p. 180).

²One could also immediately return the question: if ‘introspecting’ (as you define it) does not yield anything, how do you even know you tried it?

³Needless to say, this has not always been the dominant view.

tional content". Once we have established that experiencing only requires representational content, there is no longer any need for whatever we may want to assign to experiences. Actually, at this point transparency is used a *second* time, yet differently, in the claim that we don't in fact have any reason to suppose that there are such things as "experiences". Initially, it was said that experiences *have* representational content, but now the 'content view' sees no use left for the experiences themselves and proclaims they don't exist.

But haven't we just been trading in the 'real thing' for something that corresponds to it on one crucial point (accuracy conditions) yet disregards everything else?

And, aren't we, in the mean time, missing out on the real challenge of transparency? Namely, this picture fails to explain why it is mistaken—if not absurd—to suppose that during outward perception one could turn the knob and peer in the 'opposite' direction.

In the following section, I want to work out whether there really is a connection between the transparency phenomenon and two issues that should better be kept apart: the suggestion that we do not directly know that we are *experiencing* on the one hand (sec. 2.2), and whether it makes sense to speak of *experiences* on the other hand (sec. 2.3). But let me begin by putting transparency back in its original context (2.1).

2. Catching Consciousness in the Act

2.1. Phenomenology and the Philosophy of Wrapping your Mind around an Orgasm

Originally, the debate triggered by transparency regenerated a quarrel between reductive functionalists and their opponents. The opponent needed to find 'something' that is obviously not a property of the object represented and is, therefore, a feature of the subject's experience itself. There are many sorts of possible candidates.

Opponents can refer to the way spatial objects appear, for example perspectival deformations when an object moves or rotates. These are ob-

viously not features of the object, but it is not so obvious that they belong to a conscious experience either.¹ Other counterexamples are phosphenes and blurred vision. Many philosophers take one or both of these cases to be sufficient to settle the issue, but the representationalist doesn't feel defeated; phosphenes are not experienced as mental but rather as indeterminate flashes at some indeterminate location, and blurred vision represents blurry objects or objects' boundaries in a vague way.

Regardless of whether such explanations convince anyone, a representationalist can always give, at least, some explanation of what such experiences might represent. Others invoke examples from outside the visual realm. For qualia theorists there's a 'feel' to every perceptual experience, but they can best recover lost ground by starting from bodily 'feelings'. Thus, the qualia theorist brings up feelings ranging from an orgasm to an itch while the representationalist may not budge an inch; each and every single aspect of experience must represent something. If you attend to a bodily feeling, your attention goes to *wherever* you feel it; hence, the qualities of which one is aware in introspecting a bodily experience are not qualities of the experience,² but qualities of disturbances in bodily regions (Tye 2002, p. 142-43). For example, like all bodily sensations, orgasms "track' bodily states" (Tye 1995b, p. 54).

That bodily feelings typically have a felt location is an uncontroversial phenomenological datum; this is what makes one's body appear as such and, conversely, what makes these feelings bodily (Husserl 1997, pp. 138-139).³ This can easily be explained by opposing them to colours or sounds, which are not localized in or on one's body, that is, which do not make the respective organ appear (*as* part of one's own body and as a spatial part of the body). In principle, if one were wired differently, one might

¹If one takes it to be a feature of a visual experience that an approaching train appears larger and larger, one also has to say that it is a feature of experience that it accelerates as it approaches, that it becomes louder, and that the noise it makes arrives a bit later. Obviously, in order to incorporate all these phenomena, one needs a broader notion of *experience* than a mental episode; it doesn't really make sense to account for all this in terms of intrinsic features of conscious experiences.

²Initially, though, Tye did not wish to go so far as to deny that there are pain qualia. (1992, p. 158, footnote 1)

³For Husserl's position on the intentionality of sensations and feelings see Bernet (1994), pp. 239-42.

feel an orgasm in one's left ear, in a phantom limb, or, why not, in one's forehead. That is to say, 'where it is felt' definitely does not exhaust what characterizes a bodily feeling.

In an objection to Tye's proposal, Ned Block (1995) has argued that "if we are to believe that the experience of orgasm is nothing over and above its representational content", we need to be told exactly what this content is (p. 33). In a reply, Tye explains that:

Which states are tracked is not to be settled a priori. Still, it seems to me plausible to suppose that orgasms track certain physical changes in the genital region (just as the feeling of thirst tracks dryness in the throat...). (Tye 1995b, p. 54)

That a representationalist doesn't have to sense more than anybody else is a fair enough rejoinder. But Tye believes that the representational content of orgasm "in part, is that something very pleasing is happening down *there*" (quoted in Block 1995, p. 33). However, we can agree that orgasms *are* pleasing, but that there is nothing pleasant about taking it to be the case that something pleasing is happening.¹ The 'feel' should be a by-product of the 'what'. But, here, the what is said to be *that* it is pleasing'. How can it represent 'something very pleasing', if pleasing *is* the feel, namely, what is supposed to be a by-product of the representation?² Conversely, how can the content 'that it is pleasing' ever engender pleasure?

An appropriate response would simply be to say that the massive feel of orgasm is not nature's way of 'informing' an organism about the location of a bodily state, but their reductive ambitions entice representationalists to press the point: our attention is supposed to slip right through our experience, but "right through to... to where?" (Kind 2008, p. 291) Might the representation of the respective body part be vague, or would

¹Compare Block's objection: "Orgasm is phenomenally impressive and there is nothing very impressive about the representational content *that there is an orgasm*.... I vastly prefer my own orgasms to those of others, and this preference is based on a major league phenomenal difference" (Block 1995, p. 33).

²The same sort of circularity occurs in the claim that attending to the phenomenal character of a bodily experience is attending to "the way a certain part of your body feels" (Tye 2009, p. 31).

that render part of your body blurred to you? The qualia theorist is left unimpressed: “even if in attending to the orgasm we must attend to a particular bodily location, that doesn’t seem to be all we’re doing” (p. 291). But let’s keep attention on the subject; what does “*introspecting* an orgasm experience” mean anyway? (Kind 2008, p. 291; my emphasis)¹ Talk of ‘introspectively attending’ to orgasms shows that the opponents play the game that the representationalist has chosen. The qualia believer is at pains to show that if you concentrate hard enough, your “introspective attention comes apart from the representational content” and, eventually, you will behold even visual qualia (Kind 2008, p. 295).

If transparency is supposed to show that perceptual experience is *nothing over and above* representational content, this should be self-evident to a conscious subject. The ongoing discussion shows it is not. With the idea of transparency, this discussion situates itself in the domain of phenomenological study, understood as an accurate characterization of experience as it manifests itself to a conscious subject. However, the debate is caught up in the dichotomy of ‘representational content’ and ‘phenomenal character’, and the sense of this opposition has its origin elsewhere. ‘Representational content’ can be defined so as to fit a functionalist reduction; ‘phenomenal character’ can be deployed to block complete reduction of experience to its representational function. But this dichotomy seems unfit for a characterization of perceptual consciousness. Representation does not seem to need what typifies conscious experience, while, on the other hand, phenomenal character is taken to be a quality or feature of something; as such, it is itself something that can be attended to in an experience. However, that there is a visual presentation and that this is a mode of being conscious does not seem to be one aspect of a ‘subjective quality’ (which I can single out) beside many others. There is a sense in which consciousness is most basically a function, namely it *presents*, and it is hard to see how this could possibly be something to which one can attend.²

¹I am happy to admit that I don’t really understand phrases like “attending to” an orgasm. Are we usually not? Is a ‘shift of attention’ *at that very moment* supposed to bring out some (new) insight about that experience?

²The difficulty is that the nature of consciousness suggests a certain acquaintance with itself which cannot be explained along the same lines as perceptual object-intention at risk

Be this as it may, transparency serves the functionalist's cause only if it goes all the way. But very few philosophers are convinced of this. Many hold that transparency is somehow half-right. The only option left for a reductive representationalist is to go one step further and, instead of denying that you will *find* non-representational features of your experiences, deny that you will *find* experiences altogether. Actually this result is inconvenient for both parties. Reductive representationalists invoke (the authority of) the actual performance of a specific 'mental event' (introspection) to demonstrate that it is not even obvious that there are 'mental events', while their opponents can only conclude that 'phenomenal character' does not seem to hamper them in the least.

In this way a line is drawn from a flaw in the idea of 'phenomenal character' to the denial of 'experiences' via transparency. But this line isn't straight. It connects very divergent premises, some of which are questionable. You are aware of your experience because you can attend to the 'feel' of it. How can you attend to the 'feel' of it? By introspection. However, you cannot find the 'feel' apart from your awareness of external objects. Thus, "we do not know of our experiences by 'looking within'", but by "looking without" (Byrne 2009, p. 434). Here, Byrne appeals to Tye saying that, *only by* being aware of external objects, "we *become* aware that we are undergoing visual experience" (p. 434; my emphasis). This observation motivates Tye to say that "we are not aware of the experiences themselves", which, in turn, leads Byrne to opt for the "simpler hypothesis": "there are *no* experiences" (p. 435; original italics).

What I object to is the suggestion that transparency unites this string of hypotheses. In fact, the issues involved should stand apart from each other. So what we have then are three distinct issues:

- (1) no intrinsic features of experiences,
- (2) no (direct) awareness of experiences, and
- (3) no (sufficient reason to talk of) experiences.

The picture drawn suggests that these theses naturally follow from one another and sustain each other: transparency immediately justifies (1),

of turning it into something that is different from its original function.

which directly entails (2), and (2) further entails (3), while (3) reconfirms (2) as it was already implicit in the transparency phenomenon.

However, that (2) depends on (1) is an assumption that is based on a specific idea of awareness, and hence, of experiencing. Now a general problem is the following. The debate about “transparency” runs on ‘track A’ (*Are there intrinsic features? Are we directly aware of them?*, and all possible combinations and implications of these two questions). However, at the same time, the advocate of transparency makes harsh claims concerning an issue on a parallel track (*you are never aware of your experiences; there are no experiences*), without really explaining what is at stake in ‘track B’. While one proclaims that we are obviously not (directly) aware of our conscious experiences—contrary to the common (and philosophical) understanding of the term, one remains rather silent on what ‘being *aware*’ amounts to. So which conception of experiencing is involved in the claim that one is not directly aware of one’s experiences?

2.2. Experiencing

Even if perceptual experiences are transparent in that one is not directly aware of features of the experiences themselves, this cannot possibly mean that one does not ‘know’ *that* one is perceiving right now. Indeed, this is precisely where the representationalist situates the point of transparency: *what* you see tells you *that* you are seeing. On this account, introspection is coming to know about one’s experiences indirectly, that is, by being aware of something else. Introspecting is like seeing *that* the gas tank is empty *by* seeing the gas gauge. I am not aware or conscious of the experience itself; I am aware that I am having a certain sort of experience by being aware of something external (Tye 2007, p. 31; Byrne 2009, p. 434). The only difference is that in the case of the gas gauge a background belief (about what the gauge indicates) is required, whereas, once I introspect, this happens “automatically” (which is supposed to explain its reliability).

Recently, Tye has given up this model of “displaced perception” to replace it with a ‘simpler’ explanation. It is important to note that this simpler view is presented as an alternative to the *self-representational* view

of consciousness, an “alternative that respects transparency and that has no need of the *recherché* device of self-reference or self-representation” (Tye 2009, p. 8; p. 221). The way the self-representational view is presented (i), and then rejected (ii), makes it clear how the issue is understood.

(i) According to Tye’s outline, the self-representational view says that certain states are conscious because they *also* represent themselves; they represent something, and a second representation (of itself) is *built into* the experience. Since experiences are defined as the sort of things that “make us aware of what they represent”, we are aware of the object *and* of the experience. This is, of course, a different attempt to account for the fundamental trait of consciousness which Brentano found in Aristotle. Instead of Brentano’s expression “*nebenbei*”, the self-representational view uses a different quasi-spatial model. Namely, one’s awareness of a perceptual object is called *focal*, whereas the representation of this perceptual experience itself is said to be *peripheral*.

What (this version of) the self-representational view and the displaced-perception view have in common is their starting point: there are intentional states, but how do we know that they are there? The problem with both approaches is that they see only one route: what typifies my perceptual experience of the scene in front of me as conscious can only be a matter of awareness-of. Thus, the question is: how can we possibly become aware of our experiences? The (self-)representational views say that our experiences are represented; therefore, we are *aware of* them. Displaced-perception says we are *aware of* something else that automatically indicates they are there.

Originally, an observation on experiences *as we know them* led to the claim that they are always ‘conscious-of’ something; but here, ‘conscious-of’ is what must explain that there are experiences *we know of*. However, if transparency has a say in all this from the start, then what is at stake is the nature of our experiences as we know them. Talk of transparency only makes sense with respect to conscious experiences. However, one immediate implication is that there is no evidence that a mental state is conscious because it is itself represented.¹ Yet, the challenge is understood as follows:

¹This can be ‘explained’ by assuming that one need not be aware of this.

given transparency, how do we *become* aware of our experiences?¹

This question neglects a specific aspect of the meaning of the notion “awareness”, namely the term “sense experience” is used to refer to certain forms of being aware. Instead of considering the fact that sense experience is a way of *being* aware, this question suggests that we at first are not aware of our experiences, but that ‘we’ can *become* aware of them by redirecting our attention, by introspecting. However, becoming aware of something does not make this something aware itself. The fact that I am aware of a flowerpot does not render the flowerpot aware. So, if an experience is not aware *as it is*, it becomes simply inexplicable how sense experience qualifies as an *awareness* of something.² Whether we become aware of an experience by attending to the experience or to something else is hardly of any importance. This is simply not the point. If one starts from “transparency” as an obvious fact about the way experiences seem to us, one simply isn’t entitled to take ‘aware’ out of ‘aware of’.³

(ii) Clearly, the terminology of the self-representational view (focal / peripheral) is inspired by visual attention and the visual field. If you take it literally, the model becomes absurd. That is what Tye does in one of his objections: “I cannot be focally aware of my own current token visual experiences *in the way* I can be aware of a book, say, in my visual field” (Tye 2009, p. 5; my emphasis). This phenomenological fact grounds the “widely accepted doctrine of transparency”, which is said to undercut the self-representation strategy from the start (p. 5). But this only suggests that the cogency of transparency relies on the obvious absurdity of what it denies. Conscious experiences are no visual objects, so what could possibly follow from the observation that I can shift my visual attention from this book to the wall, but not from the wall to my experience?

The real problem is that many actually seem to feel the need to develop some alternative to this absurdity *along the same lines*. In order to

¹The fact that there is no straight answer to this lopsided question is seized upon as a pretext to dispose of the question by eliminating its object—something too convenient in a plea for *reductive* representationalism.

²Moreover, sense experience is often presented as the paradigm case of consciousness.

³This is not some lucky coincidence of terminology; if some think it is, the onus falls on them.

explain the phenomenological facts, either experiences are said to be objects of other experiences (or of themselves), or something else is advanced as a substitute object. Either way, the unquestioned assumption is that an experience *E* is conscious *iff* *E* is itself an object of consciousness.

The displaced-perception view was originally motivated by the conviction that our knowledge of the character of our experience could only be *de dicto* awareness *that* you have an experience of this kind, because saying that it is an awareness *of* an experience would suggest an inner-scanning model of introspection, which clashes with transparency. But now this precaution is no longer considered necessary. Phenomenal character is “a thing (although not a concrete thing)” (Tye 2009, p. 117); it is “manifest to us” (p. 120); “we are confronted by it” (p. 119). In “knowing” the phenomenal character of an experience, “we know a thing” (p. 117).

Self-representation and displaced-perception are devices developed to account for the fact that whenever I am having a concrete experience (e.g. seeing the blue sky), I am capable of saying that I am seeing something seeming so and so. Tye (2009) finally eliminates this construction; this seems the right thing to do. Still, it seems as if, in so doing, one takes pains to explain away something that shouldn't be there in the first place. Once it is said that the phenomenal character is out there in the world, it can take the place of the gas gauge. This is yet another version of a subject 'knowing' its experience because it takes something as an object: experiences “make *us* aware of” themselves by means of *representing* their (own) quality in just the same way as they represent an object's qualities. The ultimate lesson from transparency, then, is that “the phenomenal character of an experience is out there in the world... It is not a property of the experience at all” (Tye 2009, p. 119). Thus, we know our experiences because we know their phenomenal character, which is “a complex of properties *represented* by the experience” (p. 119). Tye concludes that the story could hardly be simpler.

To make sure we are talking about the same thing, let us consider an example. When I look outside the window of room 104, I see the forest across the river. When I take the elevator to the top floor and look through the window of room 904, I see the same landscape, the same

forest across the river. What I can say is that the forest appears slightly different from up here. Of course, the forest itself didn't slightly change. I am seeing the exact same objects, but the appearance is slightly different. If there is a theoretical need to refer to these two perceptual experiences occurring at different times, the only innocuous yet relevant thing to say is that there were two different appearances of the same landscape.

Where I am partly determines the appearance of what is seen. However, no matter where I am, what appears is always over there; the forest appears across the river. Any visual feature over here could only be irrelevant for my perception of the forest over there. This is not compromised by saying that the appearance of a scene is the only item that in any relevant sense corresponds to my perceptual experience. The appearance of the forest over there, far away from me, across the valley, is my visual experience. That I cannot find features that are not over there does not imply that there is no conscious experiencing. Perceptual consciousness is the presentation of the world. This implies two things.

(1) There simply is no play for shifting attention in the manner suggested; there is no room for talk of an inner or outer directed stance—not even in a metaphorical sense. What explains the transparency phenomenon is that sense experience and object appearance are two sides of the same coin. The distinction is phenomenological, not phenomenal. Hence, you cannot describe a visual experience without describing how things visually appear. The distinction that is relevant to the study of perception is the distinction between a description of the visual appearance and a description of the perceptual objects which is not restricted to what actually appears. That is to say, in perception, I am not directed to the appearance, but to what appears; what I take to be there cannot be exhausted by what actually appears. Hence, the relevant distinction is not the one between outward and inward peering, but between perceiving and appearing.

(2) The fact that perceptual consciousness *is* the presentation of a scene explains what transparency predicts. Namely, it would be absurd to think that one can become more conscious of an appearance than one already is. Obviously, that there is no appropriate response to the request to attend to your experience itself by no means implies that one wasn't already

aware precisely in enjoying it. Shifting all the weight to its representational function, one can treat perception as a matter of aware-of, while neglecting the meaning of "awareness"; one can, so to speak, take "aware" out of 'aware-of'. However, one cannot in the same way take awareness out of enjoying a visual appearance. Language allows us to say that an *experience* might, or might not, be experienced (i.e. represented). However, what could it mean to say that the appearing of a visual scene is represented? The basic function of perceptual consciousness is to present; visually experiencing is to be presented with a scene. This basic function cannot and need not be represented itself as what it does. Eventually, transparency means that you can only catch consciousness in the act.

2.3. Experiences

As mentioned above, the prevalent view that perceptual experiences can be identified by their representational content, which must be given by a series of propositions, eventually led to the conclusion that we have more reason to speak of representational content than of experiences. Moreover, it is suggested that the phenomenological observation of transparency gives talk of experiences its quietus. One motivation is that when looking at an object, one may learn something about the essence of the object but one is not in the right position to learn anything about the essence of the experience.

To be sure, here, "experience" is not the term used in everyday life, but a philosophical term used for intentional mental episodes; by definition, their individuation goes hand in hand with identifying their objects. Hence, you won't find them apart from their objects. This naturally inspired experience-scepticism from the start. When Husserl (1901/1970) advanced the notion of intentional experience in his critical development of Brentano's *Psychology*, he immediately addressed the existing "objection against" and "absolute rejection of" intentional experiences by a group of thinkers (p. 564) referring to Paul Natorp's 1888 *Psychology*:

I can regard a tone by itself or in relation to other contents of consciousness, without considering its being there for me, but I cannot

regard myself and my hearing by themselves, without thinking of the tone. (Natorp 1888, p. 18)¹

One thing is sure, hearing cannot be dissociated from hearing a tone, as if it were still something apart from the tone. (Husserl 1901/1970, p. 564)

It is beyond doubt, for Husserl, that one cannot catch consciousness, as Natorp put it, apart from any content. Rather, it is the fact that the object perceived must be kept apart from the contents ascribed to different experiences (of the same object) which indicates further research into the structure of experiences.

This issue should not be dismissed too easily. What is the status of “experiences”? Unless someone wants to bring in some controversial ontology, we can agree, Byrne says, that experiences are “events”; they extend over time, with a beginning and an end (2009, p. 431). There is a general agreement about this, but Byrne believes we would be better off without this very notion and transparency can give us a leg-up. But can it? What is at stake in the transparency phenomenon is supposed to affect perceptual experiences as such. It is not meant to say something about particular experiences, but about the nature of perceptual consciousness in general. Whether we are directly aware of our experiences does not depend on our ability to single them out.

If ‘perceptually experiencing the world’ means that I am enjoying conscious presentations of my environment, then clearly the nature of ‘experiencing’ does not depend on whatever might correspond to the technical term ‘experience’. Conversely, however, if it makes sense to use the noun ‘experience’, it must somehow be a matter of ‘experiencing’. The fact that you cannot actually cut up your mental life in distinct episodes is no ground to argue against our direct awareness of our experiencing. But does it provide a reason to abandon talk of experiences? Obviously, an appeal to some kind of inner perception is not going to convince anyone who keeps saying we are only aware of external objects. But this might

¹Quoted in Husserl (1901/1970), p. 564.

not be necessary. Actually, it is better to avoid it. Let me make a brief suggestion.

The jerky motion of an old movie indicates that it actually consists of separate segments, but we have no reason to picture our mental lives as a concatenation of elementary episodes in the same way. Yet, somewhat curiously, we are inclined to think of mental events as, say, rather short occurrences; not as something that goes on for hours, or even minutes. But, as I sit alone in my office, nothing external around me supports that suggestion. At best, my perceptual awareness seems to maintain the rhythm inherent in my attention. No doubt, in the case of vision, one can always try to hook up shifts of attention to external mechanisms, like saccadic eye-movements; then, a psychological suggestion of experiences would eventually boil down to a shift in objects. But note that there is nothing special about the idea that talk of experiences involves reference to objects. When philosophers discuss perception they naturally do so by choosing specific perceptual *objects*, like seeing a fish, hearing a barking squirrel, smelling a squirrelfish, and so on.¹ "Experience", then, is at least a term which facilitates the discussion of examples. If so, then you will not *find* experiences, just as you will not find 'representational content'. But describing an example, one notices that 'perceiving an object' has several dimensions. Looking at an object, one might doubt that it is what it seems to be and then become convinced that it is something else; this might happen without its appearance changing. Conversely, it might happen that an object's appearance changes without this influencing which object you take it to be. Also, the object you take to be there is never limited to what you see of it; what you intend exceeds what appears. The content, understood as what a perceiver takes to be there as such and so, always and necessarily exceeds the sensuous content, understood as what is actually seen—otherwise one would be perceiving appearances. If one neglects this, then perception becomes a purely mental affair, that is, the external object becomes identical to the content of the experience itself.

Hence, which object is intended, how it is intended, what it is in-

¹Note that the less specific the reference to the concrete appearance of a particular thing is, the more 'experience' seems to become a redundant factor.

tended as, and how much of it appears visually make up a specific experience. These different dimensions, however, cannot occur without each other. Yet, we can easily imagine how they might change with respect to one another and we perfectly understand what it implies to have a specific combination of them, that is, to enjoy a concrete experience. A crucial asset of this determination of perceptual experiences, over against their translation into propositional contents, is that—trivial as it may seem—it treats experiences as mental, and their contents as, to a certain extent, visual.

3. What's in a Metaphor?

In a recent reformulation of the core idea of transparency, Tye presents the facts by means of the following illustration. Suppose you enter the living room of a country house, looking out at a courtyard filled with flowers. As you walk toward the flowers, you suddenly bang hard into a ceiling-to-floor sheet of glass. You cannot discern the glass because you see right through it to the objects in the courtyard space outside.

Visual experiences... are like such sheets of glass. Peer as hard as you like via introspection, focus your attention in any way you please, and you will only come across surfaces, volumes, films, and their apparent qualities. Visual experiences are transparent to their subjects (Moore 1922). We are not introspectively aware of our visual experiences any more than we are perceptually aware of transparent sheets of glass. If we try to focus on our experiences, we see right through them to the world outside. (Tye 2007, p. 31)

The appeal to “transparency” is now very far off from what Moore said. In fact, it is a whole new analogy, with a lot more connotations, connotations of the kind philosophers have been at pains to remove from the study of perception and consciousness. Whereas the first transparency metaphor brings out the fact that experiences are unlike ordinary material objects, this analogy says that experiences are just like a special kind of material objects. In so doing, this analogy brings back in the spatial nature of material objects, which the first metaphor precisely wanted to rule out.

What else can the last sentence of this new analogy mean than that a subject is an inner eye, situated behind its experiences, that peers from somewhere inside into the world outside, but fails to see the medium?

That the opponents are seduced to respond along the same lines is particularly clear in the indulgence that, when we introspect our experiences, usually, “the world gets in the way. The presence of external objects... threatens to crowd out the qualia” (Kind 2008, p. 296). Supporting the opposite conclusion, this picture nevertheless mirrors a similar arrangement.

In a refreshing attempt to turn Moore’s observation against representationalism, Matthew Kennedy breaks the transparency phenomenon up into two “data points” (Kennedy 2009, p. 576). The first data point concerns the idea that perceptual objects have a “substantial” perceptual presence to us:

Material things have a dominant perceptual presence to us.... They have a ‘monopoly’ on our subjective attention. They are, at least apparently, the only things of which we are aware.

The second data point that I take from Moore’s passage is that, as compared to the objects of experience, our experiences themselves lack any such immediate, obvious, dominant presence. In fact, as Moore says, we are apt to think that our experiences are not present to us at all. When we try to become aware of our experiences, it is natural to conclude that such awareness is impossible. (2009, p. 576)

In this way, Kennedy contrasts the “manifest presence” of objects with the “apparent absence” of experience. Kennedy introduces these notions because they capture the transparency phenomenon without mentioning the vague notion “phenomenal character” while remaining “*neutral* on the issue of whether we are aware of our experiences” (p. 577).

The first aspect of Kennedy’s move gives a welcome relief; the study of experiences is not routed through phenomenal character. The second aspect (i.e. ‘neutrality’ about awareness) is more closely related to the second data point, namely that our experiences are “apparently absent”. Even though I believe Kennedy’s division is helpful in that it suggests that ‘transparency’ provides no reason for saying that experiences are absent,

I cannot completely agree with his reading of Moore (based on the passage from Moore (1903) quoted earlier). Kennedy writes that “as Moore says, we are apt to think that our experiences are not present to us at all” (2009, p. 576). That is not what Moore says. What Moore actually meant may seem irrelevant, since, as Kennedy knows, Moore does *not* endorse the kind of thesis that representationalists draw from his observation. Yet, Kennedy’s appeal to Moore’s intuition is precisely meant to make a phenomenological point: “Nonetheless, Moore is sympathetic to the idea that we cannot be aware of our experiences, in that he thinks that the idea has a phenomenological basis or source” (2009, p. 577). However, what Moore observes is that “the moment we try to fix our attention upon consciousness and to see what, distinctly, it is, it seems to vanish” (1903, p. 450). Thus, Moore’s phenomenological point is only this: *as soon as* you try to put your finger on it, it slips away. Moore continues by saying that “it can be distinguished if we look attentively enough” (p. 450). Here, as well as in the other passage (p. 446), Moore’s observation explicitly and exclusively concerns the *difficulty to distinguish* it. Now this makes all the difference. An observation of this kind by no means supports the idea that the element under consideration is phenomenally ‘absent’ (when you are not trying to ‘fix’ it). To make an analogy: from the fact that you cannot isolate pitch from tone, it does not follow that there is no pitch, but neither does it follow that pitch is ‘apparently absent’.

The point is, of course, that ‘awareness’ cannot be absent from ‘awareness of’ something. Even if perception is typically characterized by something analogous to absent-mindedness, a perceptual experience is something that cannot seem to be absent *while* its objects have substantial presence. The problem is that the notion of “apparent absence” is inspired by the material objects’ “manifest presence”; it is supposed to capture the “comparative elusiveness of experience itself” (Kennedy 2009, p. 577). “Comparative elusiveness” can only mean that the experience is not so present, that is, not as manifestly present as the object. One gets the picture, but the point that needs to be made is more fundamental: one must not compare object and experience; not even with respect to phenomenal prominence, for perceptual consciousness *is* the presentation of an object.

Nonetheless, Kennedy comes as close as one can get to this very idea when he cites from William Alston's reappraisal of the 'Theory of Appearing'. In an attempt to be as faithful as possible to the phenomena, he quotes at length a passage in which Alston describes the trees, squirrels, and birds outside his window and then concludes:

The most intuitively attractive way of characterizing my state of consciousness as I observe all this is to say that it consists of the *presentation* of physical objects to consciousness. Upon opening one's eyes one is *presented* with a variegated scene... To deliberately flaunt a controversial term, it seems that these objects are *given* to one's awareness. It seems for all the world as if I enjoy *direct, unmediated* awareness of those objects. There is, apparently, nothing at all "between" my mind and the objects I am perceiving. (Alston 1999, p. 182, original italics)

In Alston's characterization Kennedy recognizes both of the aspects he distinguished in Moore's transparency metaphor: the external objects' "manifest presence" as well as the "apparent absence" of experience. The latter, according to Kennedy, resonates in the idea that "nothing gets in the way" or, adding an innocuous element, "nothing *experiential* gets in the way", and this pretty much captures its "essentials" (Kennedy 2009, p. 579; original italics).

From here, I will resume my pursuit of the phenomenological origin of the metaphor's cogency. If perceptual experiences are presentations, how could something experiential come in between? Is it even thinkable that a presentation blocks its own presentational function? In looking at an object, the apparent properties of the object in its immediate surroundings are what is at the forefront. Despite the fact that perception is a subject's experience, it's all about the object. No one would deny the phenomenological significance of this aspect of the transparency metaphor. But where does its appeal come from?

The metaphor itself is visual, but concerns perceptual consciousness, of which vision is just one mode. Examples that supposedly challenge the transparency phenomenon are either *unusual* visual experiences or *ordinary* bodily experiences, including pain, orgasm, or bodily feelings related

to moods. The latter kind, however, are experiences that are not typically perceptions. There is little agreement as to *what* a child's first toothache may be a perception of (a pain, an (aching) tooth, a tooth aching, damage somewhere, damage to a tooth somewhere...). In any case, they are not sensory experiences of spatio-temporal things we can perceptually explore; you cannot take a different perspective on a toothache or return to an orgasm. Similarly, phosphenes and blurriness are unlike the spatio-temporal objects of external perception. To turn the point around: that a *normal* visual perception of an ordinary thing could become non-transparent is, at least metaphorically, imaginable (namely, if something intermediary came in between implying that perception no longer reaches the object itself), but it is not clear how something could possibly come in between my pain experience and what this is an experience of. Let us therefore stick with properly perceptual experiences.

What then is the phenomenological significance of the metaphor of perceptual transparency? The image that something is transparent naturally falls apart in two aspects.

3.1. Nothing In Between

Obviously, the metaphor fits best with vision. We see colourful objects around us; the colours belong to the objects over there. The colours permeate material objects. There is no moment that these colours seem to be mind-dependent. Phosphenes are often cited to convince one that colours can appear in the absence of objects. However, if instead you start from a normal visual experience, the lesson to be drawn is precisely the opposite. There are several ways to gradually approach an amorphous phosphene-like situation. For example, look into a well lit room, defocus and narrow your eyes further and further. As the scene fades out and gradually darkens, the sense of external presence remains perfectly untouched; the faintest remainder of a silhouette is a presence *over there*. No matter how hard eyesight is reduced, the 'over there' does not decrease. Colours appear away from oneself and this seems to conflate with the impossibility of apperceiving them as mind-dependent. Starting from a normal visual

experience, there is no way to shake off the 'over there' from whatever you see.

Consider a case that seems to support the kind of sense-datum picture no one would want to defend. Focus on, say, a nail in the wall across the room, while you hold a pen just in front of you. Keeping your eyes focused on the nail, you will notice a vague and unstable double-image as you shift attention to the pen. Now, bring your other hand in between, so that you can no longer see the hand that holds the pen. As you start moving the pen left and right in order to get the nail right in the middle between the double-image pens, you will notice that you really 'see' two pens. How can a representationalist account for this ambiguity in content? Do you see *two* pens or do you see the same pen *twice*? Obviously, 'seeing-twice' does not fit well in the representationalist's framework. The effect of seeing two pens gets stronger if you stretch your arm (still hidden from view by your left hand); as the pen moves away from you (and thus approaches the spot you are focusing on), the two pens become sharper and appear more clearly. Even though you know there is only one pen, you are unable to make one of them (which one?) *seem* mind-dependent. Even more puzzling, if you move the pen slightly to the right, the nail will appear through the left pen. The harder you try to shift focus on the looks of things, the better you see the nail inside the pen.

Even though it takes only a few tricks to make unreal situations appear, no effort in the world enables you to cancel out the presence 'over there' of what appears; presence over there is stronger than any of the sense-data-like effects that (really do) occur. Vision is presentational, and no shift of attention could turn anything visual into something mental. In these extraordinary cases with unreal situations the presence over there of what you see parasitizes upon the fact that perception is a presentation of the things themselves. One might object to Alston's description that one never sees a variegated scene "upon opening one's eyes", referring to all kinds of informational deficiencies originating in the eye's anatomy and the scope of attention. However, this only adds to the point; nowhere such deficiencies affect vision to the extent that it would turn objective features into mind-dependent appearances. Since attention occurs in aware-

ness, the same goes for visual attention. A shift of attention does not turn awareness into something else than presentation, only in the presentation of something else; any ‘where’ attention goes, there is presentation. Thus, the true transparency phenomenon lies in the fact that vision cannot withdraw from its presentational function; and this has little to do with (‘unreal’) sensational effects which are actually around all the time.¹

3.2. Something in the Way?

The idea that nothing experiential gets in the way can mean two different things depending on what it would mean to deny it.

First, there is the misleading suggestion implicit in the metaphor that consciousness would eclipse the world. If perceptual consciousness is the presentation of an object, then this is simply unthinkable. A second possibility is the more plausible idea that the *perceptual* function of a given experience is drowned out, namely that its *object* is eclipsed by something that is not an object itself. Here transparency would have a normative connotation in that, in order to be perceptual, an experience must be transparent. Could something experiential get in the way in this sense?

Blurred vision is often cited as a challenge to the idea of transparency. In order to blur one’s sight, one can put on someone else’s glasses, defocus one’s eyes, and so on. These are things that affect your experience, but not the objects represented. These are things we do at will. Similarly, if you plug your ears, the sound of an instrument changes drastically. Yet this does not inspire anyone to argue against the idea that hearing is transparent or in favour of the idea that sounds have intrinsically mental features one can attend to directly. Actually, auditory perceptual experiences seem to comply much better with the transparency phenomenon; yet the metaphor doesn’t seem appealing here. One reason might be that hearing does not present spatial objects as such; you can recognize a ‘triangle’, but you cannot hear it as triangular, small or large. As a consequence, it is less clear from the start what it would mean to say that something

¹Effects of double-vision are present most of the time; if you look at something that is nearby, objects further away appear twice, and vice versa.

'came in between'. Rather, hearing sounds has typically been a model to describe visual experiences as mere 'signs' by those theories that are at the opposite of the spectrum of today's theories that claim to benefit from the transparency phenomenon. The only other sensory modality that is capable of perceiving spatial particulars, apart from vision, is remarkably absent from the discussion about the transparency phenomenon; examples and counter-examples concern either vision or bodily feelings, but seldom touch, if ever.

The differences between the tactual and visual sensory modalities show why vision seems so apt for the transparency metaphor. Firstly, touch is characterized by a double direction. When you put your hand on an object you can actually shift your attention in two directions, letting appear the object you touch or your hand. According to Husserl, tactual perception has two objects; it can present an external object and it can present one's own body (Husserl 1989, p. 146). Michael Martin has compared this with visual "aspect-shifts" (Martin 1993, p. 206). Unlike the 'try-for-yourself' formulas, *this* is a matter of a shift of attention, a shift in which one can speak in a relevant way of turning away from what is perceived. In the act of feeling, the hand (or bodily region) itself is experienced, that is, the bodily region appears as such. What this shift of attention accomplishes is that it brings out the very experiential function of the respective sensory organ. What makes vision apt for the transparency phenomenon is precisely that the eye's *function* cannot be seen. No shift of attention can reveal the colours of objects as belonging to the eye; colours do not appear in the eye nor can they render the eye visible.¹ What you see can neither reveal the object 'eye' nor its function. Even the eye in the mirror, as Husserl points out, does not appear *as* seeing (Husserl 1989, p. 148).

Eyesight is fully transparent in the way just sketched. This explains a second point, namely that the metaphor is convincing because vision seems transparent *all the way*. Whatever appears in vision is rendered in colour; the visual world is completely coloured. Everything that shows itself, displays itself through contrasts of colour. As a consequence, vi-

¹Note that phosphenes are not visual presentations of the eye itself; they do not 'show' the eye.

sual perception does not fall apart in experiences that fit well with the metaphor and others that do not. Since all properties of external objects manifest themselves in colours, it could not possibly be that the visual experiences of certain properties were apparently transparent while others would not. While looking at a chair, I cannot say that my experience of its colour is transparent while my experience of its shape is not. Putting my hand on its steel surface, I could say that my experience of its smoothness and coldness are somehow transparent in a similar way. However, it wouldn't really occur to anyone to call the tactual exploration of the chair's shape "transparent". Thus, neglecting the previous point, one can nevertheless say that our attention usually goes right through our cutaneous feelings to the properties felt; yet the metaphor doesn't go all the way since it doesn't apply to everything we can detect through feeling.

Finally, as a matter of fact, tactual perception can lose its perceptual function as something comes in between that eclipses an external object's properties or, even, presence. This might happen when the proprioceptive aspect of the double-phenomenon inherent in tactile experiences drowns out the outward object-direction. An obvious case is when tactile contact results in intense pain. Imagine, for example, that you reach out for the light switch at night, but instead you put your hand on the stove or in the fan. Whenever the skin is exposed to damaging physical contact of relevant degree (collision, burn,...), the experience no longer 'represents' the properties of whatever object is involved in this experience, properties that nonetheless can be felt. Indeed, one could say that this pain experience simply represents a different object, namely a location on one's body. But this implies that one experience drowns out another experience relating to the same location. It is not that my body obstructs my perceptual directedness toward the stove like the stove visually occludes the wall. Rather, the pain experience rules out my tactile experience of certain of the object's tangible determinations that are nevertheless being touched. Moreover, this does not happen when the pain experience is mild. Given that my hand touches the surface and assuming that all there is to this experience is representational content (that the surface is rough, hard...), how can it be that one representational content (that it is (scorchingly)

hot) overshadows another, if this *only* happens when the first experience reaches a certain intensity? Hence, it is not the (tracking of a location on the) object 'my body' but rather something of a specific experiential intensity that shuts out the perceptual representation of the external object's features.

These observations are not meant to enter the discussion concerning the scope of the transparency phenomenon. Yet, they indicate that the transparency metaphor derives much of its cogency from the nature of eyesight, rather than being an obvious fact about sensory perception *per se*.

Bibliography

- Alston, W. (1999), 'Back to the Theory of Appearing', in J. Tomberlin (ed.) *Philosophical Perspectives 13 (Epistemology)*. Malden, MA: Blackwell.
- Bernet, R. (1994), 'An Intentionality without Subject or Object', *Man and World*, 27: 231-55.
- Block, N. (1995), 'Mental Paint and Mental Latex', in E. Villanueva (ed.), *Perception*. Atascadero, CA: Ridgeview.
- Brentano, F. (1874/1973), *Psychologie vom empirischen Standpunkt I*. Hamburg: Felix Meiner.
- Byrne, A. (2009), 'Experience and Content', *The Philosophical Quarterly*, 59: 429-451.
- Byrne, A. and Logue, H. (2008), 'Either/Or', in A. Haddock and F. Macpherson (eds.) *Disjunctivism: Perception, Action, Knowledge*. Oxford: Oxford University Press.
- Harman, G. (1990), 'The Intrinsic Quality of Experience', in J. Tomberlin (ed.), *Action, Theory and the Philosophy of Mind*. Atascadero, CA: Ridgeview.
- Husserl, E. (1901/1970), *Logical Investigations*, (J.N. Findlay, Transl.) 2. Vols. London: Routledge and Kegan Paul.

- Husserl, E. (1989), *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy, Second Book*, (R. Rojcewicz and A. Schuwer, Transl.). Dordrecht: Kluwer.
- Husserl, E. (1997), *Thing and Space, Lectures of 1907*, (R. Rojcewicz, Transl.). Dordrecht: Kluwer.
- Kennedy, M. (2009), 'Heirs of Nothing: The Implications of Transparency', *Philosophy and Phenomenological Research*, 79, 3: 574-604.
- Kind, A. (2008), 'How to Believe in Qualia', in E. Wright (ed.) *The Case for Qualia*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Martin, M. (1993), 'Sense Modalities and Spatial Properties', in N. Eilan et al. (eds.), *Spatial Representation, Problems in Psychology and Philosophy*. Oxford: Blackwell.
- Moore, G.E. (1903) 'The Refutation of Idealism', *Mind*, 12: 433-53.
- Natorp, P. (1888), *Einleitung in die Psychologie*. Freiburg: Mohr.
- Sartre, J.-P. (1936/1965), *La Transcendance de l'ego*. Paris: Vrin.
- Tye, M. (1992), 'Visual Qualia and Visual Content', in T. Crane (ed.) *The Contents of Experience*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tye, M. (1995a), *Ten Problems of Consciousness*. Cambridge MA, MIT Press.
- Tye, M. (1995b), 'Orgasms Again', in E. Villanueva (ed.), *Perception*. Atascadero, CA: Ridgeview.
- Tye, M. (2002), 'Representationalism and the Transparency of Experience', *Noûs*, 36: 137-151.
- Tye, M. (2007), 'Philosophical Problems of Consciousness', in M. Velmans and S. Schneider (eds.), *The Blackwell Companion to Consciousness*. Malden, MA: Blackwell.
- Tye, M. (2009), *Consciousness Revisited*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Zahavi, D. (2006), 'Two Takes on a One-Level Account of Consciousness', *Psyche*, 12, 2: 1-9.

Part IV

Phenomenology and Practical Philosophy

Self-Responsibility and *Eudaimonia*

John J. Drummond (Fordham University)

drummond@fordham.edu

The notion of authenticity, or as I am calling it, self-responsibility, reveals a moral urgency at the center of Husserl's philosophizing. Authenticity has both descriptive and normative dimensions, but this notion remains divorced both from Husserl's discussions of the normative dimension of axiology and from his account of *eudaimonia*, the notion that, in one way or another, expresses – or should express – the end of our moral urgings. I have come to believe that Husserl's discussion of *eudaimonia* is insufficiently strong when thought in relation to his notion of self-responsibility. I shall claim that a more adequate notion of *eudaimonia* is available in the notion of self-responsibility itself and that understanding the latter notion eudaimonistically positions us to enter a number of contemporary philosophical debates in ethics and meta-ethics.

1. *Authenticity or Self-responsibility.*

Husserl was concerned to articulate a notion of “authentic” reason as an antidote to the philosophical and cultural crisis infecting his world. This concern characterizes his thought as early as the “Prolegomena” to the *Logical Investigations*¹ and endures through *The Crisis of European Sciences*

¹Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen. Erster Band: Prolegomena zur reinen Logik*, ed. Elmar Holenstein, Husserliana XVIII (The Hague: Martinus Nijhoff, 1975).

and *Transcendental Phenomenology*.¹ In the thirty-five years intervening between the two works, what Husserl had first identified as a crisis in the foundations of logic and mathematics became for him a moral and cultural crisis of reason in the broadest sense. In response to this crisis, Husserl develops a conception of reason that departs from the modern sense of reason in two ways: it severs the bonds between reason and scientific theory and those between reason and rational procedure or calculation.

In severing the bond between reason and scientific rationality, Husserl by no means rejects the rationality of scientific theory. Instead, he expands the notion of reason, insisting that there are other forms of reason as well, namely, the axiological and practical. They are not rational in exactly the same way that a theoretical science is, but they are no less rational in their own proper way.² In severing the bond between reason and calculation, Husserl moves beyond a procedural view of reason to what might be called a “teleological” and “intuitive” or “evidential” account of reason. Reason involves a striving for evidence, where “evidence” is understood as the experience of the agreement between what is meant and what is intuitively given.³ In the case of cognitive judgment, for example, evidence is the act in which I am aware of what Husserl calls the “congruence” (*Deckung*) between the sense of an assertion and the sense of the given state of affairs.⁴ Although Husserl devoted most of his energies to the discussion of theoretical reason, he nevertheless believed that in all three rational domains the aim of experiential life is the same – to live the life of intuitive evidence. While the evidential experiences for which rea-

¹Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, ed. Walter Biemel, Husserliana VI (2nd ed., The Hague: Martinus Nijhoff, 1962).

²Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, ed. Karl Schuhmann, Husserliana III/1 (The Hague: Martinus Nijhoff, 1976), §139.

³Hua III/1, p. 334.

⁴Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen. Zweiter Band, zweiter Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, ed. Ursula Panzer, Husserliana XIX/2 (The Hague: Martinus Nijhoff Publishers, 1985), p. 652; see also Edmund Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918–1926*, ed. Margot Fleischer, Husserliana XI (The Hague: Martinus Nijhoff, 1966), p. 102, and Edmund Husserl, *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, ed. Paul Janssen, Husserliana XVII (The Hague: Martinus Nijhoff, 1974), p. 128.

son strives take different forms in cognition and the theoretical sciences, in valuation and the axiological sciences, and in volition and the practical sciences, the task of reason is always to ensure in fulfilled experiences the “truthfulness” of our judgments about what is the case, about what is valuable, and about what is right to do.¹ The *telos* of experience is truthfully apprehending things and states of affairs, having appropriate affective and evaluative attitudes towards those things and states of affairs, and acting rightly in response to and on the basis of our truthful cognitions and attitudes. This achievement of evidenced truth in all the domains of reason is for Husserl the full exercise of reason.

The term “authenticity” is used to describe the experiencing agent who achieves authentic reason, that is, the agent who is rational in the full sense.² An agent is rational in the full sense when she in an evidential experience “decides” for herself what is true, or when she in the light of evidence takes up the right attitudes and emotions regarding things, events, actions, and persons, or when she in the light of evidence decides what is truly good and what is rightly done. The contrasts are with the experiencing agent who merely accepts passively what others claim to be the true, the good, or the right and with the experiencing agent who judges without evidence, who merely supposes that such and such is the case. In either case, the experiencing agent does not “decide” for herself.

The language of “decision,” however, is misleading. It suggests the Cartesian notion that when judging one frames and entertains a propositional content and then affirms or denies that content in an act of the will. I think that this view of judgment is incorrect. Insofar as our cognitions, valuations, and volitions occur in the natural attitude, they share the natural attitude’s belief in the existence of the world and its objects. In the case of judgments, then, whether judgments about what is the case, about what is good, or about what is the right course of action, the affirmation

¹Hua III/1, p. 290.

²Edmund Husserl, *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, ed. Thomas Nenon and Hans Rainer Sepp, Husserliana XXVII (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1989), pp. 11, 30; see also Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, ed. Marly Biemel, Husserliana IV (The Hague: Martinus Nijhoff, 1952), p. 269.

occurs in the articulating that is the judging itself rather than in some decision that is added to the propositional content. The proposition as such arises only in a reflective modification of our original judging attitude, a modification in which we take the state of affairs as judged simply as a supposition.¹ It is only at this point that the proposition as such is available to us and that we can reflectively and explicitly affirm or deny the propositional content belonging to the judgment. What does this mean for the notion of authenticity or self-responsibility? Are we authentic only when we reflect and explicitly affirm or deny? If so, that would suggest that we are not and cannot be truly responsible in our straightforward judging, and that seems an unhappy conclusion.

Let us consider this issue a bit more closely. In judging in the natural attitude, our attention remains turned to the objective state of affairs rather than any logical objectivity that we might call the judgmental or propositional content or, more simply, the proposition.² However, in those cases where we come to doubt the truth of our own judgments or of those reported to us by a speaker, we neutralize our acceptance of the judgment and critically reflect upon it by directing our attention to the judged state of affairs precisely as supposed in the act of judging. The judgment thereby takes on for us a double character: what is judged – the categorially formed state of affairs itself – and the proposition as such – the judgment in the logical sense, the supposed state of affairs just as supposed.³ The intended state of affairs and the proposition are properly distinguished, therefore, by means of a difference in the way we attend to the meant objectivity: as affirmed or as supposed.

The logical domain first emerges, then, in this “critical attitude”⁴ occasioned by a concern with the truth or falsity of judgments. In the critical reflection on a judgment, we consider the proposition in relation to the state of affairs straightforwardly experienced. In critically adjusting our attitude, in other words, we remain attentive to the state of affairs intended in the original act. We engage in a certain reflection upon that state of

¹Hua XVII, p. 131.

²Hua XVII, p. 120.

³Hua XVII, p. 127.

⁴Hua XVII, p. 127.

affairs, upon the manner in which it is meant, and the adequacy of this meaning to the object's reality. Such critical or propositional reflection is, therefore, continuous with our natural concern with the way things are. The concern with truth is addressed, in other words, in the interplay between the critical and natural attitudes, between the proposition as such and the state of affairs, between propositional reflection and the categorial intuition of states of affairs.

In the course of justifying our judgments, we become habituated to this interplay between the judgment as proposition and the judgment as state of affairs, and the adoption of the critical attitude and the teleological concern with the truthfulness of our judgments becomes part of the judging experience in the full sense. This habituated interplay informs even our everyday judging. This is the manner in which self-responsibility is realized in everyday experience. It is in the transition from passively accepting beliefs that are handed down in tradition or communicated by others to the active taking over of a judgmental content as my own conviction, one for which I have intuitive evidence.

Similarly, in the evaluative and volitional spheres, rational justification includes a reference to a moment of justifying intuition. Let us first consider the axiological sphere. Evaluative experiences, according to a widely shared phenomenological view, apprehend the valuable in a moment of feeling or an episodic emotion that is founded on a "presentation."¹ I believe this foundational claim is better stated as follows: there must be distinguishable layers of sense within the founded noematic sense of the evaluation such that a "presentational" layer – the layer presenting the merely descriptive features of the object – founds additional, affective layers of sense. The significance of this more precise foundational claim is that acts that are not themselves purely objectifying must be founded on a presentational or descriptive *content* of the sort that belongs to a purely

¹The view originates in Franz Brentano, *Psychology from an Empirical Standpoint*, trans. A. C. Rancurello, D. B. Terrell, and L. L. McAlister (2nd ed., London: Routledge & Kegan Paul, 1995), 45, 80, 276. For the view in Husserl see Edmund Husserl, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908–1914*, ed. Ullrich Melle, Husserliana XXVIII (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1988), p. 252. To say that *B* is founded upon *A* is to say (i) that *B* presupposes *A* as necessary for it and (ii) that *B* builds itself upon *A* so as to form a unity with it.

objectifying act.

Value-attributes, then, are the correlates of feelings and episodic emotions that are the affective response of a subject with a particular experiential history – that is, particular beliefs, emotional states, dispositions, practical interests, and so forth – to the non-axiological properties of an object or situation. The value-attributes intended are neither separate from nor reducible to the non-axiological properties on which they are founded, but our valuations – precisely insofar as they are grounded on cognitive presentations – track these non-axiological properties. Conversely, the non-axiological properties provide reasons for the valuation accomplished in the affective response. Value-attributes, while disclosed by feelings or episodic emotions, exist independently of those feelings and emotions, at least in the sense that a thing's being valuable is not reducible to its being felt valuable. Rather, the valuable is that toward which the valuing feeling or episodic emotion is correct or appropriate. The intentional feeling or episodic emotion experienced by the subject is appropriate when it is rationally motivated by the non-axiological properties underlying it and when the underlying apprehension of the non-axiological properties is itself both true and justified.

By way of example, I evaluate a supervisor's angrily speaking loudly at an employee as rude; I take it not merely as speaking loudly but as shouting. My evaluation is immediately grounded in my directly witnessing the behavior or hearing about it from someone whose testimony is reliable. The speaking loudly along with facial or bodily features, say, a reddened face, rationally motivate my adverse affective response (say, shock or indignation). The behavior and accompanying bodily features are reasons for my felt indignation and the negative evaluation of the behavior. In brief, in experiencing the speaking loudly and reddened face of the employer, I immediately and at once recognize the action as rude and disapprove of it. This evaluation depends on an understanding both of what a conversational situation entails and of the evaluative concept of 'rudeness.' Shouting is inconsistent with what the nature of conversation entails, and to resort to shouting does not conduce to realizing the ends of conversation. The evaluative moment is rooted in the underlying

cognitive dimension and so thoroughly united with it such that it is, as it were, a “matter of fact” (although not in the sense of ‘fact’ favored by proponents of the fact-value distinction¹) that this shouting behavior is rude. Anyone who fails to recognize it as rude is mistaken and suffers from a misconception of what constitutes polite and rude behavior in conversational contexts. Experiencing and negatively evaluating the action as rude is, in other words, based on the features intrinsic to the behavior itself and the ordinary expectation we have about the behaviors appropriate to different kinds of human transactions. The general sense of appropriate behavior is established and modified over time in the light of our untutored, affective responses and the education of the attitudes and emotions that occurs within the communities to which we belong.

Since the evaluative experience incorporates both presentational and affective moments, it can go wrong in two ways. First, the underlying presentation can be false or unjustified. For example, I might discover that the person at whom I am angry for misleading me did not, in fact, mislead me. I might then, in a moment of reflection, feel remorse or shame for my original anger. However, there are also instances when the underlying cognition is true and justified and the emotion is nevertheless unjustified and inappropriate. This inappropriate affective response will sometimes be corrected in a way that is similar to the correction of cognitive mistakes. The affective response might change over time as, for example, when someone disagrees with my assessment of shouting behavior and I learn better what constitutes rude behavior. The original disagreement introduces discordance into the stream of evaluative experience and motivates a critical reflection that appeals both to the particulars of the circumstances and to our intersubjective understanding of evaluative concepts and their relation to non-axiological properties.

In other cases, however, this kind of critical reflection might be beside the point. Someone might, for example, have an inordinate fear of heights and refuse to go out on an observation deck she knows to be safe. She truly and justifiably grasps the non-axiological features of the situa-

¹See Philippa Foot, “Moral Arguments,” in *Virtues and Vices* (Oxford: Clarendon Press, 2002), pp. 102–105.

tion and knows it is most unlikely that she will fall, but she nevertheless fears to go out on the deck. This fear might, in one respect, be perfectly intelligible. She might have previously fallen from a height and suffered severe injuries. Nevertheless, she herself might recognize that her fear *in this case* is unjustified and inappropriate. She perfectly well understands the concept of danger and accurately sizes up the situation as safe but continues to experience fear. It is, therefore, neither the cognitive dimension nor reflection on one's feelings that accounts for her awareness of the inappropriateness of her episodic emotion. It is the affective dimension itself; she intuitively grasps this inappropriateness in a moment of pre-reflective self-awareness that has its own affective and evaluative moment. In fearing to go out on the observation deck, she is pre-reflectively aware of herself as experiencing fear. In having and recognizing this emotional reaction, she is, say, embarrassed by her fear. Her embarrassment is a negative appraisal of that fear, and it highlights the fact that one aspect of her knowledge of the situation – that is, that the observation deck is constructed so as to prevent her from falling – fails to justify her fear even as another aspect of her knowledge – that is, the the observation deck is high – motivates it. But in this case her intuitive, affective self-awareness discloses the underlying emotional episode as inappropriate. Modifying a proposal by Mulligan,¹ we can say, therefore,

if

- (1) *E* is an intentional feeling or episodic emotion whose base *p* is either a presentation (perceptual or judgmental) or representation (memorial or imaginative) of an object or situation *O* and its non-axiological properties *x*, *y*, and *z*,

and

- (2) “justification” in this context means *prima facie*, non-inferential, and defeasible justification,

then,

¹Kevin Mulligan, “From Appropriate Emotions to Values,” in *The Monist* 81 (1988), pp. 161–88.

- (3) *E* is appropriate to *O* and its non-axiological properties *x*, *y*, and *z* if and only if
- (a) *p* is a veridical or true presentation or representation of *O* and its properties *x*, *y*, and *z*, and
 - (b) *p* is justified, and
 - (c) *p* is a reason for and justifies *E*, and
 - (d) *F*, a (pre-reflectively or reflectively) self-assessing feeling or emotion (such as approbation or pride) positively appraises and justifies *E*, and
 - (e) no relation of justification mentioned is defeated.

Conditions (3a) and (3b) jointly address the correctness of the underlying cognitive content, ensuring that *p* is both true and justified. To say that *p* or any cognitive content is justified means that it is directly presented to consciousness in a perception – a seeing of *O* as *x* – or a categorial modification of perception – a seeing that *O* is *x*. Conditions (3c) and (3d) jointly address the correctness of the affective response. Condition (3c) necessarily involves our understanding of evaluative concepts and their basis in non-axiological properties, and condition (3d) brings into play the self-assessing emotions that justify the affective dimension of the object-directed feeling or emotional episode. To have a self-responsible evaluative experience, a self-responsible and appropriate emotion, is to have this structure of justification.

As valuation is founded on presentation, so volition is founded on valuation. It is in volition – the practical sphere of reason – that decision properly enters the scene, where the term “decision” more precisely denotes the choice of an action as conducive to some valued good or apparent good and as arising from deliberation. Stipulating, then, that

- (4) *V* is a volition that issues in action *A* as conducive to end *G* and whose base is *E*’s evaluation of *G* as a good end,

we can provisionally characterize self-responsibility in the practical sphere as follows:

- (5) V is rationally justified and A is right if and only if
- (a) E is appropriate;
 - (b) E rationally motivates a desire for G ;
 - (c) the desire for G rationally motivates V ;
 - (d) A conduces to G as an internal or external consequence; and
 - (f) no relation of justification entailed is defeated.

I have called this account of the structure of justified volition provisional, and we must turn to the discussion of *eudaimonia* to see the reasons for this.

2. *Eudaimonia*

The preceding descriptions reveal both an ambiguity and a bifurcation in the notion of the good. On the one hand, these descriptions point to those goods that are the objects of our self-responsible evaluations and volitions. On the other hand, these same descriptions point to the teleological dimension inherent in all intentional experience, the striving toward fulfillment, and thereby reveal the normative dimension of self-responsibility. Our being as rational agents is inherently ordered toward the good of self-responsibility in all the spheres of reason, the good of truthfully disclosing what is the case, what is genuinely valuable, and what is right to do. Reason realizes its proper end – its proper good – just insofar as it achieves evidenced judgments.

Husserl's own discussions of *eudaimonia* characterize the good in the first of these two ways, that is, as the object of our valuations and volitions. Indeed, his formulation of the first, formal law of morality – his categorical imperative, as he calls it, whose formulation he borrows from Brentano¹ – is “Choose the best among attainable ends.” Husserl states this law more objectively as “The best among what is attainable in the total practical sphere is not only comparatively the best, but the sole prac-

¹Franz Brentano, *The Origin of the Knowledge of Right and Wrong*, trans. C. Hague (Westminster: A Constable and Co., Ltd. 1902), p. 12.

tical good.”¹ His concern, *contra* Kant, is not with the mere form of a legislating reason. From the beginning there is a material dimension – the best attainable – proper to Husserl’s categorical imperative. Other laws that he cites make clear that Husserl conceives the “best among what is attainable” as the maximization of the goods available in a situation. For example, in the axiological sphere, Husserl presents us with laws governing the comparison and summation of value.² His “law of absorption” claims that in ordering our actions to the best of the goods attainable – the highest and most comprehensive good – this best absorbs all other goods under it.³ Husserl’s discussions of such laws indicate that he fails to distinguish adequately between the consequentialist and areteic versions of teleology, using such terms as *Eudaimonie* and *Glückseligkeit* with their consequentialist meanings. This supports a view of him as an idealized consequentialist.⁴

The phenomenological characterizations of self-responsibility outlined above, however, point to an areteic notion of the good. They point to a model of moral decision-making wherein the self-responsible agent weighs competing goods or apparent goods and the actions conducing to them in a deliberative activity that is either occurrent or that has been accomplished over time in such a way as to dispose the agent toward a certain kind of action. As various judgments and valuations are made and confirmed, they become convictions of the subject that inform subsequent judgments, valuations, and volitions. These habitualities, as Husserl calls them,⁵ make up our dispositions to expect certain features in certain kinds of situations, to pick out what is salient in those situations, to have certain kinds of attitudes toward them, and to act in determinate ways. This is just the kind of dispositional state that Aristotle has in mind when he speaks

¹Hua XXVIII, p. 221.

²Hua XXVIII, pp. 90 ff.; see also p. 132.

³Hua XXVIII, p. 145.

⁴Christopher Arroyo, in *Kant and Husserl on Moral Obligation and Emotions* (Ph.D. diss., Fordham University, 2007) has clarified for me the consequentialism of Husserl’s axiological and practical laws. See also Ullrich Melle, “Ethics in Husserl,” in *The Encyclopedia of Phenomenology*, ed. L. Embree *et al.* (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1997), pp. 180–84.

⁵Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, ed. S. Strasser, Husserliana I (2nd ed., The Hague: Martinus Nijhoff, 1963), pp. 100–101.

of virtues as states or habits or dispositions to have the right attitudes and to act rightly and from the right reasons.

The virtuous agent is the one who correctly grasps and assesses situations, who has properly appraised ends and has appropriately ordered her preferences among them, who has deliberated well about which actions conduce to what ends, and who acts rightly in the circumstances. For such an agent, it is important to note, following the example of the *phronimos* is insufficient. The virtuous agent lives self-responsibly, judging, valuing, and deciding for herself in the light of evidence rather than passively accepting received attitudes and opinions. The self-responsible agent, acting virtuously in the pursuit of true goods *for* herself and others, also realizes the goods of thinking well, feeling well, and acting well – what we might call the goods *of* rational agency.¹ The goods for an agent and for others are the objects of our valuations and volitions and are realized in actions and worldly states of affairs, whereas the goods of agency are realized in the synthetic performances and achievements of subjects whose cognitive, affective, and volitional experiences both disclose and fashion the world as morally ordered. The authenticity of this kind of life is responsible self-realization, taking responsibility for one's convictions and for disclosing the evidence that warrants those convictions. It is in this moment of self-responsibility, I believe, that we properly find the eudaimonistic character of a phenomenological axiology. It is the self-responsible life that is the flourishing life for rational agents.

This account of authenticity – I shall, for sake of convenience, call it the “phenomenological” account – differs from what I shall, again for sake of convenience, call the “existential” account. Understanding the dif-

¹I have elsewhere called these goods of agency “transcendental goods” and “non-manifest goods.” For some examples, see John J. Drummond, “Moral Objectivity: Husserl’s Sentiments of the Understanding,” in *Husserl Studies* 12 (1995), pp. 165–183 (reprinted in *Edmund Husserl: Critical Assessments of Leading Philosophers*, ed. Rudolf Bernet, Donn Welton, and Gina Zavota, (5 vols., New York: Routledge, 2005), vol. 5, pp. 80–98); “Aristotelianism and Phenomenology,” in *Phenomenological Approaches to Moral Philosophy*, ed. John J. Drummond and Lester Embree (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2002), pp. 15–45; “Respect as a Moral Emotion: A Phenomenological Approach,” in *Husserl Studies* 22 (2006), pp. 1–27; and “Value-Predicates and Value-Attributes,” in *Erfahrung und Analyse / Experience and Analysis: Proceedings of the 27th International Wittgenstein Symposium*, ed. Johann C. Marek and Maria E. Reicher (Vienna: öbv&hpt, 2005), pp. 363–71.

ference can help to clarify our account. The existential account connects authenticity to human freedom. The authentic human agent is the agent that makes of herself who and what she is through her choices. The phenomenological account, on the other hand, connects authenticity to truthfulness, to having the proper sense of things. I do not, of course, mean to deny freedom in matters of cognition, feeling, or acting. Our judgments are not caused by the things whose proper sense we seek, but they are normed by those things, by what the things truly are – and, as we have seen, by what we are.

Second, therefore, whereas authenticity on the existential view is tied to a notion of self-definition through self-conscious choice, authenticity on the phenomenological view is tied to a notion of self-realization insofar as I realize myself as a truthful and responsible agent. I come to have truthful convictions about things precisely because I have achieved self-responsible, justified judgments about those things, and I am the subject of those convictions. On this view, authenticity cannot have the same content-neutrality that authenticity on the existential view does.

Third, authenticity on the existential view appears in the guise of a “virtue,” a disposition to choose in certain ways. In exercising his or her freedom, a human being makes one’s projects one’s own, and authenticity names the disposition to take control over one’s life in self-conscious choices so as to free oneself from the “alienating” social and historical forces that threaten to make one a pawn of circumstance. Authenticity, then, is precisely the disposition to choose and execute projects as one’s own. On the phenomenological view, on the other hand, authenticity or self-responsibility is, as we have seen, an end, not the manner, of rational agency.

Thinking truly, feeling appropriately, and acting rightly are goods properly realized only in intersubjective contexts when others also realize them. The apprehension of moral goods, decisions about how best to realize those goods, and evaluative judgments about our own actions, the actions of others, and social practices and institutions all arise against the background of a common knowledge embodied in our collective determinations of moral concepts, of choiceworthy goods, and of praiseworthy

actions. This common knowledge – our notion of rudeness, for example, or kindness or honesty – is passed from one generation to the next by means of the stories we tell young people, the songs we sing, the practices we adopt, the laws we write, the institutions we establish, even the games we play. Moreover, it continues to be worked out, criticized, reappropriated, and modified within successive generations in our encounters with one another, with those whose opinions or reasoning might differ from our own. Our own opinions and beliefs must be tested against the opinions and beliefs of others. Only in coming to grips with differing opinions and beliefs can we truly be said to come to know ourselves as a person holding certain convictions that have withstood a certain kind of testing. In other words, one does not and cannot reason well by oneself. In order to be self-responsible and to realize the goods *of* agency, one must think *for* oneself, but since one cannot rightly think *by* oneself, these goods of agency must be effectively – even if only implicitly – chosen for others as well as for oneself.¹

Insofar as the goods *of* agency are realized in an agent's making moral sense of the world as she straightforwardly and virtuously pursues what is good *for* herself and others, we might also think of these goods of agency as second-order goods that are both (a) *inherent constituents* of or *necessary conditions* for virtuously pursuing first-order goods for oneself and others in our everyday activities and (b) superveniently realized in those virtuous pursuits. An example of an inherent constituent of the good of the self-responsible life would be the personal autonomy of both myself and the other. Since the good of the self-responsible life is realizable only in an intersubjective community, these inherent constituents often take political form as constitutionally embodied in the freedoms of thought, speech, and association. An inherent constituent of the self-responsible life is, in general, something apart from which the life of free, rational, and insightful agency is unrealizable. A necessary condition of this life, on the other hand, is a first-order good required for the exercise of the capacity for self-

¹Cf. John J. Drummond, "Time, History, and Tradition," in *The Many Faces of Time*, ed. John Brough and Lester Embree (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2000), pp. 127–47.

responsibility. Some of these conditions are primarily bodily, for example, the health, sustenance, and shelter necessary for maintaining life as well as bodily security. These too can take political form, as in protections against assault and coercion or in refashioning our conception of distributive justice in a doctrine of social and economic rights. Other conditions are not primarily bodily, for example, education with its concern for both theoretical and practical wisdom – the education, in other words, of the mind, the emotions, and of choice. These goods obligate us insofar as we recognize the necessary desirability of the constituent goods without which no one would be a free, insightful agent at all and of those conditional goods without which one could be a free, insightful agent only with great, perhaps insuperable, difficulty. Consequently, there is a class of goods – the goods *of* agency organized around the notion of thinking, feeling, and willing correctly – as well as a set of behaviors, practices, and virtues ordered to the realization of these goods that are necessarily, albeit implicitly, chosen by the virtuous agent insofar as that agent pursues any goods at all.

Securing the goods of agency for ourselves and others does not foreclose the pursuit of different first-order goods. The universality of the goods of agency is, in other words, consistent with what we might call the “democracy” or pluralism of goods pursuable in free societies. However, insofar as the responsible pursuit of culturally specific goods requires that one secure the goods of agency as such, the pursuit of some first-order goods is morally wrong on universalist grounds if that pursuit blocks the realization of the goods of agency for other persons. But within that limitation, there are many choiceworthy first-order goods.

The first-order goods for agents and patients are now apprehended both as necessarily transformed by and as yielding to the second-order goods of agency. For example, in exercising honesty and kindness toward a friend who is about to make a seriously flawed decision that might cost her her job, one might be honestly abrupt with one’s friend in order, as it were, to save her from herself. But one might in this circumstance offer advice in such a bullying way that one’s friend begins to feel coerced in her decision. The effect of one’s bullying honesty, no less honest because

bullying, would be to limit the friend's autonomy to decide for herself about the best course of action and thereby close off the possibility for her realization of self-responsibility. This would be to place both a good for the agent (one's own honesty) and the good for the other (the friend's keeping her job) ahead of the other's good of agency (autonomy, that is, authentically or self-responsibly deciding for herself). Recognizing the necessity, however, of the goods of agency for the pursuit of first-order goods, one's sense of honesty is refined to the point that one recognizes that honesty with a friend cannot truly be thought of in such a way that it would permit denying one's friend the autonomy to make up her own mind and to choose for herself. Genuinely brutal honesty is honesty in name only.

Similarly, in the case of rudeness mentioned earlier, the shouting is seen not merely as violating what achieves the ends of conversation but as also intimidating and belittling the employee. The shouting is deemed wrong both because it fails to conduce to the ends of conversation and because it fails to respect the employee who, as a fellow moral subject and along with me and others, discloses the moral sense of our shared world.

We can now remove the provisional nature of our characterization of self-responsible volition. We now say:

- (6) V is rationally justified and A is right if and only if
 - (a) E is appropriate;
 - (b) E rationally motivates a desire for G ;
 - (c) the desire for G rationally motivates V ;
 - (d) A conduces to G as an internal or external consequence;
 - (e) A does not frustrate (or frustrates least) the realization of necessarily valued second-order goods of agency; and
 - (f) no relation of justification entailed is defeated.

The realization of the end of the action in its performance and ensuring that the action also conduces to necessarily willed goods justify the correctness of the volition and the rightness of the action.

Phenomenological descriptions reveal important truths about essential features of the transcendental dimension of the human. In this respect, this phenomenological and areteic approach goes beyond an Aristotelian naturalism to acknowledge this dimension of the human as an agent who makes moral sense of the world and whose “making sense” is teleologically ordered toward truth in its cognitive, axiological, and practical guises. The appeal to the second-order goods of agency grounds both Aristotle’s claim that some actions are always and inherently wrong and Kant’s claim that we should not make an exception in our own case.

I mentioned at the outset that I thought the eudaimonistic reading of self-responsibility enables phenomenology to engage a number of contemporary debates. I want to suggest in concluding that this phenomenological approach yields a view compatible with a number of contemporary, neo-Aristotelian approaches at both the meta-ethical and normative levels. First, we see repeated in this axiological approach the Aristotelian meta-ethical views that the emotions have cognitive content, that they pick out what is morally salient in a situation, and that the moral agent develops habits of thinking, feeling, and acting, that is, dispositions to have the right attitudes and to act rightly. Second, the axiology sketched here affirms the Aristotelian normative view that there is a teleology – a *eudaimonia* or flourishing – proper to rational agents: the teleology of thinking truly, feeling appropriately, and acting rightly. But it also honors the Kantian claim that we must respect the autonomy of all other rational agents. Third, this view focuses our fundamental moral judgment on the self-responsibility of the agent in determining for herself the truth of her beliefs, the appropriateness of her attitudes, the correctness of her deliberations, and the rightness of her actions. The fundamental normative judgment pertains to the character of the agent rather than the rightness or wrongness of a particular action, and it is in relation to this overriding good of rational agency that we must think about the virtues appropriate for the flourishing human life. This phenomenological approach, in other words, can both position itself among contemporary neo-Aristotelian contenders and engage deontological and utilitarian viewpoints in meaningful debate.

Bibliography

- Christopher Arroyo, *Kant and Husserl on Moral Obligation and Emotions* (Ph.D. diss., Fordham University, 2007).
- Franz Brentano, *The Origin of the Knowledge of Right and Wrong*, trans. C. Hague (Westminster: A. Constable and Co., Ltd. 1902).
- Franz Brentano, *Psychology from an Empirical Standpoint*, trans. A. C. Rancurello, D. B. Terrell, and L. L. McAlister (2nd ed., London: Routledge & Kegan Paul, 1995).
- John J. Drummond, "Aristotelianism and Phenomenology," in *Phenomenological Approaches to Moral Philosophy*, ed. John J. Drummond and Lester Embree (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2002), pp. 15–45.
- John J. Drummond, "Moral Objectivity: Husserl's Sentiments of the Understanding," in *Husserl Studies* 12 (1995), pp. 165–183 (reprinted in *Edmund Husserl: Critical Assessments of Leading Philosophers*, ed. Rudolf Bernet, Donn Welton, and Gina Zavota, 5 vols., New York: Routledge, 2005), vol. 5, pp. 80–98).
- John J. Drummond, "Respect as a Moral Emotion: A Phenomenological Approach," in *Husserl Studies* 22 (2006), pp. 1–27.
- John J. Drummond, "Time, History, and Tradition," in *The Many Faces of Time*, ed. John Brough and Lester Embree (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2000), pp. 127–47.
- John J. Drummond, "Value-Predicates and Value-Attributes," in *Erfahrung und Analyse / Experience and Analysis: Proceedings of the 27th International Wittgenstein Symposium*, ed. Johann C. Marek and Maria E. Reicher (Vienna: öbv&hpt, 2005), pp. 363–71.
- Philippa Foot, "Moral Arguments," in *Virtues and Vices* (Oxford: Clarendon Press, 2002), pp. 102–105.

- Edmund Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918–1926*, ed. Margot Fleischer, Husserliana XI (The Hague: Martinus Nijhoff, 1966).
- Edmund Husserl, *Aufsätze und Vorträge (1922–1937)*, ed. Thomas Nenon and Hans Rainer Sepp, Husserliana XXVII (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1989).
- Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, ed. S. Strasser, Husserliana I (2nd ed., The Hague: Martinus Nijhoff, 1963), pp. 100–101.
- Edmund Husserl, *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, ed. Paul Janssen, Husserliana XVII (The Hague: Martinus Nijhoff, 1974).
- Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, ed. Karl Schuhmann, Husserliana III/1 (The Hague: Martinus Nijhoff, 1976).
- Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, ed. Marly Biemel, Husserliana IV (The Hague: Martinus Nijhoff, 1952).
- Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, ed. Walter Biemel, Husserliana VI (2nd ed., The Hague: Martinus Nijhoff, 1962).
- Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen. Erster Band: Prolegomena zur reinen Logik*, ed. Elmar Holenstein, Husserliana XVIII (The Hague: Martinus Nijhoff, 1975).
- Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen. Zweiter Band, zweiter Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, ed. Ursula Panzer, Husserliana XIX/2 (The Hague: Martinus Nijhoff Publishers, 1985).

Edmund Husserl, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908–1914*, ed. Ullrich Melle, Husserliana XXVIII (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1988).

Ullrich Melle, “Ethics in Husserl,” in *The Encyclopedia of Phenomenology*, ed. L. Embree *et al.* (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1997).

Kevin Mulligan, “From Appropriate Emotions to Values,” in *The Monist* 81 (1988), pp. 161–88.

Möglichkeiten und Grenzen einer phänomenologischen Theorie des Handelns: Überlegungen zu Davidson und Husserl

Karl Mertens (Würzburg)

karl.mertens@uni-wuerzburg.de

Die philosophische Handlungstheorie der letzten 50 Jahre wird dominiert von verschiedenen Spielarten der analytischen Philosophie des Handelns. Allen voran ist die Konzeption Donald Davidsons zu nennen, die zur Standardtheorie der gegenwärtigen Philosophie des Handelns avanciert ist. Es ist zunächst nicht überraschend, dass aus Sicht einer an Husserl orientierten Phänomenologie die leitenden Grundideen von Davidsons wirkmächtigen Überlegungen hinsichtlich ihrer phänomenalen Angemessenheit kritisch zu befragen sind. Interessanterweise rekurrieren die in diesem Zusammenhang zu skizzierenden Einwände auf Gesichtspunkte, die auch im Kontext der analytisch orientierten Diskussion von Davidsons Theorie vorgebracht werden. Erstaunlich könnte dabei sein, dass man ganz ähnliche Überlegungen kritisch auf Husserls eigene handlungsphilosophische Reflexionen beziehen kann. Wie so oft, bietet aber auch hier die Husserlsche Phänomenologie ihrerseits Ansätze für eine phänomenologische Selbstkritik und damit für eine Korrektur der herausgestellten Defizite. Allerdings scheinen mir die Möglichkeiten für eine solche phänomenologische Selbstkorrektur von begrenzter Kraft. Denn für die Analyse des menschlichen Handelns sind auch Aspekte relevant, die aus sachlichen Gründen mit den Mitteln der Phänomenologie nicht befrie-

digend aufgeklärt werden können. Ich möchte daher für die im Grunde wenig überraschende These argumentieren, dass phänomenologische Reflexionen im Rahmen einer Philosophie des Handelns zwar unverzichtbar sind; eine philosophische Handlungstheorie jedoch nicht in einer Phänomenologie des Handelns aufgehen kann. In diesem Sinne geht es um Möglichkeiten und Grenzen einer Phänomenologie des Handelns.

1. Die gegenwärtige Standardtheorie des menschlichen Handelns

Die Attraktivität von Donald Davidsons handlungstheoretischer Konzeption beruht nicht zuletzt darauf, dass sie versucht, die Intuitionen unseres gewöhnlichen Verständnisses menschlicher Handlungen mit der Möglichkeit einer wissenschaftlichen Theorie des Handelns zu verknüpfen, die Handlungen als Ereignisse in einem kausalen Zusammenhang versteht.¹ In diesem Sinne verbindet Davidson den Rückgriff der Handlungsbeschreibung auf die *Absicht* mit einer Handlungserklärung, in der Absichten als *Gründe* von Handlungen zugleich den Status von *Ursachen* haben. Wir haben es also mit dreierlei zu tun: erstens der Handlungsbeschreibung unter dem Aspekt der Absichtlichkeit, zweitens der Handlungsbegründung bzw. der Rationalisierung der Handlung durch die Angabe eines Grundes und drittens der kausalen Handlungserklärung durch die Nennung einer Ursache.²

Beschreibung und Rationalisierung der Handlung – also der erste und der zweite Punkt – stehen in einem engen Zusammenhang. Denn, so hält Davidson im Anschluss an Überlegungen von Anscombe fest, eine Handlung begründen wir im Rekurs auf die Absicht des Handelnden.³ Da-

¹Zum Folgenden vgl. demnächst vom Verf. Artikel „Grund/Begründung“, in: *Neues Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, hg. v. Armin G. Wildfeuer u. Petra Kolmer, Freiburg/München (im Erscheinen).

²Siehe Donald Davidson, *Essays on Actions and Events*, Oxford 2001 (zuerst 1980); dt.: *Handlung und Ereignis*, übers. v. Joachim Schulte, Frankfurt a.M. 1990 (zuerst 1985).

³In seinem Aufsatz von 1963 *Actions, Reasons, and Causes* versteht Davidson die Absicht des Handelnden als primären Grund der Handlung. Der Primärgrund umfasst eine Proeinstellung und die Überzeugung, dass eine bestimmte Handlung der Proeinstellung gemäß ist. Diese Handlungsrationalisierung erlaubt es Davidson, Proeinstellung und entsprechende Überzeugung als die beiden für das Schema eines praktischen Schlusses vorausgesetzten Prämissen zu entfalten, aus denen eine Handlung als Urteil oder ein Urteil über die Er-

vidsons eigentliches Interesse gilt allerdings der dritten Problematik, d.h. der Frage, inwiefern Handlungsbegründungen mit einer kausalen Erklärung der als Handlungen verstandenen Ereignisse kompatibel sind. Das die moderne Diskussion wissenschaftlicher Erklärung prägende Schema liefert die deduktiv-nomologische Erklärung. Danach ist die korrekte Erklärung eines Ereignisses als logisch-deduktive Ableitung des Explanandums aus singulären Aussagen über Antezedenzbedingungen und allgemeinen Gesetzen, in der Regel Naturgesetzen, darzustellen.¹ Allerdings bereitet die Anwendung dieses Erklärungsschemas im Falle menschlichen Handelns offensichtlich Probleme. Denn uns stehen keine strengen Gesetze für Handlungserklärungen zur Verfügung, weder im intentionalen Vokabular beschriebene psychologische noch psychophysische Gesetze.² – Davidsons Lösung dieses Problems beruht letztlich auf zwei Maßnahmen. Zum einen unterscheidet er zwischen der Ebene der Ereignisse selbst und der Ebene ihrer Beschreibung. Zum anderen vertritt Davidson die These, dass Ereignisse, die als geistige Ereignisse beschrieben werden, mit Ereignissen der physikalischen Beschreibung identisch sind. Die Differenzierung der beiden Ebenen und die Identitätstheoretische Annahme ermöglichen es, dass die Handlungsbeschreibung im intentionalen Vokabular und die Beschreibung derselben Ereignisse mit Hilfe physikalischer Begriffe miteinander kompatibel sind. Zwar können entsprechende physikalische Gesetze offenbar nicht gefunden werden. Da jedoch die Rede von Gesetzen selbst wieder der Beschreibungsebene angehört, lassen sich Defizite bei der Formulierung von Gesetzesaussagen auf der Ebene der *Beschreibung* nicht als Argument gegen die kausale Relation zwischen Ereignissen als *ontische* Entitäten anführen. Daher können als Handlungen beschriebene Ereignisse auch Gegenstand physikalischer Beschreibungen

wünschtheit der Handlung als Schluss folgt. Vgl. ders., *Essays*, a.a.O. (S. 462, Anm. 2), 3-19; dt. 19-42. Zu einer späteren Selbstkritik Davidsons an seiner früheren Auffassung des Begriffs der Absicht vgl. ebd., XVII u. 83-102; dt. 10 u. 125-152.

¹Carl Gustav Hempel, „Aspects of Scientific Explanation“, in: ders., *Aspects of Scientific Explanation and Other Essays in the Philosophy of Science*, New York/London ²1968 (zuerst 1965), 331-505; dt.: ders., *Aspekte wissenschaftlicher Erklärung*, Berlin/New York 1977.

²Darüber hinaus lassen sich auch die für eine wissenschaftlichen Erklärung relevanten Antezedenzbedingungen nicht vollständig angeben.

von Ursache-Wirkungs-Zusammenhängen sein.¹

2. Erste Überlegungen zu einer Kritik vom phänomenologischen Standpunkt

Davidsons Projekt einer Philosophie des Handelns formuliert in geradezu idealtypischer Weise eine Gegenposition zu einer Phänomenologie des Handelns. Im Rückgriff auf die Anscombesche Formel, Handlungen seien Ereignisse, die unter einer Beschreibung absichtlich sind, geht Davidson in seinen Überlegungen von Sätzen aus, in denen wir bestimmte Ereignisse als Handlungen auszeichnen. Die Frage, wie sich die Handlungsrede konstituiert, wie und ob sie überhaupt auf spezifische Erfahrungen Handelnder oder gar auf Leistungen eines subjektiven Bewusstseins zurückzuführen ist, wird nicht gestellt. Problematisch aus phänomenologischer Sicht ist darüber hinaus der Rekurs auf die jeder Beschreibung vorausgehende Ereignisebene. Ereignisse zeichnen sich erklärtermaßen durch Beschreibungsunabhängigkeit aus und erhalten so die Dignität von Dingen an sich. Dabei schirmt Davidson durch die scharfe Trennung zwischen Ereignis- und Beschreibungsebene² sein Konzept der Ereignisse systematisch gegen jede Subjektivitätstheoretische Reflexion ab. Damit huldigt er einem Objektivismus, dessen Fragwürdigkeit Husserl in seiner Kritik des Gedankens eines unerkennbaren, bewusstseinstranszendenten Dinges an sich herausgestellt hat. Denn gemäß transzendentalphänomenologischer Auffassung gründet jeglicher Seinssinn letztlich im subjektiven Vermeinen bzw. Erleben, das schlechthin nicht mehr hintergangen werden kann.³ Konstitutionstheoretisch ist daher der Davidsonsche Gedanke einer Welt beschreibungsunabhängiger, an sich seiender Ereignisse ohne Rekurs auf ein transzendentales Bewusstsein sinnlos. Statt dessen stellt

¹Siehe dazu vor allem Donald Davidson, „Mental Events“ (1970), wieder in: ders., *Essays*, a.a.O. (S. 462, Anm. 2), 207-225; dt. 291-317.

²Ereignisse werden von Davidson mit realistischer Emphase über ihre Beschreibungsunabhängigkeit bestimmt. So heißt es etwa: „Causality and identity are relations between individual events no matter how described.“ (Ebd., 215)

³Vgl. z.B. Hua III/1, 89 f., 100 ff.; Hua VII, 59. Die Sigle „Hua“ bezieht sich auf die Gesamtausgabe der Schriften Husserls: *Husserliana*. Edmund Husserl, *Gesammelte Werke* Bd. I ff., Den Haag (später: Dordrecht/Boston/London) 1950 ff.

sich für eine transzendente Phänomenologie die Aufgabe, auch das Konzept beschreibungsunabhängiger Ereignisse auf seine Ursprünge – und d.h. auf die sinnstiftenden Leistungen eines transzendentalen Bewusstseins – hin zu befragen.

Vor allem aber kommt bei Davidson jegliche akteursabhängige Beschreibung des Handelns, sei sie phänomenologischer oder auch sprachanalytischer Art, gegenüber dem Geschehen auf der Ereignisebene immer zu spät. In einer solchen Konzeption gibt es weder Raum für den phänomenologischen Rekurs auf sinnstiftende Leistungen des Bewusstseinslebens von Handelnden noch für die Untersuchung der konstitutiven Bedeutung unserer sprachlichen Handlungszuschreibungen. Zeigen Anscombes Ausführungen zur Vielfalt möglicher beschreibungsabhängiger Handlungsindividuationen noch eine Sensibilität für die Perspektivität unserer handlungskonstitutiven Rede,¹ die zumindest implizit die Bedeutung der Sprecherperspektive ins Spiel bringt, so hat Davidson den Sinn für diese Dimension verloren. Paul Ricoeur hat daher zu Recht Davidsons „*Ontologie des unpersönlichen Ereignisses*“ als eine „Semantik des Handelns ohne Handelnden“ kritisiert.² – Zusammen mit der Perspektive des Akteurs geraten bei Davidson überdies die Kontexte des Handelns aus dem Blick. Denn jede akteursabhängige Bestimmung des Handelns verweist auf ein Ganzes, innerhalb dessen eine Handlung vollzogen wird. Diese Überlegung kann sich auf die phänomenologische Tradition einer Bestimmung der Welthaftigkeit des Subjektes berufen, die in Husserls Überlegungen zum Weltglauben als Universalhorizont unserer Erfahrung sowie in seiner Analyse der Horizontstruktur des intentionalen Bewusstseins angelegt ist und die er später unter dem Titel der Lebenswelt weiter entfaltet hat.³ Eine Phänomenologie des Handelns, die ihren Ausgang von

¹Gertrude E. M. Anscombe, *Intention*, Oxford 2¹⁹⁶³ (zuerst 1957); dt.: dies., *Absicht*, übers., hg. u. eingef. v. John M. Connolly u. Thomas Keutner, Freiburg/München 1986, § 6.

²Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris 1990, 93 u.ö., vgl. insges. 73-108; dt.: ders., *Das Selbst als ein Anderer*, aus dem Frz. v. Jean Greisch in Zusammenarbeit mit Thomas Bedorf u. Birgit Schaaff, München 1996, 94 u.ö., vgl. insges. 73-109.

³Dieser Gedanke findet mit zunehmend stärkerer Akzentuierung der praktischen Dimension seine Fortsetzung in Heideggers Untersuchung der das Dasein als „In-der-Welt-Sein“ bestimmenden Bewandtnisganzheit in *Sein und Zeit* und in Merleau-Pontys Analyse der durch praktische Interessen bestimmten leiblichen Existenz des „être au monde“ in der

lebensweltlich situierten Handelnden nimmt, stellt insbesondere die geschichtliche, soziale und kulturelle Kontextualität des Handelns heraus.

Bemerkenswert ist, dass Davidson selbst eine Spielart dieses Gedankens in seiner holistischen Bedeutungstheorie entwickelt. Danach verweist das Verstehen eines Satzes auf den Kontext eines Mitverstehens von Nicht-Gesagtem. Die Möglichkeit des Satzverstehens beruht nämlich auf der Kohärenz eines in Sätzen explizierbaren Meinungssystems. Indem Davidson jedoch das Konzept der Handlung auf die Ebene beschreibungsunabhängiger Ereignisse zurückführt, verlässt er den konzeptionellen Rahmen seines Holismus. Handlungen sind nicht im Kontext eines Ganzen zu verstehen, sondern als besondere Beschreibungen eines sich ereignenden Geschehens. Ein solches Konzept des Handelns ist nicht kontextualistisch, sondern fundamentalistisch. In diesem Sinne weist ein Kritiker Davidsons aus dem analytischen Umkreis wie Anton Leist in einer jüngeren Arbeit mir Recht darauf hin, dass Davidson eine „ontologisch-anämische Handlungstheorie“ entwickelt, die im Gegensatz zu seiner hermeneutischen Sprachtheorie nicht holistisch verfährt.¹ Statt Handlungen in Abhängigkeit von Einstellungen, Wissen, Lebensphasen, Plänen und Erinnerungen handelnder Personen sowie ihrer sozialen Situation, Geschichte und Tradition zu beschreiben, habe Davidson „durchweg ein eher reduktives als holistisches Modell von Handlungen im Sinn“.² Die von Leist und anderen geforderte Korrektur der Standardtheorie der analytischen Philosophie des Handelns weist, ohne dass dies ausdrücklich thematisch wird, in eine Richtung, die eine auffällige Nähe zum Programm der Husserlschen Lebensweltanalyse zeigt.³

Die beschreibungsunabhängige Ereignisebene ist das Gravitationszentrum von Davidsons handlungsphilosophischen Ausführungen. Denn unsere Handlungsbeschreibungen beziehen sich auf Ereignisse. Diese versteht Davidson als Individuen, auf die wir uns in Sätzen ausdrücklich

Phénoménologie de la perception.

¹Anton Leist, „Über Kontexte zu Handlungen“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 55 (2007), 521-544, hier 522.

²Ebd.

³Freilich besteht diese Nähe diesseits der Verbindlichkeiten einer transzendentalphänomenologischen Theorie der Subjektivität.

beziehen.¹ Handlungen im paradigmatischen Sinne sind daher die kontextlosen sogenannten Elementarhandlungen. Basis- oder Elementarhandlungen sind nämlich Handlungen, die ihrerseits nicht mehr dadurch vollzogen werden, dass etwas anderes getan wird.² Vielmehr werden durch sie solche Handlungen, die nicht Elementarhandlungen sind, ausgeführt. Auf diese Weise lassen sich verschiedene zusammenhängende Handlungsbeschreibungen sozusagen nach unten hin abschließen. Man kann zwar das Zimmer beleuchten, indem man den Schalter anknipst und indem man den Finger bewegt; aber man bewegt nicht den Finger, indem man etwas anderes tut. Aufgrund dieser Überlegung zeichnet Davidson Elementarhandlungen als Körperbewegungen aus, die einer Beschreibung zugänglich sind, in der der Handelnde sie intendieren kann.³ Die Beschreibung, die im Beispiel sozusagen unterhalb der Handlung, dass jemand seinen Finger bewegt, in Frage käme, wäre eine rein physiologische oder neurophysiologische. Jemand bewegt seinen Finger, indem bestimmte Muskelkontraktionen⁴ oder bestimmte Vorgänge im Gehirn stattfinden. Beschrieben werden dabei jedoch nicht mehr Handlungen. – Körperbewegungen kommen demnach in Davidsons Handlungstheorie eine ausgezeichnete Funktion zu, insofern sich in ihnen Handlungsbeschreibungen

¹Diese Behauptung bezeichnet Davidson als eine „intuitive Einsicht“. Vgl. dazu Donald Davidson, „The Individuation of Events“ (1969), in: ders., *Essays*, a.a.O. (S. 462, Anm. 2), 163-180, 166: „... I propose to legitimize our intuition that events are true particulars by recognizing explicit reference to them, or quantification over them, in much of our ordinary talk.“

²Edmund Runggaldier, *Was sind Handlungen? Eine philosophische Auseinandersetzung mit dem Naturalismus*, Stuttgart/Berlin/Köln 1996, 53, gibt die folgende Bestimmung: „Eine Handlung A eines Handelnden H ist also nur dann ‚basic‘, wenn es keine weitere Handlung A' desselben H gibt, durch die H A hervorbringt.“ Bei Donald Davidson, „Agency“ (1971), in: ders., a.a.O. (S. 462, Anm. 2), 43-61, 49, heißt es: „some acts must be primitive in the sense that they cannot be analysed in terms of their causal relations to acts of the same agent.“

³Ebd., 50: „Action does require that what the agent does is intentional under some description, and this in turn requires, I think, that what the agent does is known to him under some description.“ – Die Diskussion um die Elementarhandlung bringt Davidson in Zusammenhang mit dem, was seit Joel Feinberg als sogenannter ‚Akkordeoneffekt‘ diskutiert wird (ebd. 53; vgl. Joel Feinberg, „Action and Responsibility“, in: Max Black, *Philosophy in America*, London 1965, 134-160; dt. „Handlung und Verantwortung“, in: Georg Meggle (Hg.), *Analytische Handlungstheorie I: Handlungsbeschreibungen*, Frankfurt a.M. 1985, 186-224).

⁴Das ist nicht zu verwechseln mit: jemand bewegt seinen Finger, indem er seine Muskeln anspannt.

mit Beschreibungen kausaler Ereigniszusammenhänge berühren. Denn Körperbewegungen, die, als Handlungen verstanden, von einer Absicht begleitet werden, können als Körperbewegungen zugleich in nicht-intentionaler, etwa physiologischer Rede beschrieben werden. Da, wie Davidson schreibt, alle Handlungen Elementarhandlungen sind,¹ ist das für Davidsons Handlungstheorie von grundlegender Bedeutung.²

Eine solche Ausrichtung der Handlungsanalyse führt letztlich zu einer Segmentierung des Handelns in kleine und kleinste Körperbewegungen, denen jeweils entsprechende, durch Absichten ausgezeichnete Elementarhandlungen zugeordnet werden können. Der Preis dieser, auf Davidsons theoretische Interessen zurechtgeschneiderten Handlungsanalyse ist jedoch der Verzicht auf Aspekte einer phänomenal angemessenen, der Akteursperspektive entsprechenden Handlungsbeschreibung. Dies zeigt das folgende Beispiel, das Davidson in einem etwas anderen Zusammenhang in *Intending*, einem Artikel von 1978, gibt.³ Davidson beschreibt hier die Handlung ‚Schreiben des Wortes *Handlung*‘. Dabei heißt es u.a.: „Ich bin dabei, den Buchstaben ‚H‘ des Wortes ‚Handlung‘ zu schreiben, und ich beabsichtige, den Buchstaben ‚a‘ zu schreiben, sobald ich mit dem ‚H‘ fertig bin. Der Grund für meine Absicht, den Buchstaben ‚a‘ zu schreiben, sobald ich mit dem ‚H‘ fertig bin, ist der, daß ich das Wort ‚Handlung‘ schreiben will, und ich weiß, daß ich dazu im Anschluß an den Buchstaben ‚H‘ den Buchstaben ‚a‘ hinschreiben muß. Jetzt bin ich mit dem ‚H‘ fertig und habe mit dem ‚a‘ begonnen! Was ist mein Grund für das Hinschreiben des ‚a‘? Der Grund ist, daß ich das Wort ‚Handlung‘ schreiben will, und ich weiß, dazu muß ich...“⁴ – Hier sehen wir Davidson wie einen Erstklässler Buchstaben malen. Die exemplarische Gestalt einer solchen Handlungsanalyse ist der Stümper.⁵

¹Davidson, „Agency“ (S. 467, Anm. 2), 59: „We must conclude, perhaps with a shock of surprise, that our primitive actions, the ones we do not do by doing something else, mere movements of the body – these are all the actions there are. We never do more than move our bodies: the rest is up to nature.“

²Ebd., 61.

³Davidson kommt auf dieses Beispiel im Rahmen einer Selbstkorrektur seines früheren Absichtskonzeptes von 1963 (vgl. S 462 f., Anm. 3) zu sprechen.

⁴Donald Davidson, „Beabsichtigen“ (1978), in: ders., *Handlung*, a.a.O. (S. 462, Anm. 2), 125-152, 143. Orig.: „Intending“, in: ders., *Essays*, a.a.O. (S. 462, Anm. 2), 83-102, 96.

⁵Zu einer wohlwollenderen Auslegung vgl. Paul Ricoeur, *Soi-même*, a.a.O. (S. 465,

3. Husserls Phänomenologie des Wollens von 1914

Blicken wir nun – in der Hoffnung auf eine philosophische Alternative – auf Husserls eigene handlungstheoretische Arbeit. In seine in den Jahren 1908/09 sowie 1911 gehaltene Vorlesung über *Grundfragen zur Ethik und Wertlehre* fügt Husserl 1914 einen Abschnitt zur *Phänomenologie des Willens* ein, der sich mit der Aktsphäre befasst, die für den Bereich unseres Handelns von entscheidender Bedeutung ist.¹

In Husserls Ausführungen spielt *zum einen* eine interne Differenzierung zwischen verschiedenen Arten des Wollens eine wichtige Rolle. Husserl unterscheidet zwischen dem ‚Entschlusswillen‘ oder ‚Vorsatzwillen‘, d.h. einem auf eine künftige Handlung gerichteten Wollen, und dem ‚Handlungswillen‘, dem für das Handeln konstitutiven Wollensmoment in der Ausführung einer aktuellen Handlung.² Handlungstheoretisch kommt es auf die Bestimmung des handlungskonstitutiven Handlungswillens an. Denn während das Handeln notwendig einen Handlungswillen impliziert, müssen Vorsatz- oder Entschlusswille dem Handeln nicht notwendig vorausgehen.³ Auch wenn Husserl im Rahmen seiner *Phänomenologie des Willens* von 1914 nicht ausdrücklich darauf hinweist, so legen seine Ausführungen nahe, dass Entschluss und Vorsatz unausgeführt bleiben können. *Zum anderen* grenzt Husserl das Wollen vom Wünschen ab. Während das Gewünschte nicht notwendig bewusst ist als etwas, das praktisch realisiert werden kann, ist das Gewollte notwendig bewusst als praktisch in irgendeiner Weise – sei es gewiss, wahrscheinlich, möglicherweise usw.

Anm. 2), 103; dt. 104. Ricoeur bringt Davidsons Beispiel in Zusammenhang mit der von Augustinus in den *Confessiones* entwickelten Dialektik von ‚intentio‘ und ‚distantio‘, wie sie sich z.B. in der Rezitation eines Gedichtes zeigt, das als Ganzes anvisiert, Silbe für Silbe, Vers für Vers vorgetragen wird.

¹Wichtige Impulse dieses Stückes gehen auf Husserls Auseinandersetzung mit Alexander Pfänders Artikel *Motive und Motivation* zurück. Husserl hat den Artikel Pfänders, der 1911 erschien (zuerst in: *Münchener Philosophische Abhandlungen*. Theodor Lipps zu seinem sechzigsten Geburtstag gewidmet von früheren Schülern, Leipzig 1911, 163-195), ausführlich studiert und annotiert (Karl Schuhmann, *Die Dialektik der Phänomenologie I: Husserl über Pfänder*, Den Haag 1973, 94 ff.).

²Vgl. Hua XXVIII, §§ 15 f., S. 106 ff.

³Vgl. zum Verhältnis von Vorsatz und Handlungswille ebd., 111; zur Beziehung zwischen Entschluss- und Handlungswille ebd. 109 f., 111 f.

– Realisierbares.¹ Die Idee der Realisierbarkeit lässt sich ein wenig präzisieren, wenn man erläuternd das Folgende festhält: Wollen richtet sich erstens nicht nur darauf, dass das Gewollte in irgendeiner Weise geschieht; das Gewollte ist vielmehr zu verstehen als ein von *mir, dem Handelnden, Realisierbares*. Zweitens kommt es hier nicht auf die faktische Realisierbarkeit des Gewollten an, sondern darauf, ob es mir, dem Handelnden als etwas *bewusst* ist, das ich realisieren kann.² Da ich tatsächlich mir etwas wünschen kann, ohne es realisieren zu wollen, auch wenn mir bewusst ist, dass ich es realisieren könnte, kann das Bewusstsein der Realisierbarkeit nur notwendige, nicht hinreichende Bedingung für das Wollen sein.³ Es muss daher, um das Wollen vom Wünschen zu unterscheiden, verständlich gemacht werden, was es heißt, dass ich etwas realisieren *will*. Da eine solche Formulierung nahezu tautologisch ist, handelt es sich zunächst nur um eine heuristische Leerstelle, die die genauere Analyse des Wollens ausfüllen muss.

Was es heißt, dass ich etwas *will*, versucht Husserl in seinen Überlegungen zur Bedeutung des schöpferischen ‚fiat‘ genauer zu analysieren.⁴ Zunächst untersucht er das Wollen eines künftigen Geschehens. Wollend setzen wir das Künftige in seinem Sein nicht voraus, sondern stellen es

¹Wünschen ist daher nach Husserls Auffassung kein praktischer Akt, kein Wollen im weitesten Sinne (ebd., 103). Da Wollen und Wünschen im konkreten Wollen vielfach miteinander verflochten sind, hat ihre Unterscheidung lediglich einen heuristischen und explikativen Sinn. Behauptet wird nicht, dass man immer Wünschen und Wollen voneinander unterscheiden kann. An einfachen Beispielen ist vielmehr eine Differenz zu entfalten, von der her allererst verständlich gemacht werden kann, was es heißt, dass in der Regel unser Wollen auch etwas mit einem Wünschen zu tun hat. Nach Husserl schließt das Wollen ein Wünschen als eine „Implikation im Sinne der Vernunft“ ein. D.h. es ist unvernünftig, etwas zu wollen, ohne es auch zu wünschen; zumindest muss es um willen eines anderen wünschenswert sein. Es handelt sich jedoch nicht um eine „reelle Implikation eines Wünschens im Wollen“. Denn ich kann etwas wollen, das ich nicht wünsche. Geht es im ersten Fall um die Erwünschtheit des Gewollten – d.h. das Gewollte ist wünschenswert –, bezieht sich der zweite Fall auf die Frage, ob ein aktuelles Wünschen im Wollen tatsächlich vorausgesetzt ist. Das aber muss faktisch nicht der Fall sein. (Ebd., 105)

²Vgl. ebd., 104.

³Husserl scheint dies indirekt anzudeuten, wenn er schreibt: „Gewünscht kann sein ‚alles Mögliche‘, aber nicht *bloß* alles praktisch Mögliche.“ (Ebd.; Herv. v. mir) D.h. gewünscht sein kann durchaus das praktisch Mögliche, darüber hinaus freilich auch solches, das nicht praktisch realisierbar ist.

⁴Den Begriff des ‚fiat‘ übernimmt Husserl von William James (Ullrich Melle, „Husserls Phänomenologie des Willens“, in: *Tijdschrift voor Filosofie* 54 (1992), 280-305, hier 287 f.).

als künftiges Sein her. Emphatisch betont Husserl in diesem Zusammenhang den schöpferischen Charakter der mit dem Wollen verknüpften Verwirklichung des Gewollten. So schreibt Husserl: „Das Bewußtsein sagt gewissermaßen nicht: ‚Es wird sein, und demgemäß will ich es‘; sondern: ‚Weil ich es will, wird es sein.‘ Mit anderen Worten, der Wille spricht sein schöpferisches ‚Es werde!‘. Die Willenssetzung ist Setzung der Verwirklichung. Aber Verwirklichung sagt hier nicht bloß Wirklichwerdung, sondern Wirklichmachung, Leistung der Verwirklichung. Das aber ist etwas Ureigenes, das eben in der Eigenheit des Willensbewußtseins seine Quelle hat und sich nur da verstehen läßt.“¹

Die Überlegungen, die Husserl zunächst für das auf zukünftiges Handeln gerichtete Wollen entwickelt, überträgt er nun auch auf den Fall des aktuellen Wollens.² Das Verhältnis zwischen Handlungswille und dem von diesem konstituierten aktuellen Handeln wird so zu einer mikroskopischen Kopie der Relation von Vorsatz- bzw. Entschlusswille und künftiger Handlung. Auszugehen ist dabei vom zeitlich-prozessualen Verlauf des dem Handeln zugrunde liegenden Handelnwollens.³ Dieses versteht Husserl als einen ständigen schöpferischen Quellpunkt, der von Phase zu Phase, von Moment zu Moment, das Gewollte als ein je jetzt Reales erschafft. Ausgezeichnet ist hier ein Jetzt als Anfang der schöpferischen Hervorbringung und ein Jetzt als Ende der Handlung. Indem Husserl darüber hinaus die zeitlichen Horizonte der Vergangenheit und Zukunft des Handelns als Willenshorizonte, d.h. als Horizonte der schöpferischen Hervorbringung, thematisiert, kann er die Realisierung des Handlungswillens im Handeln mit Hilfe der ständigen Wandlung dieser Horizonte beschreiben. Mit der Anfangsphase ist der Zukunftshorizont der Handlung als ‚schöpferische Zukunft‘ des noch zu Realisierenden gegeben. Indem jedes aktuelle Jetzt der Handlung in ein immer neues Jetzt übergeht, wandelt sich der Horizont der schöpferischen Hervorbringung. Die ‚schöpferische Zukunft‘ wird zu ‚schöpferischer Gegenwart‘, zu einem wirklich Geschaf-

¹Hua XXVIII, 107.

²„Das schöpferische ‚Es werde!‘, das das Wesen der Willenssetzung ausmacht, kann aktuell schaffendes sein – der Wille ist Handlungswille, ausführender Wille, wirklich machender –, oder er kann nur auf Schaffen gerichtet sein, auf ein künftiges Schaffen.“ (Ebd., 107 f.)

³Vgl. zum Folgenden vor allem ebd., 110.

fenen, und schließlich zu einer ‚schöpferischen Vergangenheit‘. Mit Beendigung der Handlung sinkt die fertige Handlung als ganze in immer weitere Vergangenheiten ab. Diese eigentümliche Dynamik einer von Gegenwart zu Gegenwart verlaufenden schöpferischen Aktivität des Handlungswillens bringt Husserl mit Hilfe seiner im Rahmen der Konzeption der phänomenologischen Evidenz entwickelten Begrifflichkeit von Intention und Erfüllung zum Ausdruck. In jeder Phase gibt es eine auf den schöpferischen Gehalt der nächsten Phasen gerichtete Willensintention; zugleich erfüllen sich dabei die früheren sachlich gerichteten Willensintentionen.¹ Der Begriff der Intention bezeichnet hier seinem Wortsinne gemäß nicht nur das in jedem intentionalen Akt herausstellbare Moment des noch unerfüllten Gerichtetseins, sondern ein willentliches, absichtliches Gerichtetsein auf die Realisierung des Gewollten. Der dem Begriff der Intention korrespondierende Begriff der Erfüllung meint dabei die handelnde Realisierung der Willensintention. Zusammengehalten werden die einzelnen Willensintentionen durch die kontinuierliche Einheit der gewollten Handlung. In diesem Sinne heißt es bei Husserl: „In jedem Jetzt geht die Willensrichtung und das schöpferische ‚Es werde!‘ durch die *Kontinuität* der Willensmomente *hindurch*“.²

Im Ergebnis führt eine solche Konzeption auf eine überaus kleinschrittige Analyse des handlungskonstitutiven Wollens. Husserl selbst gibt in diesem Zusammenhang kein Beispiel. Doch nehmen wir die Rede von einem jeder Handlungsphase zugehörigen „Punkt des aktuellen Schaffens“³ ernst, dann drängt sich zu illustrativen Zwecken ein Beispiel der Art von Davidsons ‚Schreiben des Wortes *Handlung*‘ geradezu auf. Expliziert man diese Schreibhandlung mit den Mitteln von Husserls Phänomenologie des Wollens, dann wird man verschiedene Wollensphasen unterscheiden müssen, die sich auf die einzelnen Handlungsphasen richten und durch die hindurch der Schreiber seinen auf die Gesamthandlung, das Schreiben des Wortes ‚Handlung‘, gehenden Willen realisiert. Der Schreiber will das Wort ‚Handlung‘ schreiben. Zunächst will er dabei das ‚H‘ schreiben, wo-

¹Vgl. ebd., 111.

²Ebd., 111; Herv. v. mir.

³Ebd., 110.

bei er seine Willensintention bereits auf das Hervorbringen der nächsten Phase – das Schreiben des ‚a‘ – richtet. Außerdem wird er dabei auch schon die weiteren Phasen des Schreibens antizipieren. In dem Moment, wo sich sein Handlungswille darauf richtet, das ‚a‘ zu schreiben, geht seine Willensintention durch diese Willensphase hindurch auf das zu schreibende ‚n‘, während das Schreiben des ‚H‘ ihm als vergangene willentlich hervorbrachte Handlungsphase bewusst ist usw. – In der Orientierung am sukzessiven zeitlichen Handlungsverlauf werden wir freilich mit dem bereits bei Davidson herausgestellten Problem der Künstlichkeit der Handlungsanalyse konfrontiert. Zwar rekurriert Husserl ganz im Gegensatz zu Davidson in entschiedener Weise auf das subjektive Handlungsbewusstsein. Doch ebenso wie Davidson die Einheit eines Handlungszusammenhangs in eine Reihe von Basishandlungen zerlegt, führt auch die Orientierung an Momenten und Phasen des urströmenden Zeitbewusstseins zur Zergliederung der Einheit des Handelns in eine Folge von zeitlich unterscheidbaren Handlungs- und Willensphasen.

Eine solche Analyse ist in Husserls Willensphänomenologie von 1914 letztlich eine Konsequenz der Ausklammerung situativer und kontextueller Bedingungen des Handelns. Im Zentrum von Husserls Untersuchung steht nicht die Beschreibung der durch lebensweltliche Horizonte je anders bestimmten Ganzheit eines Handlungszusammenhangs, sondern der Blick auf momenthafte einzelne Willensphasen. Die Gesamtheit des Handelns verliert Husserl dabei zwar nicht aus dem Blick, insofern die einzelnen Willensmomente nicht isoliert, sondern in ihren jeweils zugeordneten zeitlichen Horizonten herausgehoben werden, so dass sich der ständige kontinuierliche Übergang von Willensmoment zu Willensmoment bei der Realisierung der Gesamthandlung aufklären lässt. Doch beschäftigt Husserl nicht so sehr die Frage der Konstitution der Gesamthandlung im Rahmen unserer lebensweltlichen Praxis als vielmehr das Problem, wie im Durchgang durch die einzelnen minutiös beschreibbaren Willensmomente die handelnde Realisierung eines Gewollten analysiert werden kann. Der damit verbundenen grundsätzlichen Dekontextualisierung des Handelns entspricht dabei eine methodische Ausblendung des Akteurs. Formulierungen, in denen Husserl den Willen selbst zu einem

Quasi-Handelnden macht, sind für Husserls Phänomenologie des Wollens charakteristisch.¹ So heißt es etwa: „Wunsch und Wille gehen beide in gewisser Weise auf ein Sein...“.² Oder: „Geht der Wille auf Künftiges, so tut er das in einer eigenen, von allen anderen Künftiges betreffenden Akten unterschiedenen Weise“³ usw. Auch wenn man die problematische Rede vom Willen in solchen Sätzen durch die Rede von einem Wollen entschärft, schlägt hier die Orientierung an der nicht-phänomenologischen Instanz des Willens durch. Das ist nicht eine bloße *façon de parler*, denn in der Ausklammerung der schlichten Tatsache, dass *Handelnde* etwas wollen, werden entscheidende Aspekte des Handlungsphänomens übersehen. Diese bedenkliche Tendenz der Husserlschen Ausführungen zeigt sich nicht zuletzt in einer charakteristischen Metaphorik, die den erklärten Absichten des Textes zuwiderläuft. Zwar betont Husserl ausdrücklich, dass zu jedem Jetzt ein aktuelles Schaffen gehört, ein Wille in ‚schöpferischer Originalität‘.⁴ Doch statt die Abhängigkeit eines solchen schöpferischen Willens bzw. Wollens von einem Wollenden herauszustellen, heißt es in diesem Zusammenhang: „Während des Prozesses entquillt beständig Wollen aus Wollen, was dann in die Reproduktionen übergeht, so daß überhaupt in den Willenskontinuitäten, die zu jedem Zeitpunkt gehören, die Wollensmomente nicht nebeneinander liegen, sondern in kontinuierlichen Relationen des Auseinander-Hervorquellens stehen.“⁵ In solchen Formulierungen stellt Husserl den zeitlichen Verlauf des Wollens als einen nahezu ereignishaften Prozess des Bewusstseins dar, in dem das Moment aktiver Hervorbringung durch den Handelnden nicht auftaucht. Ricoeurs gegen Davidson gerichteter Vorwurf einer Handlungsanalyse ohne Handelnden trifft daher auch die Husserlsche Untersuchung von 1914.

Es entspricht einer solchen Konzeption des Handelns, dass sie als reine Theorie des Bewusstseins entwickelt wird. Die Sphäre des Geschehens und Verhaltens sowie insbesondere die leibliche Verfasstheit der Akteu-

¹Diese Tendenz zeigt sich freilich nicht nur in Husserls Willensphänomenologie, sondern in seiner gesamten Philosophie.

²Ebd., 105.

³Ebd., 106.

⁴Vgl. ebd., 110.

⁵Ebd., 110 f.

re kann in diesem theoretischen Rahmen immer nur als ein Konstituiertes, nicht jedoch als ein seinerseits Konstituierendes thematisch werden.¹ Doch in dem Maße, in dem die Handlung auf eine Struktur des Bewusstseins zurückgeführt wird, wird es schwer, ja unmöglich, den Charakter der – gerade im Rahmen der Husserlschen Konzeption so entscheidenden – Realisierung des Gewollten hinreichend zu verstehen. Denn der phänomenologisch in Anspruch genommene Sinn der Realisierung des Wollens entspricht als ein im subjektiven Bewusstsein konstituierter Sinn nicht dem gewöhnlichen Verständnis von Realisierung. Gemäß der methodischen Orientierung der Phänomenologie Husserls ist der Sinn einer Handlung vielmehr vollständig im Rekurs auf ein das Handeln konstituierendes intentionales Bewusstsein zu analysieren.² Demgegenüber ist mit unserem gewöhnlichen Handlungsverständnis der Gedanke verbunden, dass das Subjekt das, was es handelnd realisiert, zugleich als eine die Subjektivität übersteigende Wirklichkeit erschafft. Methodisch ist dieser Gedanke für die handlungstheoretische Analyse brisant. Denn folgt man dieser Intuition, dann besagt sie, dass die durch unser Handeln geschaffene Wirklichkeit nicht ausschließlich als eine im Bewusstsein konstituierte Bewusstseinsinzidenz verstanden werden kann, sondern ihrerseits konstitutive Bedeutung für unser Handeln hat. Daher kann das, was willentlich hervorgebracht wird, seinerseits auch auf die Bildung des Wollens zurückwirken. Dies zeigt sich überall dort, wo wir nachträglich den Sinn eines Tuns neu verstehen oder wo wir eine Handlung aufgrund dessen, was sich in ihrer Ausführung ereignet, modifizieren. Geschehnisse,

¹In der Husserlschen Phänomenologie werfen solche Überlegungen schwierige konstitutionstheoretische Fragen auf. Trotz zahlreicher und durchaus wichtiger Revisionen, zu denen die spätere Phänomenologie Husserls führt, scheint mir eine hinreichende Lösung dieser Problematik mit dem Rahmen der Husserlschen Transzendentalphilosophie nicht vereinbar zu sein.

²Vgl. dazu etwa die schwer verständlichen Ausführungen Husserls in Hua XXVIII, 108 f. Hier betont Husserl zwar, dass das dem Handeln vorausgehende Wollen letztlich auf die Realisierung eines Geschehens, eines Vorgangs in der Zukunft ausgerichtet sei, da ansonsten unvermeidlich ein Zirkel des Wollens entstünde. Doch ist in jedem Wirklichmachen eines solchen Geschehens, d.h. in jeder Handlung, der entsprechende Handlungswille impliziert. Das gegenwärtige Wollen eines Entschlusses oder Vorsatzes richtet sich auf die künftige Wirklichkeit durch einen entsprechenden Handlungswillen hindurch. M.a.W. Handlungen haben phänomenologisch keine über den sie konstituierenden Handlungswillen hinausgehende Seinsweise.

leibliches Verhalten und Handlungssituationen haben insofern ihrerseits konstitutive Bedeutung für das Wollen Handelnder. Daher können Handlungen als reine Bewusstseinsphänomene nicht hinreichend verstanden werden.

4. Möglichkeiten und Grenzen einer phänomenologischen Theorie des Handelns

Folgt man dieser Kritik, dann ist die Untersuchung der handlungskonstitutiven Bedeutung der Akteursperspektive die vordringliche Aufgabe einer Phänomenologie des Handelns. Eine solche Analyse kann sich – den zuvor erwähnten Bedenken zum Trotz – in entscheidenden Hinsichten von Husserl selbst leiten lassen. Ein paar knappe Bemerkungen sollen hier genügen.

Husserls Überlegungen zur Horizontstruktur unserer Erfahrung ist die grundlegende Einsicht zu entnehmen, dass sich der Sinn einer Handlung – wie der anderer Sinngebilde auch – nicht mit Blick auf eine isolierte Handlung erschließt. Handlungen verweisen vielmehr auf einen Horizont von Mitgemeintem, durch den ihre spezifische Bedeutsamkeit bestimmt wird. Phänomenologisch lässt sich die Horizonthaftigkeit eines Handelns aus der Perspektive des Handelnden – d.h. im Kontext seiner praktischen Interessen – analysieren. Um beim vorigen Beispiel zu bleiben: Das Schreiben eines Wortes etwa wird je nach lebensweltlicher Situation als diese oder jene Handlung konstituiert – für den Erstklässler z.B. steht das Schreiben des Wortes im thematischen Fokus, wenn er in mühsamer Arbeit Buchstabe für Buchstabe abmalt. Für den Erwachsenen hingegen ist das Schreiben des Wortes in der Regel ein Medium, durch das hindurch er auf einen bestimmten Sinn sieht; seine Tätigkeit hat den Charakter einer von leiblicher Routine gestützten Handlung, die je nach Interessenlage unterschiedliche Bedeutungen annehmen kann – etwa als Schreiben eines schwierigen, längst fälligen Briefes oder als flüchtige Notiz desjenigen, der etwas inmitten sich aufdrängender Alltagsangelegenheiten festhalten möchte, um darauf später zurückkommen zu können usw.

Wie sehr die Horizonte unserer praktischen Interessen wiederum von

sozialen und kulturellen Bedingtheiten abhängen, hat Husserl in seinen Ausführungen zur Problematik der Lebenswelt deutlich gemacht. In dieser oder jener Weise praktisch interessierte Akteure finden sich vor als leibhaftige Wesen in einer mit anderen geteilten Lebenswelt. Diesen Gedanken umkreisen auch einige der in Band XXXIX der *Husserliana* edierten Texte aus den zwanziger und dreißiger Jahren zur lebensweltlichen Situativität sowie räumlichen und zeitlichen Orientiertheit eines wesentlich interessierten, in einer gemeinschaftlichen Umwelt agierenden Subjektes.¹ – „*Alles Erfahren als ein Tätigsein ist interessiert*“, schreibt Husserl z.B. in einem Text von 1932, „ist Tun in Interessen, auf Ziele, unmittelbare oder mittelbare, hin.“² Und etwas später: „Der Hinweis auf die jeweilige endliche Umwelt, als Welt, in der die Praxis sich abspielt, und zwar ‚erfahrungsmäßig‘ < sich > abspielt, ist zugleich Hinweis darauf, dass die jeweilige endliche Erfahrung als aktuelle im aktuellen Interesse *niemals isoliert* ist und nicht bloß ihre synthetische Einordnung in den sukzessiv-zeitlichen Lebenshorizont hat, sondern auch *Einordnung in einen besonderen Horizont der Koexistenz* ...“³

Nicht zuletzt wird in Husserls späteren Überlegungen auch deutlich, dass die Subtilität der willensphänomenologischen Analysen von 1914 nicht als Analyse jeweils thematischer Phasen des Wollens verstanden werden sollte, sondern als Explikation eines konstitutiven Zusammenhangs, der dem thematisch auf ein bestimmtes Ziel gerichteten Handeln zu Grunde liegt. So heißt es etwa: „Jede Praxis (Handeln) hat einen Ausgangspunkt in der vorgegebenen Welt und als thematischen Horizont einen Handlungsweg zum Endpunkt. Ist im Endpunkt das Telos gegeben, so heißt es z.B. ‚Werk‘. ... Doch kann das Telos auch in einem Geschehen selbst liegen; dann ist die Handlung, das im Handeln von Anfang bis Ende Geschehende, das Telos, der Zweck des Handelns. In jedem Fall unterscheidet sich also *Praxis (Handeln)* und *Pragma (Handlung)*. Für den Handelnden ist das Handeln nicht thematisch, er ist nicht darauf gerichtet; thematisch ist die Handlung, und durch sie hindurch ist er auf sein Telos ... gerich-

¹Vgl. bes. Hua XXXIX, 145 ff., 307 ff.

²Ebd., Text Nr. 31, S. 307.

³Ebd., 308.

tet, auf das *Werk* durch die Werkstadien hindurch, auf die Einheit der zu vollendenden Handlung, auf das jeweilige Stadium der Handlung und zugleich durch es hindurch auf das nächste und so immerfort, bis das Ganze vollendet ist.“¹

Allerdings zeigen auch Husserls spätere Texte die bekannten konstitutionstheoretischen Schwierigkeiten der früheren Arbeiten. In den *Ideen II*² stellt Husserl die Bedeutung des fungierenden Leibes gegenüber allen bloß materiellen Dingen als Orientierungszentrum der Wahrnehmungswelt und als Willensorgan heraus.³ Gleichwohl bleibt der Leib für Husserl Objekt – ein besonderes Objekt freilich, nämlich Objekt unmittelbar spontaner Beweglichkeit.⁴ Der zwischen Ding und Nicht-Ding oszillierende Charakter des Leibes spiegelt sich auch in den späteren Überlegungen, in denen Husserl die Bedeutung der leiblichen Verankerung für die praktische Orientierung explizit macht: „Der Leib,“ so schreibt Husserl in einem Text von 1925, „ist das unmittelbare Objekt aller erfahrenden und handelnd-wirkenden Praxis.“⁵ Dieser nach wie vor konstitutionstheoretisch sekundären Stellung des Leibes entspricht die klare bewusstseinstheoretische Akzentuierung des von Husserl in einem Manuskript von 1930 thematisierten ‚*praktischen Horizontes*‘, der verstanden wird als „ein Horizont dessen, was ich in meiner horizontmäßig bewussten Situation kann.“ Es handelt sich, erläutert Husserl weiter, „um den in dem gegebenen Moment *lebendigen Könnenshorizont*, um den mir *bewussten Herrschaftsbereich*, um mein mir wohl bewusstes *Vermögen* – aber bewusst nicht in Form von Akten, sondern in Form eben des *Horizontes*, ohne den kein Akt Akt ist, ohne den keine Praxis den mindesten Sinn hat.“⁶ Und so spiegelt sich auch in diesen späteren Überlegungen Husserls zum Handeln etwas von der bewusstseinsmäßigen Transparenz des Wollens, wie sie die willensphänomenologische Konzeption von 1914 bietet, wenn es heißt: „Im Handeln, im Fortgang des betreffenden Tuns in seiner relativen Ein-

¹Ebd., 369.

²Der in Hua IV veröffentlichte Text folgt im Wesentlichen der Ausarbeitung des zweiten Buches der *Ideen*, die 1918 Edith Stein anfertigte (Hua IV, S. XVII).

³Ebd., 151 f.

⁴Ebd., 152.

⁵Hua XXXIX, 146.

⁶Ebd., 366 f.

heit und in seiner synthetischen Verknüpfung mit neuem und neuem Tun und dessen Auswirkungen vollzieht sich immer nur ein Verwirklichen dessen, was im praktischen Horizont liegt, d.i. für mich Gekonntes ist, und zwar Gekonntes, dem mein Absehen gilt.“¹ Handlungstheoretisch sind solche Analysen jedoch nicht unproblematisch, kommt doch in ihnen die mit der leiblichen Verankerung unaufhebbare Kontingenz und Opazität der praktischen Situation und die Seite eines das Handeln selbst bestimmenden Geschehens nicht angemessen zum Ausdruck. Dass solche Aspekte durchaus Gegenstand einer Phänomenologie des Handelns sein können, hat vor allem der frühe Merleau-Ponty gezeigt.

Insofern eine Phänomenologie des Handelns handlungstheoretische Fragen systematisch im Ausgang von der Akteursperspektive untersucht, hat sie jedoch charakteristische Grenzen. Insbesondere die Analyse von Phänomenen des sozialen Handelns wird mit Problemen konfrontiert, die sich aus der Sicht handelnder Akteure nicht mehr zureichend erfassen lassen. Zu denken ist hier etwa an institutionelle Mechanismen, die von den in sie Verwickelten als Entlastung oder als Zwang erfahren werden, aber auch denen, die von ihnen bestimmt sind, verborgen bleiben können. Bei der Analyse solcher Zusammenhänge erweist sich die Akteursperspektive als unzureichend. Methodisch liegt es dann nahe, solche Mechanismen unabhängig von der Perspektive involvierter Akteure zu analysieren. – Um das hier angesprochene Problem einer Philosophie des sozialen Handelns ein wenig zu systematisieren, möchte ich – mit ein paar Modifikationen – Überlegungen aufgreifen, die Martin Hollis zu Beginn seiner Wittgenstein-Vorlesungen *Rationalität und soziales Verstehen* von 1991 entwickelt hat.²

Hollis unterscheidet zwei Alternativen in der Analyse sozialer Geschehnisse. Auf der einen Seite können wir zwischen top-down und bottom-up-Modellen unterscheiden – also zwischen Analysen, die die Welt

¹Ebd., 367.

²Martin Hollis, *Rationalität und soziales Verstehen. Wittgenstein-Vorlesungen der Universität Bayreuth*, übers. v. Joachim Schulte, hg. v. Wilhelm Vossenkuhl, Frankfurt a.M. 1991; vgl. auch in etwas modifizierter Darstellung ders., *The Philosophy of Social Science. An Introduction*, Cambridge 1994; dt. ders., *Soziales Handeln. Eine Einführung in die Philosophie der Sozialwissenschaft*, aus dem Engl. übers. v. Joachim Schulte, Berlin 1995.

des Sozialen im Ausgang von kollektiven Strukturen untersuchen, und Analysen, die umgekehrt beim handelnden Individuum ansetzen, um gesellschaftliche Zusammenhänge zu erfassen. Daneben bringt Hollis die klassische Alternative von Verstehen und Erklären ins Spiel. – Kombiniert man beide Unterscheidungshinsichten, dann haben wir vier Möglichkeiten einer Analyse der Welt sozialer Praxis:¹

1. Die Phänomenologie und ihre systematische Einbeziehung der Akteursperspektive macht darauf aufmerksam, dass wir unser Handeln in der sozialen Welt nur verstehen können, wenn wir soziale Phänomene vom Standpunkt der Ersten Person aus beschreiben. Folgen wir Husserl, dann ist die Verstehensperspektive als Perspektive des Bewusstseins einer individuell handelnden Person zur Geltung zu bringen. Hier kommen Gesichtspunkte ins Spiel, die sich der externen objektivierenden Erfassung systematisch entziehen und die eine Thematisierung der Willens- bzw. Absichtsbildung einzelner Akteure und der Realisierung ihres Wollens bzw. Beabsichtigens erfordern.

2. Die Akteursperspektive kann jedoch auch als Perspektive der Ersten Person Plural zum Ausgang des Versuches gemacht werden, Phänomene sozialen Handelns zu verstehen. In diesem Falle werden z.B. bestimmte soziale Phänomene auf ein kollektiv in der Wir-Perspektive verankertes Regelverstehen zurückgeführt.² Ich möchte das ein wenig erläutern: Wo gehandelt wird, da wird nicht *überhaupt* gehandelt, sondern *etwas* getan. Sobald wir ein Verhalten als Handeln auszeichnen, zeichnen wir es in bestimmten Hinsichten aus oder bemühen uns zumindest, es als ein so und so bestimmtes Handeln zu verstehen. Handlungen sind als Handlungen spezifiziert. In diesem Sinne implizieren Handlungen bestimmte Regeln, denen Handelnde folgen müssen, wenn sie dieses oder jenes tun. Und über solche Regeln befinden wir aus prinzipiellen Gründen nicht allein. Regelfolgen ist eine öffentliche Angelegenheit.³ Auch die phänomenologische

¹Vgl. Hollis, *Rationalität*, a.a.O. (S. 479, Anm. 2), 9 ff.; ders., *Soziales Handeln*, a.a.O. (S. 479, Anm. 2), 18 ff.

²Hollis, *Rationalität*, a.a.O. (S. 479, Anm. 2), 25: „Um zu verstehen, was soziale Akteure tun und weshalb sie es tun, müssen wir die Regeln ausfindig machen, denen sie dabei folgen.“

³Vgl. Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt a.M. 1977, sowie die an Wittgenstein anknüpfenden sozialphilosophischen Überlegungen bei Peter Winch,

Analyse von Strukturen des Verhaltens und Handelns ließe sich dieser Richtung zuordnen.

Bis hier haben wir es mit Fragen zu tun, die im Fokus der Aufmerksamkeit phänomenologischer Analysen stehen oder doch stehen können. Soziales Handeln hat jedoch immer auch eine objektivierbare Seite des Verhaltens. Wir können uns daher in der Analyse des sozialen Handelns auch auf einen externen Standpunkt stellen und das soziale Geschehen ohne Rekurs auf die Perspektive Handelnder erklären. Eine solche Untersuchung kann zwar in metatheoretischer Hinsicht, so wie sie Husserl in seinen wissenschaftskritischen Analysen der *Krisis* herausgestellt hat, durchaus Thema der Phänomenologie sein. Die Untersuchung der in der objektivierenden Einstellung zu thematisierenden Zusammenhänge selbst aber ist in phänomenologischer Perspektive gerade nicht möglich.

3. Die individuell ansetzende Variante einer solchen Erklärung liefert nach Hollis das Modell des „Homo oeconomicus rationalis“. Hier wird das soziale Handeln verstanden als ein durch individuelles Handeln zu Stande kommendes Geschehen, das völlig rational nachkonstruiert werden kann, wenn man die Nutzenerwägungen und Entscheidungen der Einzelnen, die von ihren jeweiligen individuellen Präferenzen und Überzeugungen abhängen, zum Ausgangspunkt der Analyse macht.¹ In diesem Modell lässt sich das Handeln unter Ansetzung des ökonomischen Nutzenkalküls idealerweise exakt voraussagen bzw. berechnen. Der *Homo oeconomicus* unterscheidet sich als einzelner rationaler Bedürfnisbefriediger gerade nicht von anderen seinesgleichen, sondern lediglich durch seine jeweils anders bestimmten individuellen Präferenzen.

4. Wir können schließlich die Ordnung des sozialen Verhaltens thematisieren, indem wir etwa das Funktionieren des Gesamtsystems zum Ausgangspunkt einer Erklärung machen, in der vom Bewusstsein der Akteure – sowohl im individuellen als auch im kollektiven Sinne – nicht mehr die Rede ist.² So können wichtige Aspekte vieler sozialer Abläufe dadurch er-

The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy, London/New York 2008 (zuerst 1958); dt.: ders., *Die Idee der Sozialwissenschaft und ihr Verhältnis zur Philosophie*, Frankfurt a.M. 1966.

¹Hollis, *Rationalität*, a.a.O. (S. 479, Anm. 2), 28, vgl. 22.

²Vgl. ebd., 19 f. Hollis denkt hier offenbar an einen Funktionalismus der Art von Ken-

fasst werden, dass wir sie auf einen von kollektiven Größen bestimmten Mechanismus zurückführen. In dieser Weise wird etwa das menschliche Verhalten geregelt von Institutionen, von ihrer Klassenzugehörigkeit oder anderen überindividuellen Bestimmtheiten, die die Handlungsspielräume des je individuellen Handelns vorzeichnen.

Insbesondere der letzte Ansatz versucht eine Erklärung des sozialen Verhaltens, die sich dem Verstehen aus der Perspektive individueller Akteure oder auch einem kollektiven Verstehen entzieht. Wenn man zugesteht, dass soziale Mechanismen eine wichtige Seite unseres sozialen Lebens ausmachen, dann bedarf es einer Ergänzung der Phänomenologie des sozialen Handelns durch eine Analyse sozialer Institutionen und Systeme sowie der Weisen, wie diese unser Handeln mitbestimmen. Die dabei gesuchten Erklärungen können ihrerseits von einer phänomenologischen Analyse der spezifischen Erfahrungsqualität der hier thematischen sozialen Prozesse ausgehen – etwa dem Erleben von Rollen- oder Sachzwängen, der Erfahrung institutioneller Ohnmacht oder der Fremdheit gegenüber der eigenen Beteiligung an kollektiven Mechanismen. Doch solche Erfahrungen präsentieren gewissermaßen nur die negative Seite eines Zusammenhangs, der in der Akteursperspektive allein nur unzureichend erfasst werden kann und der Ergänzungen durch objektivierende Untersuchungsmethoden fordert. – Die Grenzen einer phänomenologischen Handlungsanalyse zeigen jedoch zugleich, wo ihre spezifischen Möglichkeiten und Stärken liegen. Diese einzubringen, dürfte angesichts der derzeitigen – von nicht-phänomenologischen Ansätzen dominierten – handlungstheoretischen Diskussion für die Philosophie des Handelns insgesamt fruchtbar sein.¹

neth Waltz (ebd., 23).

¹Für kritische Bemerkungen zu einer früheren Fassung dieses Artikels danke ich Ingo Günzler und Markus Heuft. Nicht zuletzt ihrer Kritik entnehme ich, dass die hier vorgestellten Überlegungen strittig sind.

Husserl und das Faktum der praktischen Vernunft: Anstoß und Herausforderung einer phänomenologischen Ethik der Person

Sophie Loidolt (Wien)

sophie.loidolt@univie.ac.at

1. Das Faktum der praktischen Vernunft als philosophisches Problem

Der Titel dieses Beitrags „Husserl und das Faktum der praktischen Vernunft“ bringt Husserl scheinbar auf direktem Wege in einen Zusammenhang mit Kant, dessen Ethik ja bekanntlich die Lehre von einem *Faktum der praktischen Vernunft* enthält. Ich möchte daher gleich zu Beginn eventuelle Missverständnisse ausräumen, die dieser Titel erwecken könnte: Mein Ziel ist es nicht, Husserl als einen Fortführer Kants zu präsentieren, auch wenn meine Interpretation der Husserl’schen Ethik eher kantianisch als aristotelisch orientiert sein mag (und auch Fichte’sche und Brentano’sche Einflüsse hier unbeachtet lassen muss).

Was mich an dieser Konstellation vielmehr interessiert, ist einerseits die *philosophische* Problematik der ethischen Erfahrung, die sich in der Rede von einem Faktum der praktischen Vernunft kristallisiert und auf die Husserl in seiner ethischen Auseinandersetzung – so meine ich – immer mehr gestoßen wird. Andererseits wiederum interessiert mich der *phänomenologische* Anspruch, mit dem Husserl sich diesem philosophischen Problem stellt und dadurch neue Wege geht. Denn aus dieser philosophisch-phänomenologischen Konstellation ergibt sich meiner Ansicht

nach eine fruchtbare Neuinterpretation sowohl dessen, wie wir „praktische Vernunft“, als auch dessen, wie wir die Gegebenheitsweise ihrer Faktizität verstehen können. Damit soll *vice versa* auch eine phänomenologische Erschließung von Kant forciert oder zumindest versucht werden.

Zuerst möchte ich klären, in welcher Weise ich die These vom Faktum der praktischen Vernunft im Folgenden verstehen möchte: In dieser These verdichtet sich m. E. der philosophische Gehalt der kantischen Ethik, indem sie auf drei grundlegende Fragen Antwort gibt:

1. Auf die Frage nach der Quelle der Verpflichtung und dem Wie ihrer Gegebenheit. Antwort: als Gesetz, aber noch wesentlicher: als faktisch erfahrener Imperativ im Gefühl der Achtung.

2. Auf die Frage nach der Möglichkeit, dieser Verpflichtung Folge zu leisten. Antwort: als Freiheit, näher: als praktische Freiheit, was sowohl ihre theoretische Unerkennbarkeit als auch das praktische Primat überhaupt einschließt.

3. Auf die Frage nach der Art und Weise, *wie* dieser Verpflichtung Folge geleistet werden kann. Antwort: als Verfahren mithilfe des kategorischen Imperativs, bei Rawls etwa die „CI-procedure“¹ genannt.

Der wesentliche Punkt ist, dass Kant zeigen möchte, dass gerade 1. und 2. — der ethische Anspruch und die Quelle seiner Verbindlichkeit — nicht herleitbar oder konstruierbar sind, sondern uns direkt in Form eines Anspruchs auf/gegeben sind. Kant spricht hier selbst fast phänomenologisch:

Man kann das *Bewußtsein* [Hervorhebung S.L.] dieses Grundgesetzes ein Faktum der Vernunft nennen, weil man es nicht aus vorhergehenden Datis der Vernunft [...] herausvernünfteln kann, sondern weil es für sich selbst uns aufdringt als synthetischer Satz a priori [...]. Doch muß man, um dieses Gesetz ohne Mißdeutung als *gegeben* anzusehen, wohl bemerken: daß es kein empirisches, sondern das einzige Faktum der reinen Vernunft sei, die sich dadurch als ursprünglich gesetzgebend (*sic volo, sic iubeo*) ankündigt.²

¹John Rawls: „Themes in Kant’s Moral Philosophy“, in Ronald S. Beiner und William J. Booth (Hrsg.), *Kant and Political Philosophy. The Contemporary Legacy* (New Haven / London: Yale University Press, 1993), 291.

²Immanuel Kant, „Kritik der praktischen Vernunft“, in Immanuel Kant, *Kritik der*

Es soll hier keine Rolle spielen, mit welchen theoretischen Hintergrundannahmen Kant dieses Angesprochen-Sein untermauert (so etwa mit der Zwei-Welten-Theorie), sondern dass er das Ethische wesentlich von einem unhintergehbaren, faktischen, erfahrbaren Anspruch versteht. Dieser Anspruch „trifft“ uns unmittelbar, allerdings in Gesetzesform, d. h. in dem gebieterischen Verlangen nach Geltung für alle. Denn für Kant ist die absolute und universale Geltung der ethischen Prinzipien von allergrößter Wichtigkeit, da nur eine allgemeingültige Moral auch eine verbindliche Moral sein kann. Deshalb kulminiert die Kantische Ethik auch in der Anwendungsregel des Gesetzes als kategorischer Imperativ in Punkt 3, die letztlich die Frage „Was soll ich tun?“ hinreichend beantworten können soll.

Husserl ist nun bei seinem ersten Anlauf an die Ethik vor allem mit der Durchführung des dritten Punkts bei Kant, d. h. mit der strikten Trennung von Sinnlichkeit und Vernunft, keinesfalls einverstanden. Sein Einwand stützt sich auf die phänomenologische Erschließungsweise. Der Vorwurf an Kant lautet, dass die gemütsmäßige Textur des Wollens fehle, so als würde man von einem Ton ohne Tonqualität oder einer Farbe ohne Ausbreitung sprechen.¹ Husserl sucht demnach in den Gemütsakten apriorische Gesetze und Gegebenheiten, die das ethische Wollen begleiten und bestimmen.

In den ersten Ausformungen seiner Ethik (wie sie in den Vorlesungen 1908-1914 vorliegen) strebt Husserl demzufolge eine *ethische Wissenschaft* an, die sich mithilfe bewährter phänomenologischer Mittel *Evidenz* über die Gesamtlage des Ethischen verschaffen soll. Was ich in diesem Text zeigen möchte, ist, dass Husserl diese Form der phänomenologischen Ethik als ethische Wissenschaft aber zunehmend aufgibt. Denn es drängt sich ihm gerade in phänomenologischer Hinsicht, gerade in Auseinandersetzung mit den Gemütsakten, *das* immer mehr auf, was unter die ersten beiden Punkte des Faktums der praktischen Vernunft fällt: die persönliche

praktischen Vernunft. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Werkausgabe VII, hrsg. von Wilhelm Weischedel (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1974), Erster Teil, Erstes Buch, Erstes Hauptstück, §7, A 55 f.

¹Vgl. Alois Roth, *Edmund Husserls ethische Untersuchungen. Dargestellt anhand seiner Vorlesungsmanuskripte*, *Phaenomenologica* 7, (Dordrecht: Kluwer, 1960), 40.

Betroffenheit und Verpflichtung sowie das praktische Primat bei gleichzeitigem Verlangen nach Geltung.

Damit wird Husserl auch klar, dass diese Art der ethischen Faktizität oder Verstrickung mit einer Evidenzwissenschaft, die objektiv und a-personal von einem Wollen, Werten oder Vorziehen redet, nicht mehr ohne Weiteres in den Blick zu bekommen ist. Husserl kommt demnach m. E. zu einer Neuinterpretation des Faktums der praktischen Vernunft als philosophischem Kern seiner Ethik, die nunmehr *personale* Ethik ist. Er verleiht diesem Faktum eine Textur, aber anders als er dachte: nicht in evidenten Gesetzen eines materialen Gemütsapriori. Vielmehr entdeckt Husserl in der Person und ihrer ethischen Erfahrung als absoluter Affektion das schlechthin Nicht-Objektivierbare, nicht rational Evident-zu-Machende.

Ich möchte darüber hinaus die These vertreten, dass Husserl hier keine unnachvollziehbare Wendung, quasi einen „Sprung“ vollzieht, sondern, dass die phänomenologische Erfahrungs- und Evidenzproblematik im praktischen Bereich ihn selbst zu dieser Blickwendung bringt. Der Aufsatz wird sich daher nach diesem Punkt in drei weitere gliedern:

2. Husserls phänomenologische Konzeption einer ethischen Wissenschaft,
3. Husserls späte Ethik und 4. Husserls Faktum der praktischen Vernunft in affektiv-personaler Dimension.

2. Husserls phänomenologische Konzeption einer ethischen Wissenschaft

Husserl versucht in seinem ersten Ethikentwurf den Gegensatz zwischen moralischem Sensualismus Humes und moralischem Absolutismus Kants so zu lösen, dass er sowohl die formale als auch die materiale Sphäre einer zusammengehörigen phänomenologischen Analyse unterwirft: jener der *Gemütsakte des Wertens und des Wollens*. In strengem Parallelismus zur Logik, wo Husserl schon beachtliche Erfolge mit seinem Vorgehen erzielen konnte, teilt er auch die Ethik in formales und materiales Apriori und Apriori. Demgemäß besteht der apriorische Teil der Ethik in der Ausarbeitung einer formalen Axiologie und Praktik (die Wertvergleichungsgesetze und Konsequenzgesetze enthält) und einer materialen Axio-

logie, die den Inhalt des Wollens zu bestimmen hat.¹ Die Möglichkeiten des Wollens wiederum sind nach Husserl *a posteriori* situationsbezogen. Seine Umformulierung des kategorischen Imperativs lautet demnach mit Brentano: Tue das Beste unter dem Erreichbaren!²

In der Konzeption dieser wissenschaftlichen Ethik gibt es bemerkenswerte Vorteile, die vor allem auch die formale Dignität der Gemütsakte für eine Ethik sichtbar werden lässt. Allerdings stößt Husserl in seinem Entwurf auf neue Probleme, die ich hier nur kurz andeuten möchte: A. Die unklare Leistung der axiologischen und praktischen Vernunft, und B. Der unklare Status des Wertnehmens und die Nicht-Personenbezogenheit (Anonymität) einer Ethik des höchsten Gutes.

ad A.: Werte werden uns in Gemütsakten *gegeben*, die wertende und praktische Vernunft sind hingegen nach Husserl „stumm“ und „blind“³. Dies hängt damit zusammen, dass Husserl verschiedene Arten der Vernunft nach den verschiedenen Aktarten konzipiert, wobei es intellektive Akte und Gemütsakte gibt, und diese wieder in wertende und wollende zerfallen.⁴ Damit gibt es drei Vernunftarten parallel zu den Aktarten: theoretische, axiologische und praktische. Und diese weisen verschiedene Eigenarten auf. Denn da alle Gemütsakte in Husserls Konzeption nicht-objektivierende Akte sind, also keinen Gegenstand *als* Gegenstand geben, können auch die ihnen entsprechenden Vernunftarten keine Gegenstände (und damit keine evidenten Seinssetzungen) geben. Dafür sind sie auf intellektive, objektivierende Akte, *ergo* die theoretische Vernunft ange-

¹Ich erwähne diese Thesen hier nur in verkürzter Form und verweise v. a. auf Edmund Husserl, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre (1908-1914)*, hrsg. von Ullrich Melle, Husserliana XXVIII (Dordrecht: Kluwer 1988), 3-163, sowie auf die sehr hilfreiche „Einleitung des Herausgebers“ von Ullrich Melle, ebd., XIII-XLIX.

²Vgl. Franz Brentano, *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis. Zweite Auflage nebst kleineren Abhandlungen zur ethischen Erkenntnistheorie und Lebensweisheit* (Leipzig: Meiner, 1921), 14 und Hua XXVIII, 153.

³Hua XXVIII, 69.

⁴Zur genaueren Problematik der verschiedenen Aktarten vgl. Ullrich Melle, „Husserls personalistische Ethik“, in: Beatrice Centi und Gianna Gigliotti (Hrsg.), *Fenomenologia della ragion pratica* (Napoli: Bibliopolis, 2004), 327-356 und Karl Schuhmann, „Probleme der Husserlschen Wertlehre“, in *Philosophisches Jahrbuch* 98 (1991), 333 ff., sowie Ullrich Melle, „Husserl's phenomenology of the willing“, in Donn Welton and Gina Zavota (Hrsg.), *Edmund Husserl. Critical Assessments of Leading Philosophers. Volume V* (London/New York: Routledge, 2005), 61-79.

wiesen, die laut Husserl mit ihrer „logischen Fackel“ „hineinleuchtet“¹ in die dunklen ungegenständlichen Sphären der wertenden Vernunft und das Rechtsurteil, das schon in rätselhafter Weise vorhanden ist, nur noch auf den Begriff, eben in die Form der Rechtsprädikation bringt.² Man sieht hier deutlich, dass das gesamte Konzept einer sich anschaulich erfüllenden Evidenz und der daran geknüpfte Vernunftbegriff als Rechtsprädikation schwierig wird in einem Bereich, den man als „blind“ bezeichnen muss. Dennoch hält Husserl an dieser schwierigen Konzeption in gewisser Weise fest. Fast scheint es – so paradox es klingen mag – dass Husserl hier so etwas wie eine vorprädikative Vernunft entwirft, die erst in die Form der Prädikation gebracht werden muss. Ich habe mich bei meinem eigenen Ringen mit der Thematik an anderer Stelle für einen der mehreren möglichen Wege entschieden, die Husserl in *seinem* Ringen einschlägt, nämlich für jenen, der dieses vorprädikativ/praktisch – prädikativ/logische Modell forciert.³ Dies schien mir deshalb phänomenologisch plausibel, weil es die eigene Gegebenheitsweise des Wertens nicht unterläuft, und gleichzeitig das deliberative Moment einer theoretisch-logischen Vernunft nicht vernachlässigt, das bei unseren ethischen Entscheidungen und Rechtsfragen auch immer mit im Spiel ist. (Dieses deliberative Moment kann auch anschaulich-intuitiv vollzogen werden, z. B. in einer eidetischen Variation.) Deliberativ bringe ich das mir als werthaft Gegebene auf den Begriff, ich variiere es, etwa als unbeteiligter Zuschauer (auf den Husserl des Öfteren Bezug nimmt⁴) oder „als ob ich dort wäre“ oder im kategorischen Imperativ – und komme so zu meinem Rechtsprädikat. Dies alles sind Operationen, die ich nur mithilfe der gegenständlichen theoretischen Vernunft vollziehen kann, auch wenn ich auf die genuine Wertgegebenheit

¹ „Also die Fackel der logischen Vernunft muß aufgesteckt werden, damit, was an Formen und Normen in der Gemüts- und Willenssphäre verborgen ist, an das helle Licht treten kann. Die logischen Akte leuchten aber nur hinein und machen nur sichtbar, was da ist. Sie konstituieren nur die logischen Formen, nicht aber die in den Formen gefaßten eigentümlichen Vernunftgehalte der parallelen Vernunftsphären.“ Hua XXVIII, 69.

²Zur genaueren Auseinandersetzung mit dieser Frage vgl. Sophie Loidolt, *Anspruch und Rechtfertigung. Zur Theorie des rechtlichen Denkens im Anschluss an die Phänomenologie Edmund Husserls*, *Phaenomenologica* 191 (Dordrecht/Boston/London: Springer, 2009), 147 ff., 168-181.

³Vgl. *ibid.* 176-181.

⁴Hua XXVIII, 138 f.

im Modus der vorprädikativen praktischen Vernunft angewiesen bleibe.

Es handelt sich bei diesem Lösungsvorschlag aber nur um einen Seitenweg, den Husserl andeutet, und den ich gewählt habe, nicht um seine eigentliche Stoßrichtung. Denn er möchte die Aktarten in ihrer eigenen Qualität, ihrer Passivität und Aktivität strikt getrennt halten. Umso mehr bleibt die Frage aufrecht, wie ein Recht in meinen (persönlichen) Gefalensakten gegeben sein soll, bzw. *worauf* die logische Fackel ihr Licht eigentlich wirft.

ad B: Der unklare Status des Wertnehmens. Das Wertnehmen wird von Husserl in dieser frühen Phase als problematisches Analogon zum Wahrnehmen gebildet. In diesen Akten des Wertnehmens sollen Gefühle, die durch eindeutige Objektinhalte eindeutig fundiert sind, Werte als Quasi-Gegenstände eindeutig und objektiv erschließen können. Ich kann die vielen Fragen, die eine solche Methode aufwirft, hier nicht behandeln.¹ Vorrangig scheint mir, dass Husserl, parallel zu seinem erkenntnistheoretischen Verfahren, auf ein reines evidentes Wertnehmen eines reinen Bewusstseins hinauswill. Dies lässt aber nicht nur die aposteriorische Situation, in der ein Handelnder jeweils ist, unbeachtet, es widerstreitet der *apriorischen Situativität des Fühlens und Wertens als einem persönlichen Akt eines psychophysischen Wesens* – namens „Mensch“.

Insofern Husserl seine Ethik auch als personale Ethik entwickelt und die Person ohne ihre Umwelt gar nicht vorstellbar ist, wird das Fühlen und Wertnehmen im Grunde auch als etwas Praktisches, Situationsbezogenes und nicht als ein allgemeines Schauen expliziert. Deshalb scheint mir auch für das Wertnehmen das zu gelten, was Husserl im Rahmen der „absoluten Willensrichtigkeit“ und des „höchsten praktischen Guts“ spätestens in den 20er Jahren ganz klar sieht: Vom Personalen unabhängige, quasi uninteressierte Vorzugsgesetze, die jeder „nachrechnen“² könnte,

¹Für eine genau Behandlung der Themas in verschiedenen Aspekten vgl. Schuhmann, „Probleme der Husserlschen Wertlehre“, John J. Drummond, „Moral objectivity: Husserl's sentiments of the understanding“, in Donn Welton and Gina Zavota (Hrsg.), *Edmund Husserl. Critical Assessments of Leading Philosophers. Volume V* (London/New York: Routledge, 2005) 80-98 and Steven G. Crowell, „Phenomenology, value theory, and nihilism“, in Donn Welton and Gina Zavota (Hrsg.), *Edmund Husserl. Critical Assessments of Leading Philosophers. Volume V* (London/New York: Routledge, 2005) 99-118.

²Hua XXVIII, 153. An dieser Stelle ist Husserl noch anderer Meinung über die Mög-

sind schlichtweg unplausibel:

So ist die Brentanosche Regel unzureichend. Jeder hat sein absolutes Sollen, und seine Wahl vollzieht sich in der Frage, was soll ich, und wo ich mehreres soll, welches ist jetzt mein Notwendiges – nicht einfach, welches ist das in der Gütervergleichung Bessere. [...] Alle praktischen Güter stehen für mich nicht in einer Ebene, auch nicht alle, die ich verwirklichen könnte. Die Stimme des Gewissens, des absoluten Sollens, kann von mir etwas fordern, was ich keineswegs als das in der Wertvergleichung Beste erkennen würde.¹

Diese ganze Ethik des höchsten praktischen Gutes, so wie sie von Brentano abgeleitet wurde und von mir in wesentlichen Zügen angenommen, kann nicht das letzte Wort sein. Es bedarf wesentlicher Begrenzungen! Beruf und innerer Ruf kommen dabei nicht zu ihrem wirklichen Recht.²

Damit ist der Fokus auf die Nicht-Personenbezogenheit oder die Anonymität einer Ethik des höchsten Gutes gerichtet. Husserl sieht diesen Mangel immer deutlicher. Ich möchte dies mithilfe folgender These formulieren: In einer Wissenschaft über die Gemütsakte des Wertens und Wollens – gerade dort eben – wird klar, dass deren materiales Apriori nicht das Korrelat eines reinen nicht-situierten Schauens (oder Wertnehmens) sein kann. Vielmehr muss in das materiale Apriori des Wertnehmens und Wollens eine apriorische Situativität der Person mit hineingenommen werden. Damit stellt sich nicht nur die Frage nach der Vernunft neu. Genauso muss sich eine Methode, die auf die Abschaffung des situierten Blicks hin zu einer nicht-situierten Wert(wahr)nehmung möchte, eingestehen, dass sie die genuine ethische Betroffenheit, die sich in einer phänomenologischen Analyse ethischer Erfahrung zeigt, nicht erfassen kann. Die fehlende Textur, die Husserl bei Kant also zurecht eingeklagt hatte, wird auch durch Husserls wissenschaftliche Ethik nicht greifbar, auf jeden Fall nicht als ethische, sondern bloß als allgemeine – methodisch fragliche – „Gefühlserkenntnis“. Die eigentliche affektive Textur der ethischen

lichkeit des „Nachrechnens“ – er hält es im Rahmen seiner frühen Ethik noch für möglich.

¹Ibid., XLVII.

²Ibid., XLVIII, Anmerkung 1.

Erfahrung ist aber, wie sich immer mehr zeigt, kein materiales Apriori, das vergegenständlicht werden könnte und situationsunabhängig jedem mit gleicher apodiktischer Evidenz einleuchtet, sondern diese Textur ist *personal* und somit im Letzen nicht-verobjektivierbar. Im Nachgehen dieser apriorischen Situativität der Person gelingt eine Neuformulierung des Faktums der praktischen Vernunft als personales Gerufensein.

3. Husserls späte Ethik

Husserls zweite, veränderte Ethikkonzeption, die er ab den 20er Jahren entwirft, besitzt eine rationalistisch gewichtete Seite (die Husserl in Form der Kaizo-Artikel auch 1923/24 publiziert¹) und eine affektiv gewichtete Seite, die sich ausschließlich in den unveröffentlichten Manuskripten findet (dies ab 1917/18, wo sich Husserl auch für die passive Synthesis zu interessieren beginnt). Es könnte sich lohnen, der Frage nachzugehen, ob man in diesem Zusammenhang von einer „exoterischen“ und einer „esoterischen“ Lehre Husserls sprechen soll – was ich in diesem Zusammenhang aber nicht tun kann.

A. Erneuerung

Ich möchte zuerst den rationalistischen Aspekt behandeln, der sich auch unter dem Titel der „Ethik der Erneuerung und Selbsterhaltung“² zusammenfassen lässt. Im Zentrum steht dabei eine selbstgesetzgebende, rechtfertigende Haltung, die sich in freien Entscheidungen über das ganze Leben erstreckt und gemäß der Forderung der Vernunft immer nach Erneuerung strebt. Damit tritt der Wille als universelle und gleichzeitig individuelle Kraft des intentionalen Lebens in den Vordergrund – und mit ihm ein Primat des Praktischen. Die praktische Vernunft des Wollens lagert sich vor die theoretische – und dies sogar parallel im erkenntnistheoretischen Gebiet, wo Husserl etwa in *Erfahrung und Urteil* alle Intentionalität als ein Streben versteht.³

¹Edmund Husserl, „Fünf Aufsätze über Erneuerung“, in Edmund Husserl, *Aufsätze und Vorträge (1922- 1937)*, hrsg. von Thomas Nenon und Hans Rainer Sepp, Husserliana XXVII (Dordrecht: Kluwer, 1987), 3-124.

²Melle, „Husserls personalistische Ethik“, 344.

³Vgl. Edmund Husserl, *Erfahrung und Urteil*, hrsg. von Ludwig Landgrebe (Hamburg: Meiner: 1985), 235 f.

Auch Husserls Formulierung des kategorischen Imperativs ändert sich: „Sei ein wahrer Mensch; führe ein Leben, das du durchgängig einsichtig rechtfertigen kannst, ein Leben aus praktischer Vernunft.“¹

Was bedeutet hier nun praktische Vernunft? Wir haben es mit einem noch sehr formal gefassten Willen zu tun, der sich als ein Entschluss über das ganze Leben erstreckt, um zum „ethisch mündigen Menschen“² zu werden. Wenn ich anfangs im zweiten Punkt der Charakteristik des Faktums des praktischen Vernunft die *Freiheit* (und Autonomie) angeführt habe, die wir im Bewusstsein des Gesetzes praktisch erkennen (die kantische „ratio cognoscendi“), dann wäre mit diesem Aspekt hier an Husserl anzuknüpfen.

Bei Husserl allerdings ist diese Erfahrung der Freiheit zunächst nicht eine Erfahrung der Nötigung durch das Gesetz (den allgemeinen Geltungsanspruch), sondern vielmehr eine Erfahrung des „Ich kann“. Die „universale Selbstbesinnung“ und der „entscheidende Entschluß“, zu dem er aufruft, ist eine „freie Urstiftung oder Urzeugung“³ aus der Kraft des transzendentalen Lebens. Insofern ist es nicht das Bewusstsein des Gesetzes, das „meiner Selbstliebe Abbruch tut“⁴ und mich in dieser heteronomen Erfahrung dazu aufruft, autonom zu werden. Das ursprüngliche Motiv dabei, von bloßer Affektivität zu freier Erwägung überzugehen⁵, ist ähnlich, hier aber doch ganz anders: Ich gerate nicht in den schmerzhaften und doch erhebenden Selbstwiderspruch zwischen allgemeiner Vernunft und subjektiver Neigung. Vielmehr gerate ich in den Selbstwiderspruch der Enttäuschung und des Zweifels: Es zeigt sich, dass die Werte, die ich für richtig hielt, nur vermeintlich richtig sind, meine ganze Lebensführung steht also auf dem Spiel. Wir sehen hier deutlich den Unterschied zwischen dem Kant'schen und dem Husserl'schen Vernunftbegriff: Während bei Kant das Gesetz oder die Gesetzmäßigkeit als Gültigkeitsstruktur firmiert, ist bei Husserl die Gültigkeitsstruktur die originär-anschaulich

¹Hua XXVII, 36.

²Ibid., 43.

³Ibid., 43.

⁴Immanuel Kant, „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“, in Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Werkausgabe VII, hrsg. von Wilhelm Weischedel (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1974), BA 17.

⁵Vgl. Hua XXVII, 25 f.

erfüllte Evidenz; wo die subjektive Neigung bei Kant strukturell *nie* Gültigkeit haben oder sogar stiften kann, ist es bei Husserl ein zeitlicher Prozess, in dem sich ein Für-Wahr-Halten als falsch herausstellen kann.

Bloß dass Husserl über Wertevidenz oder axiologische Vernunft überhaupt in den *Aufsätzen über Erneuerung* keine substantziellen Aussagen mehr macht. Er verlagert sich vielmehr ganz auf den (formalen) Willen, d. h. auf die praktische Vernunft, gepaart mit Rechtfertigung aus theoretischer Vernunft. Der Mensch ist als rationaler, nach absoluter Rechtfertigung strebender „das ins Unendliche werdende Werk, dessen Werkmeister er zugleich ist“¹, er lebt das wahrhaft humane Leben als Leben der „Methode“ zur idealen Humanität², er „ist“ nicht Person als Summe quasi-gegenständlicher Eigenschaften, sondern er „wird es“ im Sich-Vollziehen, durch immer sich erneuernden Entschluss. Aber: die *Textur* dieser Persönlichkeit, das, was sie zu dieser einzigartigen ethischen Person macht, fehlt in dieser Schrift über die Erneuerung. Insofern bleibt auch konzeptuell eine Lücke, denn das Husserl'sche ethische Subjekt ist anders als das kantische. Es erfährt seine Freiheit nicht im Ruf zum *Allgemeinen*. Vielmehr lebt es einen konkreten ethischen Entwurf, in dem der Verallgemeinerungsschritt ein gleichsam nebenläufiges, eidetisch variierendes „Ich kann“ ist. Der „Ruf“ – und insofern der Kern des Faktums der praktischen Vernunft – ereignet sich anders: Die als Motivationsgrund genannte Enttäuschung ist höchstens sein negatives Abbild, sein Risiko, welches Erneuerung und Rechtfertigung rational abzumildern versuchen. Denn der „Ruf“, der an das Husserl'sche ethische Subjekt ergeht, ist nicht Allgemeinheit, sondern „absolute Affektion“. Insofern wird die „durchgängig einsichtige Rechtfertigung“, die Husserl in seinem neuen kategorischen Imperativ fordert, zum Problem. Denn mit der „absoluten Affektion“ vertieft sich Husserls Personkonzept, und die Schwierigkeiten mit der Evidenz der Gemütsvernunft tauchen wieder auf.

B. Ethik aus absoluter Affektion

Meine anfangs erwähnte These, dass Husserl zu einer Neuformulierung oder einer neuen, affektiv ausgearbeiteten Deutung des Faktums der

¹Ibid., 37.

²Vgl. *ibid.*, 38.

praktischen Vernunft gelangt, soll nun an Form gewinnen. Denn damit formuliert Husserl sowohl die Faktizität als auch die Ansprüchlichkeit der ethischen Erfahrung um: von einer zwar in existenzieller Betroffenheit erfahrenen, aber bloß formalen Allgemeinheitsforderung bei Kant in eine personal-affektive und damit konkrete Betroffenheit. Zunächst ist schon ab ca. 1917/18 bei Husserl eine Veränderung in der Ontologie des personalen Subjekts festzustellen¹:

Ein Besonderes ist es aber, dass das Ich nicht nur polare, zentrierende Innerlichkeit ist, dabei aus sich Sinn und Wert und Tat leistende Innerlichkeit, sondern dass es auch individuelles Ich ist, das [...] ein tiefstes Zentrum hat, das Zentrum jener Liebe im ausgezeichneten personalen Sinne, das Ich, das in dieser Liebe einem ‚Ruf‘, einer ‚Berufung‘ folgt, einem innersten Ruf, der die tiefste Innerlichkeit, das innerste Zentrum des Ich selbst trifft und zu neuartigen Entscheidungen, zu neuartigen ‚Selbstverantwortungen‘, Selbstrechtfertigungen wird.²

In diesem und anderen Zitaten ist von „Getroffenheit“, von Affektion, von „Weckung des tiefsten Ich“, die Rede; nicht nur das Vokabular der *passiven Sphäre*, auch ihre unabweisbare affektive Kraft wird hier zum „Zentrum“ der ethischen Person erklärt. Der Liebesbegriff, der gleichzeitig auftaucht, scheint das liebende Folgen, man könnte auch sagen, das Antworten auf einen unabweisbaren, affektiven, ethischen Anruf zu sein. Auch der Freiheitsbegriff gewinnt damit eine neue Bedeutung – die Freiheit, in der das Subjekt steht, ist nun die, dem gehörten Ruf zu folgen oder die Nachfolge zu verweigern bzw. auf den Ruf nicht weiter hinzuhören. Das ethische Subjekt konstituiert sich somit als frei antwortendes. Das Selbst stellt sich aktiv, wollend in den unbedingten Dienst des erweckenden Rufs, und das über bloße *allgemeine* Vernünftigkeit hinaus³; erst dadurch wird es zu *dieser* Person, die *diesem* Wert folgen muss; erst dadurch entstehen überhaupt Werte, die in dieser individuellen Antwort „absolut“ werden. Auch der Wertbegriff ändert sich also substantziell von einem

¹Vgl. Melle, „Husserls personalistische Ethik“, 348.

²Edmund Husserl, *Unveröffentlichte Manuskripte*, Ms. B I 21, 56a.

³Vgl. Melle, „Husserls personalistische Ethik“, 348.

evident vernehmbaren zu einem, der überhaupt erst im liebenden Wert-schätzen¹ entsteht: „Liebeswert ist nur das, was sich im liebend-sorgenden Tun, immer in der Schweben zwischen gelungenem und misslungenem verwirklicht.“²

Husserl gelingt es nun mit diesen Formulierungen tatsächlich einen nicht-objektivierten Wertbegriff und damit auch axiologischen Vernunftbegriff zu prägen, der vielmehr vom *Vollzug* als vom Erkenntnisfaktor her bestimmt ist. Denn mit der zunächst rätselhaften nicht-objektivierenden Komponente der praktischen Vernunft trifft Husserl doch einen ganz wesentlichen Kern der ethischen Erfahrung, nämlich dass wir durch ein Sollen, einen Ruf angesprochen sind, der niemals vollständig zum „Gegenstand“ für uns wird. Theoretisch bzw. in objektivierender Hinsicht ist diesem Imperativ nicht beizukommen – das Selbst kann hier nicht mehr distanziert betrachten. Vielmehr ist es direkt betroffen und zum Handeln, zum Sich-Übernehmen aufgerufen. Das „Absolute der Persönlichkeit“ wird sogar durch die „absoluten Sollensforderungen“ selbst konstituiert; das Subjekt ist gleichsam gebunden und individuiert in diesem affektiven Angesprochen-Sein; es kann dieses nicht verleugnen, ohne sich selbst „zentral zu schädigen“³ – und dies *vor* jeder vernünftigen Evidenzforderung:

Es gibt ein unbedingtes ‚Du sollst und mußt‘, das sich an die Person wendet und das für den, der diese absolute Affektion erfährt, einer rationalen Begründung nicht unterliegt und in der rechtmäßigen Bindung von ihr nicht abhängig ist. Diese geht aller rationalen Auseinandersetzung, selbst wo sie möglich ist, vorher.⁴

Dies nimmt sich im Vergleich zur Erneuerungsethik, wo von „durchgängig einsichtiger Rechtfertigung“ gesprochen wird, schon ganz anders aus. Trotzdem aber bleibt das Urteilen notwendig, trotzdem gibt es keine Verabschiedung für Husserl vom Rationalen, das für die theoretische, ausweisende, rechtfertigende Vernunft steht.

¹Vgl. *ibid.*, 349.

²Husserl, *Unveröffentlichte Manuskripte*, Ms. A V 21 (1924-27), 83a.

³*Ibid.*, 117b.

⁴Hua XXVIII, XLVIII, Anmerkung 1.

4. Husserls Faktum der praktischen Vernunft in affektiv-personaler Dimension

Die These meines Beitrags lautete, dass Husserl den philosophischen Gehalt, der sich in der These vom Faktum der praktischen Vernunft verbirgt, mithilfe der Phänomenologie neu interpretiert: und zwar in personaler und affektiver Dimension. Husserl vermag damit dem kantischen Vernunftsubjekt eine affektive Textur zu geben, aber nicht in dem Sinn, dass die Gemütskomponente bloß eine weitere oder andere Erkenntnisfunktion in ethischen Entscheidungsfragen darstellt, sondern indem sie selbst *das Ereignis des Ethischen ist bzw. vollzieht*. Husserl versucht demnach in seiner späten Ethik, die Sollenserfahrung selbst als individuelle bzw. als ethische Personwerdung zu beschreiben, deren Affektionen nicht nur „pathologisch“ oder „selbstisch“ sind. Er versucht, *phänomenologisch* den ethischen Anruf zu beschreiben, der genauso wie der Ruf zum Allgemeinen bei Kant das Selbst aus seiner Selbstgenügsamkeit und Ego-logik im Sinne des Lustprinzips befreit – oder herausreißt. Damit deutet Husserl die nicht-verobjektivierbare Quelle der Verpflichtung und die Möglichkeit, ihr nachzukommen, phänomenologisch aus: Bei Kant werde ich – so könnte man sagen – durch das Bewusstsein des Gesetzes zu allgemeiner Freiheit aufgerufen, bei Husserl durch die absolute Affektion zu meiner ganz konkreten Freiheit. Begleitet das Frei-Sein-Können überhaupt das Gefühl der Achtung, so begleitet die konkrete Freiheit *zu etwas* das Gefühl der Liebe (oder auch der Begeisterung oder Hingabe).

Freilich lässt uns schon Kant – weniger mit der These des Faktums der praktischen Vernunft als vielmehr mit dem Verfahren des kategorischen Imperativs – mit Schwierigkeiten zurück, deren Existenz er selbst meist schlichtweg bestreitet: so etwa, dass es verschiedene Auslegungsmöglichkeiten des kategorischen Imperativs gibt, oder dass verschiedene Varianten hinsichtlich einer nötigen Entscheidung als verallgemeinerungsfähig erscheinen können. Man kann diese Probleme entweder wie Habermas in einem Konzept der kommunikativen Vernunft lösen oder man wählt eine eher existenzialistische Interpretation Kants, die darauf hinausläuft, dass ich für die Verallgemeinerungsfähigkeit meiner Entscheidung *einste-*

ben muss. Darüber sagt aber das Faktum der praktischen Vernunft bei Kant allein nichts aus. Erst bei Husserl erreicht die Faktizität des ethischen Anspruchs deutlich diese Dimension. Denn in dieser Deutung gibt es nicht nur ein als Gesetz auftretendes Faktum der praktischen Vernunft, sondern auch – gleichzeitig – ein Faktum der Person, das in seinem Grund heteronom bestimmt ist. Dennoch ist dieses Faktum der Person nicht „pathologisch“ im Sinne Kants, sondern ethisch, weil es in gleicher Weise meine bloß selbstischen Neigungen unterbricht, mich aus meinem bloßen Dahinleben hinausreißt und einen formenden Willen als heteronom begründete, antwortende Freiheit möglich macht. Man könnte daher behaupten, dass das Faktum der praktischen Vernunft bei Kant als bloßer Anspruch der formalen Allgemeinheit *unterbestimmt* bleibt und dass es Husserl in seinem zweiten Anlauf gelingt, sowohl die personale Betroffenheit des Ethischen zu erfassen als auch ihre affektive Textur auszuarbeiten, in welcher Ruf und Berufung, d. h. das Gemüt, zu ihrem Recht kommen.

Geht dabei aber nicht gerade der Vernunftcharakter verloren? Ist durch die affektive Ausdeutung des Faktischen am *Faktum* der praktischen Vernunft nicht gerade *das* verloren gegangen, was man als Faktum der praktischen *Vernunft* betrachten kann? Husserl scheint selbst dieser Ansicht zu sein, es fragt sich nur, ob er damit nicht in ein Vernunftverständnis zurückfällt, das sehr stark vom theoretischen und rationalistischen Gestus geprägt ist. (Ich möchte Vernunft und v. a. die Gegebenheitsweise von Vernunft also nicht mit „ratio“ gleichsetzen.)

Vergegenwärtigen wir uns zunächst, in welcher Weise Vernunft in Husserls später Ethik auftritt: 1. als theoretische Vernunft, die noch immer für Rechtfertigung und Wissenschaft zuständig ist; nun aber auch als nachträgliche Vernunft, die neue Selbst-Rechtfertigungen aus absoluter Affektion bezieht *und* 2. als praktische Vernunft, als Wille zu einem ganzen Leben in Vernunft, als gestaltende Freiheit, Schaffenskraft, Erneuerung. Die axiologische Vernunft als dritte Vernunftart scheint hier sehr zurückgetreten zu sein, übertrumpft durch absolute Affektion, die letztlich bei der Gütervergleichen entscheidet. Was hat diese Affektion noch mit Vernunft zu tun? Husserl nennt gerade dieses personale, affektive Moment an mehreren Stellen schlichtweg „irrational“. Ist das aber

schon gleichbedeutend mit „unvernünftig“ oder gar „pathologisch“?

Freilich büßt das Faktum der praktischen Vernunft in affektiver Auslegung gerade den von Kant hochgehaltenen Vernunftcharakter in mehreren Punkten ein. An erster Stelle wäre diesbezüglich die strikte Autonomie zu nennen, nicht minder wichtig aber ist die garantierte Gültigkeit, die eine von allem Empirischen gereinigte Allgemeinheit verbürgen können soll. Und für Husserls Vernunftverständnis gilt: Die absolute Affektion lässt sich nicht unter den Vernunftthesischarakter bringen, in dem ich in erfüllter Anschauung ein Rechtsprädikat zuspreche. Vielmehr scheint es so, als ob diese absolute Affektion *mich* als *Person setzt*, anstatt dass *ich sie vernünftig setze*.

Nun aber gibt es andererseits auch durchaus Aspekte, in denen das Faktum der praktischen Vernunft in affektiver Auslegung seinen Vernunftcharakter *erhält*: 1. im Gebietenden, Imperativischen, d. h. in der genuinen und originären Erfahrung eines Sollens (*sic volo, sic iubeo*), 2. im Übersteigen der bloßen Neigungen, teilweise sogar im Sich-Wegreißen von diesen Neigungen, indem man dem Ruf des absoluten Sollens folgt, 3. im unergründlichen direkten Gegebensein, das sich nicht weiter „herausvernünfteln“, d. h. aus etwas anderem ableiten lässt, 4. in der Gegebenheitsweise eines absoluten Anspruchs, welchen das Gefühl der Liebe und der Achtung begleiten und 5. – trotz aller Heteronomie in der Gegebenheitsweise – in der Ermöglichung von Freiheit, d. h. in der Ermöglichung eines freien Willens (guten Willens), der sich formend über das ganze Leben erstreckt.

Gegen Husserls eigene These, dass das absolute Sollen schlichtweg „irrational“ sei und keine Vernunftkomponente beinhalte, könnte man also einwenden, dass man dies durchaus anders sehen kann, wenn man die Quelle der praktischen Vernunft als ein *Gesetz* des „Herzens“ verstehen möchte, das eine affektive Qualität hat. Denn auch dadurch gewinnt das Ich als Person Autonomie gegenüber seinen Neigungen in einem freien Willensentschluss, wenn auch aus einem zutiefst heteronom empfundenen, affektiven Grund. Dass Vernunft in ihrer Gegebenheitsweise diese affektive und existenzielle Komponente hat, zeigt sich im Grunde schon bei Kant, will man ihn phänomenologisch lesen.

Wenn Husserl aber einerseits die Ausformulierung der affektiven Komponente (vielleicht sogar als praktische Vernunft) gelingt, so wiederholt er andererseits die kantische Figur der Irrationalität der Affektivität des Einzelnen auf höherer Ebene. Denn nur ein Vernunftglaube kann für Husserl garantieren, dass das absolute Sollen jedes Einzelnen in einem großen Ganzen zusammenstimmt und nur dadurch gewinnt es für Husserl auch seinen „letzten Sinn“. ¹ Vernunft ist in diesem Vernunftglauben wieder nur als die theoretische am Werk, welche die Dichotomie von personal/irrational und allgemein/rational versöhnen muss. Es lässt sich aber innerhalb der Husserl'schen Überlegungen noch ein anderer Strang ausmachen, der integrativer mit diesem Spannungsfeld umgeht und diesen möchte ich an das Ende meiner Überlegungen stellen. Dieser Denkweg liegt in der Transformation der Fundierung von Wissenschaft und in der Praxis intersubjektiver Rechtfertigung.

Autonome Wissenschaft ist das Organ der Menschheit, in ihrem Streben zu einem praktisch vernünftigen, die ‚Glückseligkeit‘ verbürgenden Leben [. . .]. Demgegenüber die Tendenz, dem ‚Irrationalen‘ genugzutun und die religiösen Irrationalitäten oder die Irrationalitäten der Persönlichkeit – das spezifisch Ethische, das absolute, sich an die Individuen ganz persönlich richtende Sollen – als Erkenntnisgrund zu *verwerten* und *damit statt autonomer Wissenschaft Wissenschaft zu fördern, die dem Rationalen genugtut, eventuell der Wissenschaft selbst mit all ihrer verbleibenden Rationalität ein irrationales – aber doch ein einsichtig gegebenes – Fundament zu geben* [Hervorhebung S.L.].²

Ein nach Husserl „irrationales“ Moment, das doch einsichtig gegeben ist, das auf jeden Fall nicht ausschließlich „pathologisch“ ist, ist die Faktizität des Ethischen als personale Faktizität. Doch diese personale Faktizität ereignet sich in einer ebenso faktischen Gemeinschaft und entzieht sich damit sowenig der intersubjektiven und institutionellen Rechtfertigung wie sie – genausowenig – ihre absolute Stiftung jenseits der rational errichteten Institutionen vergisst. Das Faktum der praktischen Vernunft

¹Vgl. Melle, „Husserls personalistische Ethik“, Abschnitt 5: „Die Versöhnung von Liebe, Schicksal und Vernunft im Glauben an Gott, 352 ff.

²Husserl, *Unveröffentlichte Manuskripte*, Ms. A V 21, 126a.

als affektives und gleichzeitig formales stiftet somit die Modi des Rechtfertigens, Urteilens und Bezeugens als intersubjektive Praxis. Dies zeigt sich im verantwortlichen Einstehen für mein absolutes Sollen, dessen ich niemals ganz gewiss sein kann:

Ich sehe ein, dass meine Pflicht als zum Faktum meiner subjektiven Lage, subjektiven Vorbereitung gehörige und meine Pflicht als Idee einer unbekanntem ‚wahren‘ Pflicht eine peinliche Differenz ausmachen. Ich muss meiner vermeintlichen Pflicht folgen, das jedenfalls ist absolut wahre Pflicht im Jetzt; aber was ich in meinem Handeln soll, das ist die wahre Pflicht, deren ich nie völlig gewiss sein kann.¹

Aber wenn das Gewissen spricht, mich anruft, ist nicht mein Leben enthüllt und ich rechne nicht aus, was da an dieser Stelle das Beste ist. Freilich, jetzt kann ich in peinlicher Wahl sein.²

Jetzt ist die Stunde, der Augenblick, jetzt ‚muss‘ ich mich entscheiden, entscheide ich mich überhaupt nicht, so verletze ich schon ein absolutes Sollen. Ich muss als freier. Aber jetzt kann ich nicht mehr meine ‚Lage‘ ändern. [...] Jetzt ‚kann‘ ich mich nur für das absolute Sollen entscheiden, wie es eben im Jetzt spricht.³

Was Husserl deutlich macht, ist die existenzielle Vereinzelung, die mich trifft, wenn im Konflikt der Werte und Verantwortungen keine Vernunft mehr das Problem lösen kann. Letztlich geht es dabei um die Bürde der Willensentscheidung, die in ihrer ganzen „Freiheit“ doch nicht beliebig, sondern verantwortlich ist und damit einem Ruf folgt. Husserl unterstreicht die Passivität, die den *freien Willen* zu einem *verantwortlichen* macht. Damit wirft diese Entscheidung das Subjekt nicht aus der Gemeinschaft heraus, sondern es ist nur umso mehr dazu aufgerufen, die Faktizität seines personalen ethischen Anspruchs zu bezeugen und zu rechtfertigen.

Wie kann es dies, wenn wir, wie Husserl sagt, „in einer Relativität mit relativen Evidenzen? [...] in der Endlosigkeit der intersubjektiv-historischen Zusammenhänge“⁴ stehen? Es scheint Husserl in diesen Manu-

¹Ibid., 14b.

²Ibid., 84a.

³Ibid., 14a.

⁴Ibid., 84a.

skriptpassagen nun klar, dass das Sein des Gesollten prinzipiell nicht in einer Evidenz der Selbstgebung dieses Seins gegeben werden kann:

[E]vident im Sinne der Selbstgebung wäre nur das reine absolute Sollen ‚selbst‘ [...]. Die Evidenz trägt aber in sich die Evidenz, dass hier geurteilt werden muss, was selbst nicht evident ist und nie werden kann.¹

Das *Urteilen* ist also gefragt in einer nicht-evidenten und absolut singulären Sache. Husserl spricht vom „Nachmessen nicht nach einer allgemeinen Regel, als einem allgemeinen Satz, sondern nach einem in jedem Einzelfall bestimmten und in anderer Weise allgemeinen Maß. [...]“² Diese Beschreibung trägt die Züge des reflektierenden Urteils, das ein Einzelnes gegeben hat und dazu erst die allgemeine Regel aufstellt. Wie bei Kant in der *Kritik der Urteilskraft* ausgearbeitet, liegt hier auch keine pure Evidenz vor, sondern ich muss den *anderen* dieses Urteil „ansinnen“³ können, indem ich – im Husserl’schen ethischen Bereich nun im Unterschied zum bloß ästhetischen bei Kant – dafür einstehe, es (handelnd) bezeuge. Das Faktum der praktischen Vernunft in affektiver, phänomenologischer Auslegung ist damit nicht allein auf den Vernunftglauben angewiesen. Es erschließt sich vielmehr eine Urteils- und Rechtfertigungsform, die sich nicht mehr ausschließlich an einem rationalistischen Evidenzprinzip orientiert, sondern sich im intersubjektiven Raum als Kommunikation, als Sprechen, Handeln und Rechtfertigen, vollzieht.

Literatur

Franz Brentano, *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis. Zweite Auflage nebst kleineren Abhandlungen zur ethischen Erkenntnistheorie und Lebensweisheit* (Leipzig: Meiner, 1921).

Steven G. Crowell, „Phenomenology, value theory, and nihilism“, in Donn Welton and Gina Zavota (Hrsg.), *Edmund Husserl. Critical As-*

¹Ibid., 10b.

²Husserl, *Unveröffentlichte Manuskripte*, Ms. A VI 30, 174.

³Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Werkausgabe X, hrsg. von Wilhelm Weischedel (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1974), B 21 und B 150.

sessments of Leading Philosophers. Volume V (London / New York: Routledge, 2005).

John J. Drummond, „Moral objectivity: Husserl’s sentiments of the understanding“, in Donn Welton and Gina Zavota (Hrsg.), *Edmund Husserl. Critical Assessments of Leading Philosophers. Volume V* (London / New York: Routledge, 2005).

Edmund Husserl, *Aufsätze und Vorträge (1922–1937)*, hrsg. von Thomas Nenon und Hans Rainer Sepp, Husserliana XXVII (Dordrecht: Kluwer, 1987).

Edmund Husserl, „Fünf Aufsätze über Erneuerung“, in Edmund Husserl, *Aufsätze und Vorträge (1922–1937)*, hrsg. von Thomas Nenon und Hans Rainer Sepp, Husserliana XXVII (Dordrecht: Kluwer, 1987), 3-124.

Edmund Husserl, *Erfahrung und Urteil*, hrsg. von Ludwig Landgrebe (Hamburg: Meiner, 1985).

Edmund Husserl, *Unveröffentlichte Manuskripte*, Ms. A V 21, A VI 30, B I 21.

Immanuel Kant, „Kritik der praktischen Vernunft“, in Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Werkausgabe VII, hrsg. von Wilhelm Weischedel (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1974), 103-302.

Immanuel Kant, „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“, in Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Werkausgabe VII, hrsg. von Wilhelm Weischedel (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1974), 10-102.

Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Werkausgabe X, hrsg. von Wilhelm Weischedel (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1974).

Sophie Loidolt, *Anspruch und Rechtfertigung. Zur Theorie des rechtlichen Denkens im Anschluss an die Phänomenologie Edmund Husserls*, *Phaenomenologica* 191 (Dordrecht/Boston/London: Springer, 2009).

- Ullrich Melle, „Husserls personalistische Ethik“, in: Beatrice Centi und Gianna Gigliotti (Hrsg.), *Fenomenologia della ragion pratica* (Napoli: Bibliopolis, 2004), 327-355.
- Ullrich Melle, „Husserl’s phenomenology of the willing“, in Donn Welton and Gina Zavota (Hrsg.), *Edmund Husserl. Critical Assessments of Leading Philosophers. Volume V* (London / New York: Routledge, 2005), 61-79.
- John Rawls: „Themes in Kant’s Moral Philosophy“, in Ronald S. Beiner und William J. Booth (Hrsg.), *Kant and Political Philosophy. The Contemporary Legacy* (New Haven / London: Yale University Press, 1993), 291-320.
- Alois Roth, *Edmund Husserls ethische Untersuchungen. Dargestellt anhand seiner Vorlesungsmanuskripte*, *Phaenomenologica* 7, (Dordrecht: Kluwer, 1960).
- Karl Schuhmann, „Probleme der Husserlschen Wertlehre“, in *Philosophisches Jahrbuch* 98 (1991), 106-113.

Erde und Leib: Ort der Ökologie nach Husserl

*Hans Rainer Sepp (Prag)**

hr.sepp@web.de

I.

In seiner Studie über „Stabile Ungleichgewichte“ schlägt der Biologe und Ökologe Josef H. Reichholf, was den Schutz und Erhalt der natürlichen Lebensgrundlagen betrifft, eine Verabschiedung vom Prinzip des Gleichgewichts vor.¹ Mit seinem Eintreten für das Konzept eines „stabilen Ungleichgewichts“ votiert er für ein Gleichgewicht, das beweglich ist, somit die Alternative eines statischen Gleichgewichts einerseits, einer „blinden Gläubigkeit an die Machbarkeit von allem“ andererseits hinter sich lässt.² Das Argument hierfür entnimmt er der Natur, und zwar so, wie diese im Blick des Evolutionsbiologen erscheint: Sie sei stabil ungleichgewichtig – das besage „Bewahrung des Bewährten und Öffnung zum Neuen“ und drücke damit das „Prinzip der Evolution“ aus.³

Fraglich ist jedoch, ob diese Anknüpfung an die Evolutionstheorie, mit Berücksichtigung der erstmals in der Thermodynamik formulierten

*Die vorliegende Publikation ist im Rahmen des Forschungsvorhabens *Antropologie komunikace a lidské adaptace* entstanden, das an der Humanwissenschaftlichen Fakultät der Karls-Universität Prag durchgeführt wird (FHS UK, MSM 0021620843).

¹Josef H. Reichholf: *Stabile Ungleichgewichte. Die Ökologie der Zukunft* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2008)

²Ebd., S. 128

³Ebd., S. 129

Theorie von den „Fließgleichgewichten“, allein genügt, um sich dem von Reichhoff genannten Ziel, die *Zukunft des Menschen* zu gestalten,¹ wirklich zu nähern. Gewiss ist es nötig zu wissen, „wie groß die Energieflüsse und Materialumsetzungen werden dürfen, um den Rahmen nicht zu sprengen und andere Menschen und die örtliche, regionale oder globale Natur nicht zu schädigen“.² Reicht es aber aus, sich naturwissenschaftlich auf die Natur zu beziehen, wenn es zugleich um den Menschen als Akteur dieses Programms geht? Muss nicht erst gezeigt werden, dass nicht nur das evolutionsbiologisch zu betrachtende Naturwesen Mensch, sondern auch und vor allem seine lebensweltlich-leibliche Verfasstheit dem Konzept des stabilen Ungleichgewichts genügen müsste, und das heißt der Einsicht, dass Leben gerade in seiner lebensweltlichen Verortung Veränderung ist und auch fordert, sich ihr zu stellen?

Früh schon, in einem Brief an Ernst Mach aus dem Jahr 1901, hat Husserl auf diese Verortung hingewiesen.³ Husserl spricht da, Jahre vor der Ausbildung seiner transzendentalen Philosophie, vom „ursprünglichen Kreise“ alles Erfahrbaren. Das Erfahrene ist nicht schlechthin, sondern nur in Bezug auf den Erfahrenden. Heute pflegt man diesbezüglich von der Perspektive der ersten Person zu sprechen. Die naturwissenschaftliche Sicht, die Sicht der Evolutionstheorie, wäre die Perspektive der dritten Person, der gleichsam neutrale Blick, der weder der meinige noch der deinige ist. Die einzelnen Positionen der Phänomenologie sind sich darin weitgehend einig, dass in der Frage nach der Struktur der Erfahrung eine solche Dritte-Person-Perspektive zur Ersten-Person-Perspektive nicht einfach hinzutritt und schon gar nicht die ‚eigentliche‘ Wahrheit beanspruchen kann.

Die Dritte-Person-Perspektive beherrscht nicht nur das naturwissenschaftliche Denken, sondern auch seine lebensweltliche Sedimentation im Alltag. Dies hat zur Folge, dass es auch kaum ökologische Theorien gibt, die sich von der einseitigen Fixierung an diese Perspektive befreien. Die

¹Vgl. ebd., S. 136

²Ebd.

³Edmund Husserl, *Briefwechsel*, hrsg. in Verbindung mit Elisabeth Schuhmann von Karl Schuhmann, Husserliana Dokumente (Dordrecht/Boston/London: Kluwer, 1994), Bd. VI: Philosophenbriefe, S. 256 f.

Welt hat sich, so könnte man sagen, zu sehr dem *Gleichgewicht der dritten Person* verschrieben. Dies führt, wie jedes Gleichgewicht, nicht zu einem stabilen, sondern zu einem eklatanten Ungleichgewicht: dazu nämlich, dass der Mensch, der stets nur aus seinem ‚ursprünglichen Kreis‘ heraus denkt und handelt, sich und alles Übrige in ein anonymes Außen verlagert und für den Tribünenplatz, von wo aus er dem Geschehen dieses Außen beiwohnt, nur die Verlegenheitsbezeichnung des Dritten, also ein Weder-Noch, bereit hält.

Auf der anderen Seite hat die Phänomenologie – vor dem Hintergrund einer Linie, die in der europäischen Philosophiegeschichte von Nikolaus von Kues über Leibniz bis hin zu Nietzsche verläuft – eine Reihe von zentralen Operationen vorgelegt, die gerade zu nichts anderem als zu stabilen Ungleichgewichten führen, wie etwa die Differenz von natürlicher und transzendentaler Einstellung bei Husserl, von uneigentlichem und eigentlichem Seinsmodus bei Heidegger, von Innerweltlichkeit und Weltbezug bei Fink, von endlichem und unendlichem Begehren bei Levinas oder von *idole* und *icone* bei Marion zeigt. In all diesen Fällen geht es nicht darum, einen Bezugsmodus durch den anderen zu ersetzen, sondern um das spannungsvolle Verhältnis beider, wobei die Spannung, das stabile Ungleichgewicht, jeweils durch den zweiten Modus erzeugt und gehalten wird. Schon der junge Jan Patočka hatte energisch betont, dass ein „Leben in der Amplitude“ einem „Leben im Gleichgewicht“ entscheidend vorzuziehen sei.¹

Phänomenologie hat jedoch das Potential ihrer spezifischen Versuche, stabile Ungleichheiten zu denken, bisher kaum für ökologische Fragen fruchtbar gemacht. Und doch gibt es bei Husserl Ansätze, die es zumindest erlauben, an ihn anknüpfend in diese Richtung fortzuschreiten. Die zentrale Problemstellung sollte demzufolge lauten, ob die Ausbildung der Dritten-Person-Perspektive und das Einströmen ihrer theoretischen Implikate in die Lebenswelt nicht nur der Anlass für instabile Gleichgewichte sei, sondern auch dafür verantwortlich zu machen sei, dass es bisher

¹Vgl. Jan Patočka, „Leben im Gleichgewicht, Leben in der Amplitude“ [1939], in ders., *Texte, Dokumente, Bibliographie*, hrsg. von Ludger Hagedorn und Hans Rainer Sepp, *Orbis Phaenomenologicus Quellen 2*, (Freiburg/München/Prag: Karl Alber und OIKOYMENH, 1999), S. 91-102

kaum zu Konzepten eines ökologischen Denkens kam, die systematisch am Leitfaden der Frage nach dem Ort dessen, der fragt, entwickelt werden. In den folgenden Ausführungen kann es nur darum gehen, diese Problemstellung zu entfalten, indem Ökologie auf die Idee einer Oikologie zurückbezogen wird.

II.

Husserls Phänomenologie des Leibs, die zum Grundmuster für alle nachkommenden phänomenologischen Leibtheorien wurde, ist die konsequente Ausgestaltung seiner Auffassung vom ursprünglichen Kreis, dem alles Erfahren entstammt. Was definiert diesen Kreis, und worin ist er ursprünglich? Besagt diese Ursprünglichkeit, dass alles Erfahren und erfahrene Wissen im fungierenden Leib gründet, dann ist dieser selbst der ‚Kreis‘, für den alles ist, was ihm erscheint. Bekanntlich bezeichnet Husserl diese ursprüngliche Domäne des Leibs auch als „Nullpunkt“: ‚Null‘ meint das nicht mehr hintersteigbare Ursprüngliche – doch der Kreis ist kein Punkt. Sein Punkthaftes ist schon Ausdruck einer Relation, dafür, wie dieser Kreis sich organisiert, sich ausrichtet. Leib ist Orientierungszentrum.¹

Die Perspektive, die im ursprünglichen Kreis verankert ist, wird dort konkret, wo sie auf den Leib und seine grundlegenden Bewegungsmöglichkeiten im Raum bezogen wird. Husserls Anliegen ist es nicht nur, diese ursprüngliche Perspektive, sozusagen die verleiblichte Erste-Person-Perspektive, phänomenologisch zu enthüllen, sondern auch zu zeigen, wie es zu Durchschnittswerten, insbesondere zu der ortlosen Perspektive der dritten Person kommt. Diese Perspektive bildet sich bereits in der objektiven Weltsicht und wird in der neuzeitlichen naturwissenschaftlichen Weltsicht radikalisiert.

In dem bekannten Manuskript „Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur“ aus dem

¹Zum Leib als „Nullpunkt“ für alle „Orientierungen“ siehe z. B. Edmund Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Zweites Buch, hrsg. von Marly Biemel, Husserliana IV (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1952), S. 158

Jahr 1934¹ entwickelt Husserl den Unterschied zwischen der Ersten- und der Dritten-Person-Perspektive – zwischen der Sicht der vor- und außerwissenschaftlichen Lebenswelt und der nachkopernikanischen Naturwissenschaft – in Bezug auf die *Erde*. Das Bemerkenswerte ist, dass Husserl den ‚Nullpunkt‘ unseres Erdbezugs in strenger Analogie zum Nullpunkt unseres Leibs bestimmt. Kann der Nullpunkt unseres Leibs geradezu dadurch bestimmt werden, dass wir keine räumliche Distanz zu ihm entwickeln können – räumlich gegeben sind uns allenfalls Partien unseres Leibs, „leibkörperliche“ Regionen –, so gilt für Husserl zunächst das Entsprechende bezüglich des Seins auf der Erde: Diese ist für die ursprüngliche, lebensweltliche Auffassung „Erdboden für alle Körper“. Als dieser Boden ist die Erde das absolute Bezugsfeld: Sie bewegt sich nicht, sondern nur in Bezug auf sie haben Bewegung und Ruhe ihren Sinn.² Da Husserls Interesse in diesem Text der Frage gilt, auf welche Weise in der kopernikanischen Weltsicht die Erde nicht mehr als Zentralboden fungiert, sondern zum Körper unter anderen Körpern wird, parallelisiert er diese Konstitution mit der Konstitutionsgenese, die den Leib zu einem Körper werden lässt.

Die Apperzeption des eigenen Leibs als eines Körper setzt den Anderen voraus: In der wechselseitigen Erfahrung eines Körpers als fremden Leibs konstituiert sich zum einen der Körper des Anderen als ein Leib ‚so wie der meinige‘, als ein besonderer Körper folglich, als ein „Leibkörper“; zum zweiten lerne ich mich selbst mit den Augen des Anderen sehen und konstituiere meinen Leib ebenfalls als solch einen Körper. In dieser wechselseitigen Konstitution bildet sich drittens die Auffassung von *einer* räumlichen Welt, angefüllt mit Körpern: Die Leibkörper sind nicht länger (nur) absoluter Nullpunkt, sondern stehen relativ zueinander und in Relation zu der ‚objektiven‘ Räumlichkeit, die sich in ihrer wechselseitigen Ver-Gleichung hervorbildet.³

¹Edmund Husserl, „Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur“, in Marvin Farber (ed.), *Philosophical Essays. In Memory of Edmund Husserl*, 2nd ed. (New York 1968), pp. 307-325 [= Manuskriptsignatur des Husserl-Archivs: D 17/1-22]

²Vgl. ebd., S. 309

³Vgl. z. B. die Standardbeschreibung in Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen*,

Was Husserl damit beschrieb, ist ein Gleichgewicht. Dieses Gleichgewicht ist insofern notwendig instabil, als die Bestandteile, die dieses Gleichgewicht bilden, je für sich etwas sind, das diesem Gleichgewicht widerspricht: eben jeweilige absolute Nullpunkte. Sofern im Gleichgewicht diese Nullpunkte als solche keine Rolle spielen, tendiert das Gleichgewicht zur Instabilität. Die Perspektive hingegen, die sich auf diese Nullpunkte bezieht, ist ungleichgewichtig und könnte zugleich stabil sein: ungleichgewichtig insofern, als die leiblichen Nullpunkte als solche nicht miteinander zu verrechnen sind, und stabil, sofern es gelänge, ihr Zueinander zu stabilisieren – nicht in Anrechnung einer prästabilisierten Harmonie, sondern in dem Versuch einer poststabilisierenden Aktion. Eine solche Aktion hätte eine desto größere Aussicht auf Erfolg, je mehr das jeweils Eigene – also das Nullpunktsein, das Ungleichgewichtige – gewahrt würde. Hingegen scheint jede Aktion auf der Grundlage eines Gleichgewichts mehr oder weniger zum Scheitern verurteilt zu sein.

Wie aber im Fall der Erde? Lässt sich die Parallele mit der leiblichen Nullpunktorientierung so weit treiben, dass auch in ihrem Fall von stabilen Ungleichgewichten gesprochen werden könnte? Es besteht ein großer Unterschied zwischen Erde und Leib: Die Erde können wir prinzipiell verlassen, unseren Leib nicht. Besitzt dann die Erde überhaupt noch die Funktion einer absoluten Verankerung, kann also in ihrem Fall noch die Relation einer Ersten-Person-Perspektive mit Recht angenommen werden? Husserl antwortet auf diese Frage mit einem eindeutigen Ja.

Würde jemand, so nimmt Husserl an, in einem „Luftschiff“ geboren sein, so wäre dieses sein Boden, seine ‚Erde‘ – freilich nur solange, bis er oder sie erfährt, dass seine oder ihre „Heimstätte“ nur ein Flugkörper ist, der irgendwann einmal von der Erde aus seine Fahrt angetreten hat.¹ Heimstätten solcher Art würden dann relativ auf die „Urheimat“ Erde werden, da die Geschichtlichkeit einer relativen Heimwelt auf eine „Urhistorie“ zurückverweist.² In einer genealogischen Betrachtung kämen die Heimwelten somit zur Deckung. Für Husserl führt dies auf den Nach-

hrsg. von Stephan Strasser, *Husserliana I* (Den Haag : Martinus Nijhoff, 1950), §§ 49 ff.

¹Husserl, „Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur“, S. 318

²Ebd., S. 319

weis einer nicht mehr hintersteigbaren „Quelle alles wirklichen und möglichen Seinssinnes“, nämlich der „in Gang stehenden Historizität schon konstituierter Welt“.¹ Im Kontinuum dieser Historizität kann die Erde nicht „ihren Sinn als ‚Urheimstätte‘ [...] verlieren“ – und dies, wie Husserl betont, analog zum „Urleib“, d. i. zur primordialen Leiblichkeit vor ihrer Ver-Gleichung.² Das Fazit also: Alles „hat Seinssinn nur von meiner konstitutiven Genesis aus, und diese ‚irdische‘ geht voran“.³

Das Faktum einer prinzipiell zu vergegenwärtigenden Sinngeneses wäre also dasjenige Moment, mit dessen Hilfe eine Bindung an eine Urheimstätte erwiesen werden könnte und diese als solche in Funktion träte. In diesem Fall ergäbe sich auch eine stabile Ungleichgewichtigkeit, aber eine anders strukturierte als im Fall der Leiblichkeit: Ist es bei letzterer eine Mannigfaltigkeit von ‚Urleibern‘, die als solche nicht miteinander verrechnet werden können, gibt es im Fall der Erde – *eine* Menschheit vorausgesetzt – nur einen einzigen Urboden. Eine mögliche Mannigfaltigkeit von Heimstätten qua sekundären Erden würde jedenfalls einer einzigen Urheimstätte gegenüberstehen (ungleichgewichtig) und zugleich in dieser ihre Verankerung besitzen (stabil).

Gibt es aber, so wäre des Weiteren zu fragen, diesen einzigen Urboden nur aus dem Grunde, weil wir unseren Leib nicht verlassen können, und d. h. weil wir jeweils in ihm unsere absolute Verankerung besitzen? Wenn ja, könnte der Leib es sein, in dem – auf eine noch unklare Art und Weise – aller Bezug auf stabile Ungleichgewichtigkeit gründet. In jedem Fall würde das Verhältnis von Erde und Leib mehr als nur die Aufspannung eines Vergleichshorizonts sein. Husserl deutet dies nur an, wenn er bemerkt, dass „die in Gang stehende Historizität“ nur in Bezug auf ein Ego ist, was sie ist.⁴ Sofern genealogische Sinnkonstitution stets egologisch ist, konstituiert von und für ein transzendentes Ego, ist es einsichtig, dass der genealogische Erweis der einen Urheimstätte Erde notwendig an das Faktum eines sinnkonstituierenden Egos gebunden ist. Husserl befragt hier jedoch dieses Ego nicht mehr auf seine Leiblichkeit hin – und das ist der

¹Ebd., S. 323

²Ebd.

³Ebd., S. 324

⁴Ebd., S. 323 f.

entscheidende Punkt.

Indem die sinngenetische Rückfrage auf einen Urboden führt, zeigt sie nicht nur die Herkunft derjenigen Homogenisierungsleistung auf, aufgrund derer eine Urheimstätte als Körper gesetzt wird; sie belegt auch, unter welchen Bedingungen die Urheimstätte als solche Geltung behält: Für den lebensweltlich eingestellten Menschen auf der Erde ‚geht‘ weiterhin die Sonne ‚auf‘, und zwar nicht infolge einer Gewohnheitssicht, sondern aufgrund von direkter Anschauung. Parallele Rückfragen unternahm Husserl bezüglich der Homogenisierungsleistung in der Herausbildung der neuzeitlichen Naturwissenschaft mit seiner Reduktion auf die vor- und außerwissenschaftliche Lebenswelt und hinsichtlich der ‚früheren‘ Homogenisierung in der Konstitution von Objektivität mit seiner Reduktion auf primordiale Leiblichkeit. Während aber die Reduktion auf die Urheimstätte Erde und die Reduktion auf die Lebenswelt in Bereiche führt, in denen wir zuhause sind oder sein können, führt die Rückfrage auf Primordialität in dem Sinn auf ein Abstraktum, dass Leiblichkeit für Husserl mit einem Ego verbunden ist, das immer schon in einem Prozess der Vergemeinschaftung steht. Verweist dies noch deutlicher auf eine merkwürdige Grenze der sinngenetischen Rückfrage gerade in Bezug auf die Leiblichkeit?

Löst man das Thema der Leiblichkeit aus der sinnkonstitutiven Fragestellung heraus, wird zweierlei fraglich: einmal, ob es genügt, die Verknüpfung des Ego mit dem Leib nur auf dem Weg des Sinns, der Sinnkonstitution, zu denken; zum anderen drängt sich die Frage auf, was diese Verknüpfung für die Aufgabe besagt, stabile Ungleichgewichtigkeit als Rahmen für eine ökologische Theorie zu konzipieren. Nur soviel scheint sicher zu sein: Wird die Grenze des aufgezeigten leiblichen stabilen Ungleichgewichts, also der „ursprüngliche Kreis“, von dem Husserl spricht, überschritten, droht Gefahr: die Gefahr, dass ich in meiner Urleiblichkeit angegriffen und von mir selbst entfremdet werde und ebenso in die Umkreise anderer vordringe und sie mir angleiche, also die Gefahr der Verletzung durch Überformung und Nivellierung.¹ Ich überschreite aber

¹Vgl. die Forschungen von Toru Tani, wie z. B.: „Transzendentes Ich und Gewalt“, in Harun Maye und Hans Rainer Sepp (Hrsg.), *Phänomenologie und Gewalt*, Orbis Phaenome-

schon immer, bereits in lebensweltlich-objektivierender Weltsicht. Was aber setzt diese Homogenisierung in Bewegung? Ist sie nur ein Vorgang der Sinnkonstitution oder noch anderes? Liegt ihr Ursprung nicht vielmehr in der *Richtung* des leiblichen Orientierungszentrums, in die sich Sinn erst einschreibt?

III.

Auch für eine Antwort auf diese Frage gibt Husserl einen Fingerzeig. Im Fall der Bildung einer objektiven Welt erkenne ich von meinem leiblichen *Hier* aus den Körper *dort* als einen Leib wie den meinigen, fasse aber darin den anderen Leib wie auch den meinen als besonderen Körper, als Leibkörper, auf. Husserl interessiert sich auch hier für die Sinnbildung dieses Prozesses und nicht für die Frage, welche *Bewegung* die primordiale Leiblichkeit *von hier nach dort* unternimmt. Damit Sinn sich bildet, ist jedoch dieser Übertritt, die Möglichkeit, meinen Leibort verschieben zu können, erforderlich. Da es nicht möglich ist, den eigenen Leib zu verlassen, kann der Bezug meines Hier auf ein Dort nur besagen, dass ich leiblich in der Lage bin, mit meinem Leib meine Leibposition zu verändern, mithin mich zu *bewegen*. Um ein Dort als Dort zu *verstehen*, muss ich selbst einmal von hier nach dort *gegangen* sein, eine Wegstrecke im Realen zurückgelegt haben. Habe ich diese Bewegungsmöglichkeit realiter erfahren, vermag ich via Imagination zu transzendieren. Aber noch in diesem schon ganz im Sinn beheimateten Überschwung verbleibt ein sinnvorgängiges Richtungsmoment, das ihm Dynamik verleiht: Intentionalität ist Sinn *und* Gerichtetheit.

Eine Weise, dem aller Sinnbildung zugrunde liegenden richtungsmäßigen Verhalten des Leibs auf die Spur zu kommen, ist die Analyse der *Perspektive*. Perspektivisches Erleben als Weise der Raumerschließung korreliert mit der Ersten-Person-Perspektive, denn perspektivisches Erleben ist an einen „Nullpunkt“ leiblicher Orientierung gebunden, für den sich eine räumliche Welt öffnet. Der Gesichtsraum mag ursprünglich nur eine „flächenartige (zweifache) Mannigfaltigkeit“ geben, wie Husserl 1893

nologicus Perspektiven N.F. 6 (Würzburg: Königshausen & Neumann, 2005), S. 113-122

in Notizen zu seinem unvollendeten Raum-Buch bemerkt;¹ wenn er aber hinzufügt, dass „alles, was sich auf die Tiefe bezieht, erst durch Phantasie und Urteilsbetätigung“ hervorgeht,² dann ist auch hier übersprungen, dass Tiefe leiblich erschritten sein muss, damit sie imaginativ erzeugt werden kann.

Ein perspektivisch einheitlich erfahrener und ebenso dargestellter Raum ist schon das Ergebnis einer Homogenisierungsleistung. Dabei ist der Nullpunkt nicht außer Funktion gesetzt, im Gegenteil: In Bezug auf ihn faltet sich der ganze Raum als einheitlicher auf. Die annähernd orthoperspektivische Sichtweise und Darstellung stellt den eigentümlichen Fall dar, wie von einer notwendig in Funktion bleibenden Ersten-Person-Perspektive aus eine Homogenisierung des Raums erfolgt. In der Menschheitsentwicklung tritt sie erst spät in der europäischen Hochantike auf und findet ihren vorläufigen Höhepunkt in der Wandmalerei pompejischer Wohnräume. Obgleich hier dem Nullpunkt und der von ihm ausgehenden Richtung die entscheidenden Rollen zukommen, werden sie im wahrsten Sinn von der Darstellung ‚überspielt‘: Nicht zufällig ist diese perspektivische Darstellung eine Fortbildung der skenographischen Prospekte des griechischen Theaters. Die Sinnwelten triumphieren hier völlig über die Richtungs-, d. h. Bewegungskapazitäten des Leibs.

Die annähernd orthoperspektivische Gestaltung eines einheitlichen Raums radikalisiert sich in der Frührenaissance zur zentralperspektivischen Konstruktion, wie sie etwa mit dem geometrischen Verfahren von Alberti in seiner 1435 veröffentlichter Schrift *Della Pittura*, nach Brunelleschis etwa zehn Jahre davor schon praktisch erprobter Schnittmethode, erstmals theoretisch begründet wird. Diese Geometrisierung des Anschauungsraums führt zu einer weiteren Radikalisierung des leiblichen Nullpunkts. Zwar bleibt der Nullpunkt weiterhin bestehen – ohne ihn gäbe es auch keine zentralperspektivische Darstellung –, zugleich wird er jedoch völlig entleibt. Als Angelpunkt in der Entfaltung des perspektivisch konstruierten Bildraums wird er zu einem bloßen geometrischen Punkt,

¹Edmund Husserl, *Studien zur Arithmetik und Geometrie. Texte aus dem Nachlass 1886-1901*, hrsg. von Ingeborg Strohmeier, Husserliana XXI (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1983), S. 406

²Ebd.

dem ein anderer geometrischer Punkt, der Fluchtpunkt, entspricht. Da der Fluchtpunkt in Wirklichkeit ins Unendliche verweist, wird die Verankerung im Hier nicht mehr lediglich durch die Sinnwelt einer theaterhaften Darstellung überspielt, sondern in die Unendlichkeit eines geometrischen Raums fortgerissen, die Gerichtetheit der leiblichen Orientierung also vollends an ein Sinnkonstrukt abgetreten. Der leibliche Nullpunkt und seine Orientiertheit werden durch eine Perspektive ersetzt, die dem System, das sie begründet hat, entspricht. Diese Perspektive ist zwar insofern eine ‚individuelle‘, als sie jeweils von ihrem geometrischen Nullpunkt abhängig ist; da aber die Nullpunkte geometrisiert sind, entsprechen sie nur noch *more geometrico* den leiblichen Nullpunkten. Das Ergebnis – eine starke Subjektivierung (Nullpunkt) von Gnaden der Geometrie (geometrischer Nullpunkt) – ist ein völliger Widerspruch. Er zeigt noch deutlicher, zweihundert Jahre vor Galileis Mathematisierung der Natur, wie sie Husserl in der *Krisis*-Schrift beschreibt, den Beginn einer Entwicklung, in der die Lebenswelt von einem „Ideenkleid“ überlagert wird.

Das geometrische System, das den Nullpunkt in sich aufhob, korreliert folglich in erster Linie nicht mehr mit dem verleiblichten Nullpunkt der Ersten-Person-Perspektive, sondern schafft etwas völlig Neues: den unverankerten Beobachter, der dem System als solchem entspricht, die Dritte-Person-Perspektive. Die Perspektive der Ersten Person ist als geometrischer Nullpunkt zwar nötig für die Stabilität des Systems, sie wird aber gerade mit ihrer Funktionalität diesem ganz unterstellt. Auf diese Weise schafft das geometrische System in seiner homogenisierenden Aktivität ein Gleichgewicht. Es ist aber dort, wo es auf die Lebenswelt bezogen wird, in einem doppelten Sinn instabil: Da der Nullpunkt entleiblicht ist und der Fluchtpunkt im Unendlichen liegt, besitzt es zum einen keine Verankerung außerhalb seiner selbst, also in der Lebenswelt; zum anderen besitzt es weiterhin einen Bezug zur Lebenswelt nicht nur aus dem Grund, dass es diese überlagert, sondern, in einer verstümmelten Form, indem es Gebrauch von der Subjektivität macht, ja schlimmer noch: die Subjektivität geometrisch, nahezu göttlich, überhöht.

Die byzantinisch-russische Ikonenmalerei bietet ein entgegengesetztes Modell. Nicht zufällig spricht man in ihrem Fall von einem Gebrauch

der ‚umgekehrten Perspektive‘. ‚Umgekehrt‘ meint hier, dass sich die Linien nicht gegen den Horizont, den Fluchtpunkt hin verjüngen, sondern beim Betrachter, beim Nullpunkt seines Leibs, zusammenlaufen. Der betrachtende Leib in seiner Endlichkeit wird vom Blick des Göttlichen getroffen. Dadurch wird der Nullpunkt nicht überspielt oder gar entleibt, sondern gleichsam ‚hinaufgehoben‘ in die Begegnung mit einem Anderen, der ihn absolut übersteigt; er wird nicht relativiert, sondern in eine Relation gebracht. Diese Relation bedeutet zwar eine Aufhebung der subjektiven Mächtigkeit des Hier, indem sie aus dem Hier in die radikale Differenz eines Dort versetzt; dieses ist mit dem Hier aber nicht zu verrechnen, weil es als das Göttliche dieses absolut übertrifft. Das aber heißt, dass hier nicht die Relation der Erfahrung des Anderen mit nachfolgender Konstitution einer gemeinsamen, ‚objektiven‘ Welt besteht. Es gibt nicht die Relation „wenn ich dort wäre“, ¹ eher die Relation ‚wenn ich ein absolut Anderer wäre‘. Ich erfahre diesen absolut Anderen, ohne aber jemals er sein zu können, d. h., gerade in der Erfahrung dieser vollkommenen Andersheit leuchtet die Differenz zu meinem endlichen Sein auf.

Hier besteht also eine Ungleichgewichtigkeit, da die Differenz zwischen mir und dem absolut Anderen nicht aufgelöst wird; und sie ist insofern stabil, als ich aufgefordert bin, diese Differenz auszuhalten. Zugleich wird deutlich, dass der stabilisierende Faktor nicht der bloße *Sinn* dieses absolut Anderen ist, sondern dass sein mich unendlich übertreffendes Anderssein allein durch die Verweigerung der orthoperspektivischen Sichtweise zustande kommt, und das ist durch den Bruch meiner leiblichen *Orientiertheit*, mit der ich gewöhnlicherweise Dinge und Menschen meiner Umwelt in Relation zu mir bringe. Die Richtungsnahme, zu der ich aufgefordert werde, transzendiert sozusagen mein normales Transzendieren, und für einen Moment fühle ich, wie ein absolut Anderer sich mir entgegenrichtet. In dieser ungleichgewichtigen Reversibilität konstituiert sich nicht ein Drittes, es bleibt bei Ich und Du in ihrer unüberbrückbaren Differenz.

¹*Hua I*, S. 147

IV.

Bewegungen, die vom Nullpunkt aus nur in *einer* Richtung verlaufen, führen in gleichem Maße zu Hierarchien wie zu Homogenisierungen; in jedem Fall zu instabilen Gleichgewichten. Sie sind unterwegs auf Einbahnstraßen, und der Sinn springt ihnen bei. Da sich der Sinn ihrer bemächtigt, ihre Verläufe also schon voraussetzt, können diese Höllenfahrten ans Ende nicht mit dem methodischen Prinzip der genealogischen Klärung der Sinnkonstitution allein durchhellt werden. Das Wir einer gemeinsamen Welt, auf das sich die Sinnklärung bezieht, ist schon Produkt einer Nivelierung. Das Gegenteil ist jedoch nicht ein *solus ipse*, ein unvollkommenes primordiales Ego, das es so nicht eigentlich gibt, da die von ihm ausgehende Vergemeinschaftung schon ihren Dienst verrichtet hat, sondern eher das Selbst im Sinne der Trennung, von der Lévinas spricht.¹ Sinn ignoriert ortgebundene Endlichkeit, die *Grenze*, die der Leib – räumlich und zeitlich – in seinem Nullpunkt markiert; und Sinn überlagert die *Richtung*, mit der sich ein Leib auf Welt hin öffnet. Sinn ist mit-teilbar und korreliert mit Vervielfältigung; der Leibort ist nicht zu vervielfältigen, er ist in dem Maße das Abgetrennte selbst, als er das abgetrennte Selbst ist.²

Das abgetrennte Selbst ist der radikale Ausdruck einer Perspektive der Ersten Person und damit zugleich die Bedingung der Möglichkeit für die Realisierung stabiler Ungleichgewichte. Es besagt, dass der Mensch allein durch sein Faktum (die Grenze seines Leibs) und seine in diesem Faktum gründende Perspektive (die Richtung seines Leibs) ein Ungleichgewicht in die Natur einbringt. Die Aufgabe einer leibtheoretisch fundierten phänomenologischen Oikologie bestünde daher darin zu zeigen, wie diese Ungleichgewichtigkeit in eine stabile überführt und Fälle von instabilen Gleichgewichten vermieden werden könnten.

Der defiziente Modus, mit dem instabile Gleichgewichte vorprogram-

¹ Emmanuel Lévinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'Extériorité*, Phaenomenologica 8 (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1961); vgl. Kap. I. B.: „Séparation et Discours“, pp. 23-53, und II. A.: „La séparation comme vie“, pp. 81-94

²Zur Terminologie von Grenz-, Richtungs- und Sinnleib vgl. vom Verf. „Bild und Leib“, in Cathrin Nielsen, Michael Steinmann und Frank Töpfer (Hrsg.): *Phänomenologie und das Leib-Seele-Problem*, Orbis Phaenomenologicus Perspektiven N.F. 15 (Würzburg: Königshausen & Neumann, 2007), S. 173-183

miert sind, besteht in einem Überspringen der leiblichen Grenze und der Ausgestaltung nur einer Richtung, wobei beides in der Überlagerung durch den Sinn vergessen wird. Daraus resultieren die Möglichkeiten sowohl einer Überzeichnung des eigenen Orts im Kontext einer Dominanz des Egos wie auch einer Preisgabe des eigenen Orts aufgrund von Nivellierung. Beide Möglichkeiten widersprechen sich nur scheinbar, in Wirklichkeit gehören sie zusammen und arbeiten beide an einer Unterminierung des Selbst. Sie kulminieren und koinzidieren schließlich dort, wo das gesamte Gewicht einer Un-Person, der dritten Person, zuteil wird. *Vom Boden einer Dritten-Person-Perspektive aus ist eine Oikologie, die den Menschen miteinschließt – sei es als Autor, sei es im Thema –, nicht möglich.* Sie ist nicht möglich, weil sie nie die erforderliche Stabilität erlangen wird.

Die grundlegende Frage, wie in Anerkennung der Unhintergebarkeit der Ersten-Person-Perspektive deren Ungleichgewichtigkeit stabilisiert zu werden vermag, betrifft das Problem, wie Perspektiven erster Personen zueinander stabilisiert werden können, und dies in Anbetracht der Tatsache, dass wir es immer schon mit homogenisierten Formen des Zusammenlebens zu tun haben. Diese Frage betrifft nicht eine Ethik als Theorie zwischenmenschlichen Handelns; als *oikologische* Frage muss sie tiefer, früher ansetzen, dort, wo es um die Verankerung der ersten Personen geht, die ihre Ungleichgewichtigkeit garantiert. Ethischen Überlegungen, die von einer Sozialisierung ausgehen und auf sie Bezug nehmen, kann ein vordergründiger, zeitlich und räumlich begrenzter Nutzen zukommen, ins Schwarze treffen sie nicht.

Zwei Minimalbedingungen sind jedenfalls nötig, um eine solche Stabilisierung von Seiten des Menschen her zu erreichen: 1. Zum einen gilt es zu verstehen, dass von Menschen verschuldete Verstöße gegen das stabile Ungleichgewicht nur im Rekurs auf die leiblich fundierte erste Person aufgeklärt werden können. Wenn die Republik Venedig weite Teile der dalmatinischen Küste rodete, um das gewonnene Holz für den Bau ihrer Schiffe zu verwenden, genügt es nicht festzustellen, dass damit das Gleichgewicht der Natur gefährdet war. Abgesehen davon, dass es in bestimmten Fällen schwierig sein mag, ein solches Gleichgewicht auszuweisen, ist die fragliche Problematik auch nicht damit abgetan, dass mit der Feststellung

einer Störung des Gleichgewichts ein Verursacher namhaft gemacht wird. Das Verursacherprinzip mag aktualiter seine juristische Berechtigung haben. In Wirklichkeit aber geht es um etwas anderes: nämlich zu verstehen, was eigentlich geschah, d. h. einzusehen, dass eine erste Person (die Vertreter Venedigs) ihren Ort überschritt, indem sie eine bestimmte Richtung auf Wirklichkeit ausbildete, nämlich die eines machtbesessenen endlichen Begehrens, und somit einen Scheck auf etwas zog, das sie selbst zu keiner Zeit decken konnte. Damit ist Instabilität vorprogrammiert.

2. Umgekehrt wird es zu stabilen Ungleichgewichten nur dort kommen können, wo sich der Ausgriff, den eine Person wagt, an ihre faktische leibliche Verortung unter Berücksichtigung der Orte all derer, die davon betroffen werden, anzumessen versteht.

Faktische leibliche Verortung besagt eine jeweilige Konkretion raumzeitlicher Endlichkeit, in die jede und jeder hineingeboren ist. Verortung ist Ziehen einer Grenze, durch welche ich als Person individuiert werde, meine Verleiblichung erfahre. Meine Geburt setzt mich auf den ‚Erd‘-Boden des realen Seins: auf den Boden, auf dem mein Leib aufrucht. Dies ist noch kein Boden, der einer sinnkonstitutiven Rückfrage zugänglich wäre. Er ist das nackte Faktum, dass ich mit beiden Beinen einen, ‚meinen‘ Boden berühre – welcher Boden das auch immer ist. Die Schwerelosigkeit wäre lediglich ein abkünftiger Modus, da wir ursprünglich keine schwebenden Wesen sind. Zugleich ist dieser Boden nicht der meinige in dem Sinn, dass ich in ihm verwurzelt wäre. Absolut verankert bin ich allein in dem Faktum, dass ich ‚auf Erden‘ dazu verurteilt bin, mein Leib zu sein, der beweglich ist und den Boden nur berührt. Da ich nicht einmal Wurzeln schlagen kann wie eine Pflanze oder verankert sein kann wie ein Tier im Umkreis seiner Instinktleitung, bin ich das Lebewesen, das auf diesen Boden den geringsten Anspruch erheben kann. Alle ‚Besitzansprüche‘ sind eine höchst sekundäre Angelegenheit und verdanken sich Sinnstiftungen in traditionellen Gefügen. Ich habe aber wie jede und jeder andere das volle Recht zu sein, und dieses Recht ist aus dem Grund durch keine Tradition streitig zu machen, da es vor aller Sinnstiftung liegt und mit der Grenzziehung aufgrund meiner Geburt gegeben ist. Zugleich schneidet mich meine Geburt in die Welt: Der generative weltliche Sinn-

zusammenhang erfährt einen Riss, und in diese Diskontinuität nistet sich mein Leben in der ursprünglichen Raumzeitlichkeit seiner Endlichkeit ein. Dieser Riss hält vieles bereit: dass ich zum Segen der Menschen beitrage oder zu einem Monstrum werde. Monströs werde ich dann, wenn ich meinen Riss weite – auf Kosten Anderer und auf Kosten des Bodens, der mich und die Anderen trägt.

Eine jede Endlichkeit hält somit Möglichkeiten parat; diese scheiden sich in solche, die dieser Endlichkeit entsprechen, und in solche, die ihr zuwiderlaufen. Die ihr entsprechenden Möglichkeiten stabilisieren, die anderen wirken destabilisierend. Möglichkeiten entsprechen dann, wenn sie nicht Verhältnisse ausbilden, die hierarchisieren oder nivellieren. Denn nur so überziehen sie weder das Eigene noch entfremden sie es. Das aber zeigt: Die Frage nach dem Umgang mit der Natur ist von der Frage nach dem Umgang mit den Anderen nicht zu trennen – jedoch *vor* oder *unterhalb* der Sozialisation.

Diese Überlegungen führen nur in den Vorhof einer phänomenologischen Oikologie. Eine solche müsste sich im Rahmen einer Analyse der grundlegenden Leibfunktionen von Grenzleib, Richtungsleib und Sinnleib entfalten und sich am Prinzip des stabilen Ungleichgewichts orientieren. Dabei müsste dieses Prinzip selbst seine Verankerung finden, die für uns, die wir Menschen sind, nirgendwo anders als in einer Theorie der ersten Person als verleiblichter liegen kann.

Literatur

Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen*, hrsg. von Stephan Strasser, Husserliana I (Den Haag : Martinus Nijhoff, 1950)

Edmund Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Zweites Buch, hrsg. von Marly Biemel, Husserliana IV (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1952)

Edmund Husserl, *Studien zur Arithmetik und Geometrie. Texte aus dem Nachlaß 1886-1901*, hrsg. von Ingeborg Strohmeier, Husserliana XXI (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1983)

- Edmund Husserl, *Briefwechsel*, hrsg. in Verbindung mit Elisabeth Schuhmann von Karl Schuhmann, Husserliana Dokumente (Dordrecht / Boston / London: Kluwer, 1994), Bd. VI: Philosophenbriefe
- Edmund Husserl, „Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur“, in Marvin Farber (ed.), *Philosophical Essays. In Memory of Edmund Husserl*, 2nd ed. (New York 1968), pp. 307-325
- Emmanuel Lévinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'Extériorité*, Phaenomenologica 8 (Den Haag : Martinus Nijhoff, 1961)
- Jan Patočka, „Leben im Gleichgewicht, Leben in der Amplitude“ [1939], in ders., *Texte, Dokumente, Bibliographie*, hrsg. von Ludger Hagedorn und Hans Rainer Sepp, Orbis Phaenomenologicus Quellen 2, (Freiburg / München / Prag: Karl Alber und OIKOYMENH, 1999), S. 91-102
- Josef H. Reichholf: *Stabile Ungleichgewichte. Die Ökologie der Zukunft* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2008)
- Hans Rainer Sepp, „Bild und Leib“, in Cathrin Nielsen, Michael Steinmann und Frank Töpfer (Hrsg.): *Phänomenologie und das Leib - Seele - Problem*, Orbis Phaenomenologicus Perspektiven N.F. 15 (Würzburg: Königshausen & Neumann, 2007), S. 173-183.
- Toru Tani, „Transzendentes Ich und Gewalt“, in Harun Maye und Hans Rainer Sepp (Hrsg.), *Phänomenologie und Gewalt*, Orbis Phaenomenologicus Perspektiven N.F. 6 (Würzburg: Königshausen & Neumann, 2005), S. 113-122

Part V

Reality and Ideality

The Universal as “What is in Common”: Comments on the *Proton-Pseudos* in Husserl’s Doctrine of the Intuition of Essence*

Rochus Sowa (*Husserl-Archives, Leuven*)

rochus.sowa@hiw.kuleuven.be

Introduction

Referring to the captious expressions “‘mental’ object” and “‘immanent’ object” in §90 of *Ideas I*, Husserl says: “Here *denominations* already evince *interpretations*, and often quite false ones.”¹ In what follows, I would like to show that denominations also evince false, and sometimes even “quite false” interpretations especially concerning the discourse of “the universal” (*das Allgemeine*). The fact that “the universal” as a fallow and seemingly innocuous expression also carries a false interpretation, namely a false interpretation of the logical phenomenon of universality which one

*Translation of the expanded version of the presentation “Das Allgemeine als das ‘Gemeinsame.’ Anmerkungen zum Proton Pseudos der Lehre Husserls von der Wesensanschauung” delivered at the conference entitled “Phenomenology – Sciences – Philosophy” organized by the Husserl-Archives in Leuven to commemorate the 150th anniversary of Husserl’s birth (Catholic University of Leuven, 1-4 April 2009). The German version of this article will be published in 2011 in “Die Aktualität Husserls,” ed. by Verena Mayer, Marisa Scherini, and Christopher Erhard (Freiburg/München: Alber Verlag).

¹Edmund Husserl, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy First Book General Introduction to a Pure Phenomenology*, trans. by F. Kersten (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1998) p. 218; translation of *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, ed. by K. Schuhmann, Husserliana III/1 (The Hague: Martinus Nijhoff, 1976) p. 207. Emphases added.

has in mind in an unclear manner while using this expression to refer to the *conceptual universal*, escaped Husserl. This fact, however, escaped not only Husserl. With his conception of the universal, Husserl is in a long, almost uninterrupted tradition of interpretation reaching back to Aristotle through the scholastics.

The German expression *das Allgemeine*, which is the translation of the Aristotelian term *to kathólou* (το καθόλου) and the Latin term *universale*, not only denotes but at the same time also interprets the logical phenomenon brought into view with it. That is, it interprets this phenomenon as something “that is common to all objects (of a certain kind)” or as “what is in common.”¹ For Aristotle the *kathólou* is understood explicitly as a *koinón* (κοινόν) or as what is in common, and interpreted as a one in many, that is, as a *hen epi pollón* (έν επί πολλῶν). Following Aristotle, the Latin speaking medieval scholars understand the *universale* at the outset as a *commune*, as something that is in common, necessarily capable of being in several due to its nature. Husserl, who unquestioningly takes over this interpretation of the universal prevailing into the 20th Century, does not realize that in the meantime there is an alternative and adequate interpretation of the logical phenomenon of conceptual universality intended with the discourse of “the universal.” Knowing about this alternative interpretation, and yet not acknowledging it as a viable alternative, Husserl conceives his doctrine of the universal and the intuition of the universal, which has acquired a problematic notoriousness as his doctrine of essence and the intuition of essence, on the basis of an inadequate and by his

¹Translator’s note: With the intention of being consistent with the existing translations of Husserl’s texts, I render the German expressions *das Allgemeine*, *Allgemeinheit*, and *allgemein* as “the universal,” “universality” and “universal” respectively, while keeping in mind that the terms “generality” and “general” are also used for the latter two expressions (e.g., see Edmund Husserl, *Experience and Judgment*, trans. by J. Wild [Evanston, IL: Northwestern University Press, 1973], Part III. Hereafter cited as E&J; translation of *Er-fahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, ed. by L. Landgrebe [Prague: Academia/Verlagsbuchhandlung, 1939; 5. Edition: Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1976]. Hereafter cited as E&U.). Both H. Cooke and H. Tredennick use “universal” whereas A. L. Peek uses “general” for the Greek term *kathólou* in Aristotle’s works cited. For *Gemeinsames* and *koinón*, I mainly use “what is in common” while maintaining the other alternatives (“the common element,” “that which is in common,” “something in common” or simply “common”) especially in the citations from the existing translations of the works by Aristotle, Husserl and Lotze.

time already outdated traditional conception, that is, the conception of the universal as an ideal entity in common.

In what follows, I would first like to present this *proton-pseudos* in Husserl's doctrine of essence and the intuition of essence as a *proton-pseudos* with a very long tradition. I will then execute a short critical analysis of the traditional interpretation of the universal, and afterwards confront it with an alternative conception of the conceptual universal that adequately captures its specific universality. Finally, I will give some indications concerning the form of the Husserlian doctrine of essence that is possible on the basis of this new conception of the universal.

1. "The Universal." Preliminary Explicatory Remarks about the Logical Phenomenon of Conceptual Universality

Since the discourse of "the universal" or "the conceptual universal" inevitably remained vague in my introductory remarks, as an initial preliminary explicatory step the logical phenomenon of the universal must certainly be brought into view such that one has a general picture of what the discourse is really about while talking about "the universal." The expressions "the universal," *to kathólou* and *universale* already direct the gaze of those with an education in the history of philosophy in the direction where the matter intended with these expressions lies. However, the fact that this intended matter itself, namely the logical phenomenon of the universal that is aimed at through these expressions, has not yet been brought into a sufficiently clear view by these expressions, is what concerns us in the following.

Unequivocal examples from everyday language provide the preliminary clarity needed: Nouns such as "house" and "father," verbs such as "to sleep" and "to hit," as well as adjectives such as "red" and "similar" all express the universality characterizing the universal meant by the expression "the universal." It is this form of universality that I, along with Husserl, call "conceptual universality." So-called *concept-words* (*Begriffswörter*), that is, the words to which one assigns the parts of speech, "noun," "verb" and "adjective," are characterized by this form of universality, and it is

this form of universality that proper names (e.g., “Peter”) and definite descriptions (*Kennzeichnungen*) (e.g., “the capital of Italy”) lack. This form of universality is, however, also lacking in the case of the entities we call “sentences,” regardless of whether they are assertoric, interrogative, or imperative sentences, and regardless of which logical form they have – for example, regardless of whether they are universal (*universelle*), particular (*partikuläre*) or singular (*singuläre*) assertoric sentences.¹ Universal assertoric sentences, that is, sentences of the form “all Fs are G” or “every F is G” are indeed universal, but they are universal in a completely different manner than concept-words or concepts are. Conceptual universality is *toto coelo* different from propositional universality or the universality of universal statements.²

These considerations must suffice to have a more or less clear account of the logical phenomenon thematized in the discourse of “the universal.” It is this form of universality that differentiates concept-words from proper names and definite descriptions, on the one hand, and universal statements on the other. Roughly put, it is the universality that makes the concepts what they are, namely concepts. Kant, therefore, rightly observes that the expression “universal concept” is tautological and at best it is justified to talk about a universal “use” of concepts in universal judgments as opposed to their use in particular and singular judgments.³

¹Translator’s note: Here and in what follows, *Aussage* in *Aussagesatz* and *Aussagecharakter* is rendered as “assertoric,” whereas for *Aussage*, *Ausgesagte*, *ausgesagt*, I use “assertion,” “what is asserted” and “asserted” respectively, with the exceptions of *Aussagenlogik*, which is translated as “propositional logic.” *Aussagbarkeit* and *Prädikabilität* are translated as “assertability” and “predicability.” I use both “that which is assertable” and “something that is predicable” for *Aussagbare*. As such, the terms “predicate” and “predicative” are reserved for *Prädikat* and *prädikativ* to preserve the distinction in the German terminology whenever it is appropriate. “Predicate” is retained as H. Cooke’s translation of the Greek term *kathēgoreistai* (κατηγορεῖσθαι).

²Aristotle refers also to this form of universality with the expression *to kathólou*; in this case, this expression refers to the affirmative or negative universal statements that assign the property of being G to either *all* or *none* of the objects falling under a concept F (cf. Aristotle, *Prior Analytics*, trans. by H. Tredennick [Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002], I, I, 24a 16-22). Translator’s note: Here and in what follows, *Satz* and its plural form are translated as “statement(s)” or “sentences” when they implicitly refer to what is rendered as “assertoric sentence(s)” with the intention of reserving “proposition” for the German term *Proposition*.

³Cf. Immanuel Kant, *Lectures on Logic*, trans. by J. M. Young (Cambridge: Cambridge

Thus, concepts are universal *per se*. What does that mean though? In what does the universality of the concept or the conceptual universal consist? To this question, which is central for my presentation, the philosophical tradition has given a series of answers that, in fact, amount to *one single answer*. Moreover, this is also the answer Husserl gives: The conceptual universal is what is in common, that is, what is common to many, a *hen epi pollôn*.

2. The Traditional Conception of the Universal as What is in Common (from Aristotle to Husserl)

Aristotle’s answer to the question about the universality of the universal was authoritative for the following two thousand years. And in view of the two fundamental ways in which the universal thematized here is given to us, Aristotle’s answer distinguishes two aspects doing justice to the phenomenon of universality: On the one hand, the universal is given to us as something *linguistic* or *semantic*, that is, as something that characterizes certain kinds of linguistic expressions, namely nouns, verbs and adjectives, and that prototypically occurs in assertoric sentences as what is asserted about the subject of the sentence, that is, as the “predicate.” On the other hand, the universal is something *ontic*, that is, something that concerns objects in their determination, provided that they are apperceived linguistically or pre-linguistically by us, that is, insofar as they are perceptually apprehended with a certain universal signification, for example, as “a man,” as “green” or as “running.” Aristotle’s answer, emphasizing the linguistic or semantic aspect, can be found in *Peri Hermeneias*. There he says:

Of things there are some universal [*to kathôlon*] [...] according to, I mean, as their nature is such that they can [...] be predicates [*kathēgoreistai*] of [several] subjects.¹

University Press, 1992) p. 589n2; translation of “Logik” in *Logik, Physische Geographie, Pädagogik. Kants Werke, Akademie Textausgabe*, vol. 9 (Berlin: de Gruyter, 1968) p. 91n2.

¹Aristotle, *On Interpretation*, trans. by H. Cooke (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002) VII, 17a 38-41. Translator’s note: “numerous” in the original translation is replaced by “several.”

As an example for such a universal Aristotle gives the concept “man” to contrast it with the proper name “Callias,” which can only be “predicated” of a singular [*kat’hekastón* - καθ’ἑκαστόν] subject rather than of several subjects.¹ Aristotle’s answer, emphasizing the ontic or object-determining aspect of the universal, can be found in his *Metaphysics*. There he says:

[T]he substance [*ousía* - οὐσία] of an individual is the substance which is peculiar [*ídion* - ἴδιος] to it and belongs to nothing else; whereas the universal is common [*koinón*]; for by universal we mean that which by nature appertains to [*hypárchei* - ὑπάρχει] several things.²

This ontological characterization of the universal as something appertaining to several things points to a tacit postulation made in the logical characterization of the universal as that which is assertable about several things, namely the postulation that the conceptual universal is that which is *truthfully* or *justifiably* assertable about several things; for only what can be truthfully or justifiably asserted about an object really belongs to that object.³ Based on this tacit truth-postulation by Aristotle, his ontological description of the universal and the logical definition stipulated by this ontological definition are strictly correlative, in fact with the implication that the ontological definition of the universal – as we will see – peculiarly circumscribes the scope of the logical description of it.

One notices a common component in this twofold correlative characterization of the universal as something that by its nature can be truthfully

¹Ibid. On this and what follows, see F. A. Koch, “katholou/allgemein” and T. Wagner, “koinon/gemeinsam, Gemeinsamkeit,” in Otfried Höffe (ed.), *Aristoteles-Lexikon*, (Stuttgart: Alfred Kröner Verlag, 2005).

²Aristotle, *The Metaphysics*, trans. by H. Tredennick (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1975) VII, 1038b 10-12. Aristotle gives the same definition of the *kathólou* – here rendered as “general” instead of “universal” – in his work “On the Parts of Animals,” where he elucidates the *kathólou* through the *koinón*: “By ‘general’ [*kathólou*] attributes I intend the ‘common’ [*koinón*] ones. That which belongs to many we call ‘general’ [*to kathólou*].” (Aristotle, *On the Parts of Animals*, trans. by A. L. Peek [Cambridge, MA: Harvard University Press, 1937], I, IV, 644a27)

³John S. Mill makes this implicit truth-postulation explicit when he writes: “A general name is familiarly defined, a name which is capable of being *truly* affirmed, in the same sense, of each of an indefinite number of things.” (*System of Logic*, vol. 1 [London: Parker and Bourn, 1862], p. 27). Emphasis added.

asserted about several objects and as something that by its nature *belongs to several objects*. That is to say, in both characterizations the term "several" occurs. As it is yet to be shown, it is especially this addition, which distorts the description of the conceptual or object-determining universal in a manner with serious consequences negatively affecting the logical theory of concept and the ontological theory of essence well into the 20th Century. Since Aristotle, both the semantic and the ontological definitions of the universal have remained under the assumption that the universal is "somehow" supposed to be what is common to *several* objects. In what follows, I would like to substantiate this thesis by drawing on some exemplary passages from influential logical and philosophical works, and show that this assumption can also be found in Husserl's account.

1) To begin with, the Aristotelian interpretation of the universal set the tone for the philosophy of the middle ages. In the *Summulae Logicales*, which was the authoritative textbook of scholastic logic written by Petrus Hispanus, it says: "That which is capable of being in several by its nature is called universal."¹ This interpretation of the universal also forms the basis of the medieval dispute concerning universals that went on for centuries, beginning, as is well-known, with Boethius's commentary on Porphyry's introduction to Aristotle's *Categories*. For our purposes, only "the philosophical substratum" of the problem of the universals is of interest, as Hans-Ulrich Wöhler outlines it in the following question: "*In what does the essence, existence, and inner structure of the universal, i.e., of the entity in common that consolidates everything with a certain composition into a unity, consist?*"²

Whether the universal (*universale*), which is now more closely defined in its two basic forms of "genus" and "species," is thematized as a "universal concept" or, as Wöhler suggests, as a "*universal determination*,"³ here what is important concerning our leading question about the universality of the universal is the fact that the Aristotelian description of the

¹"Dicitur autem *universale* quod aptum natum est esse in pluribus" (Petri Hispani, *Summulae Logicales*, ed. by J. M. Bochenski [Turin: Marietti, 1947], p. 15).

²Hans-Ulrich Wöhler (ed.), "Vorwort des Herausgebers," in *Texte zum Universalienstreit*, vol. 1 (Berlin: Akademie Verlag, 1992) p. VII, and "Nachwort," *ibid.*, p. 309.

³*Ibid.*

universal as what is in common subsists and features as the unquestioned postulation in the formulation of the problem of the universal.

2) The Aristotelian definition of the universal also does not lose its validity for the philosophers of the modern age. *Port-Royal Logic*, published in 1662, was exceedingly influential for modern logic.¹ In the chapter entitled “Ideas considered according to their generality, particularity, or singularity,” one can essentially find the old Aristotelian description of the conceptual universal as what is in common, although in a new linguistic garment inspired by Descartes. There it says:²

<i>Les idées qui ne représentent qu'une seule chose s'appellent singulières ou individuelles, [...]; celles qui en représentent plusieurs s'appellent universelles, communes, générales.</i>	An idea which represents only a single thing is called a singular or individual idea [...]. An idea which represents more than one thing is called a universal, common or general idea.
--	---

Thus, here universal ideas are *universal* because they represent *several* objects and they do this by representing something *common* to several objects. Therefore, they are also called “common ideas” (*idées communes*), and find expression in the so-called “common names” (*noms communs*). Like the universality of the Aristotelian universal (the *kathólou*), the universality of the universal idea consists in its relatedness to a plurality or multiplicity of objects, and it is the expression of a commonality that can be shown to be featured by these objects.

3) Kant also subscribes to the tradition of conceiving the conceptual universal in terms of what is in common. He certainly does not talk about

¹ Antoine Arnauld and Pierre Nicole, *The Art of Thinking: Port-Royal Logic*, trans. by J. Dickoff (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1964); translation of *L'art de penser : la logique de Port-Royal* (Stuttgart: Frommann, 1967). The first edition of the work by Antoine Arnauld and Pierre Nicole was originally published under the title *La Logique ou L'Art de penser* (e.g., Paris: chez Charles Savreux, 1668). A copy of the later edition under the title *L'art de penser : la logique de Port-Royal* (Paris: Lecoffre, 1877) is in Husserl's personal library.

² Arnauld, *L'art de penser : la logique de Port-Royal*, p. 50; Arnauld, *The Art of Thinking: Port-Royal Logic*, p. 50.

universal ideas any longer; rather, he speaks of “universal representations” (*allgemeine Vorstellungen*), which he also calls “concepts.” As “functions of the understanding,”¹ Kant contrasts concepts with “intuitions” as the data of sensibility. In the *Critique of Pure Reason*, Kant writes:

In every judgment there is a concept which holds of many representations, and among them of a given representation that is immediately related to an object.²

And in Kant’s *Logic* it says:

A concept [...] is a universal representation, or a representation of what is common to several objects, hence a representation *insofar as it can be contained in various ones*.³

Although Kant – like Aristotle before him – sees the central role of the conceptual universal in judgments and describes concepts virtually as possible predicates of judgments, he does not leave the old Aristotelian conception behind, according to which concepts are universal representations because they are the representations of something in common for several objects.

4) The traditional guiding idea of the conceptual universal as what is in common can also be found in Hermann Lotze, one of the central figures of academic philosophy in Germany in the 19th Century. In his *Logic*, published in 1874, to which we owe the philosophical concept of validity (*Geltung*), and which had a great influence on Husserl’s doctrine of essence with its interpretation of the Platonic world of ideas as a world of ideal entities for which validity is the peculiar mode of being, Lotze develops his theory of the “first” and “second universal” within the framework of his account of concept and the abstraction of concepts.⁴ By implication

¹“Now the only use which the understanding can make of these concepts is to judge by means of them.” (Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, trans. by N. K. Smith [New York, NY: St. Martin’s Press, 1929], B93; translation of *Kritik der reinen Vernunft. Kants Werke, Akademie Textausgabe*, vol. 3 [Berlin: de Gruyter, 1968]).

²Ibid.

³Kant, *Logic*, p. 589n1; *Logik*, p. 91n1.

⁴Hermann Lotze, *Logic in Three Books: of Thought, of Investigation and of Knowledge*, vol. 1, trans. by B. Bosanquet (Oxford: Clarendon Press, 1988); translation of *Logik. Drei Bücher vom Denken, vom Untersuchen und vom Erkennen*. First edition 1874 (Leipzig: Hirzel, 1880).

he thereby postulates that regardless of its kind and level, every universal is *that which is in common*. This also applies to the first universal.

According to Lotze, the first universal has its source in an instinctive universalization and, unlike the second universal, which is generated methodologically and by means of “logical work,” obtrudes itself as an immediate given. He thus characterizes the first universal as “what is immediately experienced in sensation as common” and what is to be found “in a number of different impressions [...] as something [in] common.”¹ Lotze elucidates his conception of the first universal – just as Husserl elucidates his conception of essence later – by means of examples from the sphere of colors, namely by means of the universal color-genera of “red,” “yellow” and “blue,” as well as by means of the quality-genus “color as such,” under which these color-genera fall. Just as the color-genus “red,” which is what is in common for the shades of red, is a first universal that is immediately grasped, so is the quality-genus “color as such” a first universal, which, according to Lotze, is what is in common for all colors and color-genera. That is to say, this quality-genus is to be had, as Lotze puts it, in the “immediate sensation, feeling or experience of the connexion which exists between red and yellow, [that is,] of the fact that they contain a common element,” and in the case of the first universal, the “logical work” here “consists only in the [acknowledgment] and [verbal] expression of this inward experience.”² Lotze finally renders the fundamental significance of the first universal for the understanding of conceptual universality in general in the following passage:

[The fact] that the yellow of the gold, the red of the copper, and the white of the silver are only variations of a common element which we proceed to call color, [...] is a matter of immediate sensation; but to a person who could not [sense] it, it could never be explained by [logical work] either that *these* particular impressions are species of this universal, or what is meant by a universal as such and the

¹Ibid. p. 28; p. 27. On the relation of the first universal to the second universal cf. §24 in particular.

²Ibid. p. 31; p. 30. Translator’s note: “recognition” in the original translation is replaced by “acknowledgment” to render *Anerkennung*.

relation of its particular to it.¹

5) Like Lotze, whose *Logik* Husserl studied closely,² Husserl also remains within the tradition of interpreting the conceptual universal as something in common. In what follows, I would like to provide a short substantiation of this fact by starting with a general explication of the signification of the expressions “essence” and “the universal” in Husserl.

Husserl uses the expression “the universal” [*das Allgemeine*] in a narrow and a broad sense. For Husserl, “the universal” in the *broad sense* covers not only conceptual or object-determining universalities but also “state-of-affairs-universalities,” which find expression in universal (*universell*) or generic (*generell*) statements.³ In the *narrow* sense, however, Husserl uses the expression “the universal” only to designate the conceptual or the object-determining universal. Husserl also calls the conceptual universal, which acts as the signification of concept-words, “concept” in short. He calls the object-determining universal, which occurs in a state of affairs, “essence”:

Our speaking of essence is just a different form of expression [for “the universal.” . . .] Everything conceptually graspable about the object [. . .] is its essence [. . .]. Further, every universal, objectively considered, is called an essence [. . .] (*Wesen, Essenz*).⁴

¹Ibid. p. 43; pp. 41-42 (Translator’s note: “be made sensible of” and “logic” in the original translation are replaced by “sense” and “logical work” respectively). Ludwig Wittgenstein subjected what is problematic in such a discourse of “an entity in common” to a critical analysis in his “Blue Book” (see Ludwig Wittgenstein, “Blue Book,” in *The Blue and Brown Books: Preliminary Studies for the Logical Investigations* [New York, NY: Harper and Row, 1965], pp. 1-74; translation of *Das Blaue Buch; Eine Philosophische Betrachtung (Das Braune Buch)*, [Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984], pp. 197-210). His objections apply not only to Lotze, but also to Husserl, since the latter adopts Lotze’s color example and uses a color-genus such as “red” or the quality-genus “color as such” as examples of the methodological intuitive singling-out (*Herausschauen*) of a universal (essence or eidos).

²An annotated copy of the second edition of Lotze’s *Logic* is in Husserl’s personal library at the Husserl Archives, Leuven.

³Edmund Husserl, *Erste Philosophie (1923/24). Erster Teil: Kritische Ideengeschichte*, ed. by R. Boehm, Husserliana VII (The Hague: Martinus Nijhoff, 1956) p. 171. Generic (*generelle*) statements are the statements about ideal entities and especially a priori statements about kinds and genera; for example, the geometrical statement “The equilateral triangle is equiangular” is a generic statement.

⁴Edmund Husserl, *Introduction to Logic and Theory of Knowledge. Lectures 1906/07*, trans. by C. Ortiz Hill (Dordrecht: Springer, 2008) p. 296, translation modified. Here-

When it comes to the Husserlian term “essence” (*Wesen* in the sense of “object-determining universal”) though, it has to be heeded – and unfortunately this is rarely done – that it has a double signification for Husserl: *Essences in the broad sense* are, as in the above quotation, *all* the object-determining universalities which find their verbal expressions in nouns, verbs and adjectives; we grasp them as non-independent parts of states of affairs. These object-determining “ontic” universalities correspond to conceptual universalities, that is, to significations of certain verbal expressions.

Essences in the narrower or pregnant sense are only the *pure* object-determining universalities, which Husserl also calls “pure essences” or simply “eidé.” These pure essences correspond to *pure* concepts and only to pure concepts. These are concepts that do not explicitly or implicitly co-posit anything factual in their content, and that are by their nature related to an open-ended extension of pure possibilities or conceivabilities. Thanks to their independence from such “empirical” or factual co-positings, these pure concepts can emerge in the statements of an eidetic (a priori) science, for example, a formal eidetic science such as pure arithmetic or a material eidetic science such as pure geometry, which are the paradigmatic eidetic or a priori sciences for Husserl.¹

In what follows, I would like to draw on some supportive passages showing that Husserl consistently interprets the universal as what is in common in the form of both the universal object-determination and the

after cited as *Logic*; translation of *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/07*, ed. by U. Melle, Husserliana XXIV (Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1984) p. 299.

¹“Essence” in the broad and narrow senses just explicated here (in the senses of the object-determining universal as such, and of the pure object-determining universal, which Husserl also designates as *eidōs*) should not be confused with “essence” in the sense of the “totality of necessary (“essential” [*wesentlich*]) determinations”; understood in this sense, the term “essence” refers to the set of determinations without which something of a certain kind cannot even be conceived (see, e.g., Edmund Husserl, *Phenomenological Psychology*, trans. by J. Scanlon [The Hague: Martinus Nijhoff, 1977], pp. 53-54. Hereafter cited as *Psychology*; translation of *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*, ed. by W. Biemel, Husserliana IX [The Hague: Martinus Nijhoff, 1968], p. 72, and E&J, p. 341; E&U, p. 411). Therefore, the term “eidetic” is not used in the same sense as “essential” either. The signification of “eidetic” is exclusively defined through its contradistinction to “empirical,” whereas the signification of “essential” in the sense of “necessary” is determined through its contradistinction to “accidental.” Thus eidetic sciences, which Husserl also designates as the sciences of essences, are nothing but non-empirical or a priori sciences.

universal concept, and thereby remains within the Aristotelian tradition of interpretation outlined above.

In the *Logical Investigations*, Husserl describes both the conceptual universal and the object-determining universal in its relation to a multiplicity of individual cases exemplifying it. That is, Husserl describes the universal as a "unity in multiplicity,"¹ as a "unity and identity over against the dispersed multitude of concrete [individual] cases,"² and as an "ideal identity over against its manifold possible [individual] cases."³

This *prima facie* innocuous interpretation of the universal as an ideal one in many perseveres until Husserl's later writings. Thus, in *Experience and Judgment* the universal is characterized as the "identical one," which emerges as "that which is [in] common" from a synthesis of two or more qualitatively identical individual givens; here, Husserl even explicitly designates this "ideal unity," or this "element, [which is] ideally and absolutely identical," with the Aristotelian expression "*hen epi pollôn*."⁴ For Husserl, this formal characterization naturally does not only apply to *empirical*, that is, "impure" conceptual universalities, which include explicit or implicit co-posittings of realities in our spatiotemporal world; it also applies to *pure* conceptual universalities, which Husserl designates as pure concepts, as well as to the pure object-determining universalities corresponding to them, which Husserl calls "eidé" or "pure essences."

Husserl also characterizes the pure object-determining universal, that is, the eidos or essence in the pregnant sense, as "something [in] common" or the entity "identically [in] common"⁵, and as "the *essence* common-

¹See, e.g., Edmund Husserl, *Logical Investigations*, vol. 1, trans. by J. N. Findlay. (London: Routledge and K. Paul. New York: Humanities Press, 1970) pp. 331, 377. Hereafter cited as LI; translation of *Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Erster Teil*, ed. by U. Panzer, Husserliana XIX/1 (The Hague: Martinus Nijhoff Publishers, 1984) pp. 107, 159, as well as E&J, §§81, 84.

²LI, 149; translation of *Logische Untersuchungen. Erster Band: Prolegomena zur reinen Logik*. Text der 1. und 2. Auflage, ed. by E. Holenstein, Husserliana XVIII (The Hague: Martinus Nijhoff, 1975) p. 135.

³Ibid. 128; 109.

⁴Cf. E&J, pp. 324-326; E&U, pp. 389-391. Husserl calls the universal that *passively* arises as a universal type (e.g., as the type "tree") in the pre-scientific experience of similar or identical objects "one common thing for sensuous passivity" (cf. *Psychology*, p. 74; Hua IX, pp. 98-99).

⁵Ibid. p. 60; p. 80.

to-all” or “the universal essence,”¹ namely as “what is in common” that should emerge as the *invariant* in a varying manifold produced through the modifications of an exemplar (for a thematized conceptual universal) in free variation. Here the expression “invariant” as the designation of the pure universal is just another name for *what is in common* for the purely possible infinitely many variations of the same exemplar; it is, as Husserl says, “something necessarily [in] common and something unqualifiedly invariant throughout all variation of possibilities.”²

The passages mentioned above sufficiently support the thesis that Husserl’s interpretation of the universal is essentially the same as Aristotle’s and the tradition inaugurated by him. Thus, Husserl’s answer to our main question concerning the universality of conceptual or object-determining universals can also be formulated as follows: The universal is something in common, that is, what is in common for the many.

3. Critique of the Traditional Conception of the Universal as What is in Common

After having sketched the way in which the universal has been interpreted as what is in common from Aristotle to Husserl, we will now examine if this interpretation does justice to the logical phenomenon of the conceptual universal under consideration. To carry out such an examination, I would like to have recourse to three simple examples for concepts that somewhat differ from the normal everyday cases of conceptual universality occurring in our life-world, that is, concepts such as “man,” “to run” and “green.”³

¹Edmund Husserl, *Formal and Transcendental Logic*, trans. by D. Cairns (The Hague: Martinus Nijhoff, 1969) p. 248; translation of *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, ed. by P. Janssen, Husserliana XVII (The Hague: Martinus Nijhoff, 1974) p. 255.

²*Psychology*, p. 67; Hua IX, p. 89.

³The following three critical points were – without my being aware of it at the time I was drafting the first version of the paper for my presentation – inspired by Wolfgang Künne’s *Abstrakte Gegenstände* (Wolfgang Künne, *Abstrakte Gegenstände. Semantik und Ontologie* [Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983], pp. 21-22). I also owe the initial spur to criticizing the discourse of the universal as what is in common to Künne’s critique of Husserl’s presentation of the so-called “eidetic variation,” which, in his case, is spurred by Wittgen-

1) Let us first consider *concepts with a priori empty extensions*. An example of such a concept is "a prime number between 7 and 11." In the case of such a concept, the interpretation of the conceptual universal as what is in common clearly fails. For here, one cannot think of a plurality of numbers that could possibly have in common the property of being a prime number between 7 and 11. The conception of the conceptual universal as what is in common cannot account for the fact that the expression "a prime number between 7 and 11" is an expression of a concept, and that this concept is a concept no less than, for instance, "house" or "green" is. Consequently, the conceptual universal is not something that can be truthfully (justifiably) asserted about several objects or that, in the correlative "ontic" expression, appertains to (*hypárchei*) several objects.

2) The Aristotelian definition is certainly also inadequate whenever the conceptual universal has *only one single object as its extension* and can be truthfully asserted only about it *a priori and necessarily*, such as "a natural number between 5 and 7." In this case, the conceptual universal does not differ from a proper name, singular term, or definite description with regard to the number of the objects to which it can be applied truthfully.

3) The Aristotelian description is also inadequate whenever the extension of a conceptual universal consists of only *one object in a manner of contingency* and can be asserted truthfully only about one single object. Also in this case, the conceptual universal does not differ from a proper name or singular term in the number of the objects to which it can be applied truthfully. For example, this is most certainly the case for the concept "a philosopher born in the Moravian Prossnitz on 8th of April 1859." According to the Aristotelian definition, this concept would be a singular term such as "Callias" or "Socrates," but not a "common name" that expresses a universal and can be truthfully asserted about several objects.

Thus, there seems to be something wrong with the "classical" Aristotelian conception of the conceptual universal according to which it is something that by its nature can truthfully "be asserted about several entities." As the above examples have shown, this conception does not characterize the phenomenon of conceptual universality adequately, for it does

stein (ibid. pp. 159-164; on this see footnote 23 above).

not cover various forms of the conceptual universal, and is therefore not a sufficiently comprehensive characterization.

What is wrong with this definition? What ruins it above all is the appended word “several.” When we eliminate this word and eliminate with it the implied ontologically motivated postulation concerning truth, we obtain the following simple definition: *The conceptual universal is something that can be asserted or predicated by its nature.* At any rate, this more frugal definition of the conceptual universal as *something that is predicatable* covers the forms of conceptual universality with regard to which the old Aristotelian description based on the appended word “several” fails. If, however, *assertability* or predicability is now what sufficiently characterizes the conceptual universal, and differentiates its verbal expression – the so-called “common names” – from the proper names or “singular terms,” then the relation between the conceptual universal and the object about which it is asserted must *in principle* be *different* from the relation of the singular term or proper name to the respective object designated by it. Aristotle (and the tradition of logic following him) *levels this distinction.* The traditional expressions “singular term” [*Einzelname*] and “common name” [*Gemeinname*] even attest to this leveling; these terms suggest that in both cases it is a matter of a *naming*, and the difference between the two ways of naming consists only in the *number of* the named objects: the singular term or proper name designates only *one* single object, the common name, however, designates *several* or *many*, or where applicable, *infinitely many* objects.¹

¹Cf. Frege’s comment: “The word ‘common name’ leads to the mistaken assumption that a common name is related to the objects in essentially the same way as is a proper name, the difference being only that the latter names just one thing whilst the former is usually applicable to more than one. But this is false, and that is why I prefer ‘concept-word’ to ‘common name.’” (Gottlob Frege, “Comments on Sense and Reference,” in P. Long et al. (trans.), *Posthumous Writings* [Oxford: Blackwell, 1979], p. 124; translation of “Ausführungen über Sinn und Bedeutung,” in H. Hermes et al. (ed.), *Nachgelassene Schriften*, [Hamburg: Meiner, 1969], p. 135). Künne points out that the traditional characterization of the relations of common names and proper names to their respective objects implies a conflation. Although the relation is in each case entirely different, they are characterized as the same: Petrus Hispanus speaks in both respects of a “*praedicari de*” and Mill speaks of “to be affirmed of” (Künne, *Abstrakte Gegenstände*, p. 21). Both of these designations of course have their predecessor in the above quoted passage from *Peri Hermeneias* where Aristotle characterizes both the manner in which universal concepts relate to objects and the manner in which a proper name

4. The Conceptual Universal as a Function. The Definition of the Universality of the Universal in Connection to Gottlob Frege

Gottlob Frege established modern propositional and predicate logic in his work “*Begriffsschrift*” (1879), and today he is acknowledged as the most significant logician after Aristotle.¹ As it happens, the fact that there is a *categorical distinction* between the relations of a so-called “common name” and a proper name (or a definite description) to their respective objects was sharply elaborated by Gottlob Frege for the first time. What is mistaken and misleading in the Aristotelian definition only becomes clear when we turn to Frege’s characterization of the conceptual universal, that is, to his characterization of the concept as a certain type of *function*. Frege’s definition not only highlights the predicative character of the conceptual universal that was somehow always already acknowledged as its basic character, but also makes clear that what makes up the *universality* of the universal lies in nothing else but this predicative character.

In Frege’s article “Function and Concept” from 1891, we find the following characterization of the conceptual universal, which has since become a classic definition: “a concept is a function whose value is always a truth-value.”² This statement is not immediately comprehensible for someone who is not familiar with Frege’s works. In order to make it somewhat comprehensible towards uncovering its significance for the Husserlian problematic of the universal, here I can only give a few explications. Nonetheless, in these forthcoming explications I will disregard Frege’s peculiar terminology, especially his novel and unusual employment of the words “sense” (*Sinn*), “reference” (*Bedeutung*) and “concept” (*Begriff*). Thus, in what follows, following Husserl’s terminology, the term “concept” refers to a semantic unity, that is, a unity to be situated at the level

relates to an object as a *katagoreístai* (see page 5 above).

¹Gottlob Frege, “Conceptual Notation,” T. W. Bynum (trans.), in *Conceptual Notation and Related Articles* (Oxford: Clarendon, 1972) pp. 101-204; translation of “*Begriffsschrift*,” in I. Angelelli (ed.), *Begriffsschrift und andere Aufsätze* (Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977, pp. V–88).

²Gottlob Frege, “Function and Concept,” P. Geach (trans.), in B. McGuinness (ed.), *Collected Papers on Mathematics, Logic, and Philosophy* (Oxford: Blackwell, 1984) p. 146; translation of “Funktion und Begriff,” in G. Patzig (ed.), *Funktion, Begriff, Bedeutung. Fünf logische Studien* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1980) p. 28.

of sense as the level of the signification of words and sentences.¹

Notwithstanding the tradition of logic, Frege analyses a sentence such as “Peter loves Mary” not according to the grammatical structure of the traditional logic oriented by the subject-predicate schema, where “Peter” designates the subject and “loves Mary” represents the predicate in the ending of the finite verb form in which the so-called “*copula*,” that is, the element connecting the subject and predicate, is implicitly put; this element is explicitly expressed through the word “is” in a sentence such as “Peter is in love with Mary.”²

Frege analyzes the sentence “Peter loves Mary” totally differently. He breaks it down into the following three components: The component “() loves ()” is characterized such that it, as Frege says, is “unsaturated” or “in need of supplementation.” It is unsaturated insofar as it features two *empty places* (indicated by the two pairs of empty brackets) which can be filled up or saturated with object-names, that is, by proper names (such as “Peter” or “Mary”) or by definite descriptions (such as “the teacher of Plato” and “the teacher of Aristotle”).³ A sentence component that is unsaturated in this way and in need of supplementation is, according to Frege, the expression of a *concept* as a unity of sense that also features two empty places. If the empty places of the concept-expression are filled up with object-names, and the concept-expression is saturated with them, then this expression is complete and no longer in need of supplementation. That is, we end up with a *statement* that has a *complete thought* (a so-called *proposition*) as its *sense*, and it is either true or false depending on which object-names saturate the unsaturated sentence component, and supplement it into a complete sentence. The same holds for sentences

¹Thus, concepts are not to be situated at the level of Fregean “references,” but at the level of Fregean “senses” or “thoughts.”

²At the beginning of §3 of his “Conceptual Notation” Frege says: “A distinction between *subject* and *predicate* does *not occur* in my way of representing a judgment.” (Frege, “Conceptual Notation,” p. 112; “Begriffsschrift,” p. 2).

³In contemporary predicate logic, such “two-place” concepts, which have two empty places, are rendered with the notation $G(x,y)$. The brackets with the variables x and y designate the empty places and the schema letter G designates the respective concept, or more precisely, the *content* of the respective concept. This content is of course different for several concepts with the same number of empty places. The same holds for “one-place” and for “three-place” functions, that is, $F(x)$ and $H(x,y,z)$ respectively.

with concept-expressions that feature only one empty place (for example, intransitive verbs such as “to sleep” and the adjectival and substantival concept-expressions such as “ill” or “philosopher”), as well as for concept-expressions with three empty spaces, such as the verb “to endow.”

In what follows, we limit ourselves to concept-expressions with one empty place, such as, for example, the intransitive verb “to sleep” and elementary sentences such as “Peter is sleeping” and “Anna is sleeping.” With the most simple case of “one-place” concept-expressions in mind, and corresponding to the mathematical jargon of “function” and “argument,” Frege conceives the unsaturated concept-expression characterized through an empty place as the expression of a *function*, and the rest of the sentence – thus in our example the object-name “Peter” – as the expression of the *argument* of the function.

A concept-expression with an empty place such as the verb “to sleep” is now the type of function that has either a *true* or a *false* statement as its *function-value* for this argument provided that it is saturated with an object-name. If we proceed from concept-expressions as sentence-functions to the concepts as the propositional functions corresponding to them at the level of sense, we can modify Frege’s words in his famous formulation and say: A concept is a function whose value is always a true or false proposition. As it follows from this definition: *The conceptuality of a concept, that is, the feature that characterizes it as a concept and makes it a concept, consists in its being such a function.* This however means: *The universality of the conceptual universal lies in its function-character, namely in its character of being a function whose values are true or false propositions.* In my opinion, the logical phenomenon of conceptual universality is thereby adequately interpreted by providing a sustainable new definition of the conceptual universal adverse to the tradition.

The analysis of the statement or thought in terms of function and argument allows Frege to redefine the traditional discourse of “conceptual extension” (*Begriffsumfang*). For Frege, in contrast to Husserl, a conceptual extension is not the set of objects falling under the concept. Instead, it is the *truth-value range* of the function forming the concept; and this truth-value range is nothing but the sequence of the truth-values of “true”

and “false,” which unfold when various object-names are successively inserted into the function-expression and form a complete sentence, as it can be seen in the case of, e.g., the function-expression “is sleeping” in the sentences “Peter is sleeping,” “Anna is sleeping” etc. What was traditionally designated as the extension of a concept – and what Husserl also calls “extension” – is, according to this tradition, only the set of objects corresponding to the set of *positive* truth-values or the set of the true propositions, and thus covering only part of its truth-value range. Traditional logic, as well as Husserl, only takes this segment of the truth-value range, and therefore only takes the positive cases into consideration when it characterizes the conceptual universal with regard to the “extension” understood as *set of objects* as what is in common for several or infinitely many objects.¹

The above mentioned examples of concepts, which diverge from the normal everyday cases of conceptual universality, have demonstrated that the traditional characterization of the conceptual universal is inadequate, and that it falls short of the *conceptual character* of concept and hence *the specific universality* of the conceptual universal. Frege’s conception of the concept as a function whose values are the truth-values of “true” and “false” encounters no difficulties whatsoever with such examples. A concept such as “a prime number between 7 and 11” is a function for which every natural number yields the truth-value “false,” and thus it has a truth-value range to which an empty set can be assigned as the extension of the concept. Frege’s conception of the conceptual universal as a function also proves to be adequate for a priori empty concepts, and as such, it is superior to the traditional interpretation of the conceptual universal as what is in common for several objects. Consequently, and this is the new doctrine that is to be taken from Frege’s conception, the *universality* of the conceptual universal lies in its *function-character*. More precisely, the universality of the conceptual universal lies in its character of being *a function whose values are the truth-values of “true” and “false” for the respective arguments, or* – following our interpretation of the concept as a function that

¹Cf. the above expositions on the presuppositions with regard to truth in the traditional description of the conceptual universal (page xxx and footnote 2 on p. 530 above).

constitutes a proposition – *are true and false propositions*.¹

5. Application of the Fregean Redefinition of the Conceptual Universal to Husserl’s Doctrine of Essence and the Intuition of Essence

Husserl was acquainted with Frege’s interpretation of the concept as a function, and yet he did not recognize its full significance for the doctrine of concept and judgment. He particularly did not see its relevance for his doctrine of essence. In his lecture on logic and general theory of science, initially delivered in the winter semester of 1910/11, and published in Hua XXX, Husserl mentions Frege’s work “Function and Concept,” and says that “sharp-witted Frege” should be given credit for having insightfully introduced the concept of function in the treatment of universal and particular judgments.² In this lecture, Husserl even talks about “quantified functions” (*quantifizierte Funktionen*) and distinguishes these “functional judgments” (*Funktionalurteile*), as they are designated by him, from what he calls “fixed judgments” (*feste Urteile*). Fixed judgments, unlike functional judgments, do not contain any variables (“indeterminates” (*Unbestimmte*)) that are linked to quantifiers such as “all” or “some.”

But there is more. At that time Husserl also discovers the empty places belonging to the sense of conceptual expressions such as “red” or “similar.” In his doctrine of semantic “general cores” (*Generalkerne*) he then empha-

¹The following passage from Frege’s 1882 article entitled “On the Scientific Justification of a Conceptual Notation” evinces the fact that, in early Frege, the traditional interpretation of the universality of the conceptual universal as what is in common is still present alongside the revolutionary novelty of his doctrines of concept and judgment: “Thus, in applying the symbol to different but similar things, we actually no longer symbolize the individual thing, but rather what <the similars> have in common: the concept. This concept is first gained by symbolizing it; for since it is, in itself, imperceptible, it requires a perceptible representative in order to appear to us.” (Gottlob Frege, “On the Scientific Justification of a Conceptual Notation,” T. W. Bynum [trans.], in *Conceptual Notation and Related Articles* [Oxford: Clarendon, 1972], p.84); translation of “Über die wissenschaftliche Berechtigung einer Begriffsschrift,” in I. Angelelli [ed.], *Begriffsschrift und andere Aufsätze* [Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977], p. 107) But also in his later writings – as far as I know – Frege never takes a stand against the traditional interpretation and never, in opposition to this traditional interpretation, designates the universality of the conceptual universal explicitly through its special function-character.

²Cf. Edmund Husserl, *Logik und allgemeine Wissenschaftstheorie. Vorlesungen Wintersemester 1917/18. Mit ergänzenden Texten aus der ersten Fassung von 1910/11*, ed. by U. Panzer, *Husserliana XXX* (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1996) p. 180.

sizes the possession of empty places as their characteristic, and contrasts these semantic general cores of conceptual expressions featuring one, two or more empty places with the so-called “individual cores” (*Individualkerne*) of proper names, which feature no empty places.¹ And arguably in 1917, as Husserl gives the same lecture under another title, he jots down the following margin note on his lecture manuscript:

The doctrine of propositional “functions” in the mathematical sense and their arguments [...] is to be kept in mind at the outset and everything is to be revised according to it.²

Unfortunately, this revision was never carried out. Just as this lecture with his adaptation of Frege’s function-doctrine of concept shows, Husserl does not make his way through a full understanding of Frege’s doctrine. Here Husserl pretty much has the button in his hand, but he does not button up the shirt.

In my closing remarks, I would like to briefly indicate the consequences of interpreting the conceptual universal as a function for Husserl’s doctrine of essence and the intuition of essence, as well as how Husserl could have “revised” this doctrine already in 1910.³

1) If the conceptual or object-determining universal is not what is in common for several objects by its nature, then the intuition of such a universal which Husserl calls “universal intuition,” “ideation” or also “the intuition of essence” cannot possibly be an act of self-givenness of “what is in common” on the basis of the givenness of several exemplary objectivities. Thus, the variation procedure called “ideation,” aiming at the self-givenness of a pure conceptual or object-determining universal, is not a procedure that terminates in the “intuitively singling out” (*Herausschauen*) of what is in common – now called the “invariant” – within a sequence of variants.

¹Cf. *ibid.* p. 347.

²*Ibid.* p. 117n1.

³I developed these consequences in more detail in my article “Essences and Eidetic Laws in Edmund Husserl’s Descriptive Eidetics,” J. Noras et al. (trans.), in *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy* 7 (2007) pp. 77-108; translation of “Wesen und Wesensgesetze in der deskriptiven Eidetik Edmund Husserls,” in *Phänomenologische Forschungen*, 2007 (2008) pp. 5-37.

If, however, regardless of its being based on one exemplary individual case or several exemplary individual cases, this procedure does not involve – as it is put in the *Logical Investigations* – “intuitively (*schauend*) laying hold of *one* [conceptual entity]” in an “act of ideation,”¹ then the term “ideation” has to designate something completely different than seeing (*Erschauen*) what is in common, provided that we take this word as a title for a *procedure* instead of an individual act of universal intuition (for example, the deictic ideation of a specific shade of color executed by pointing to a certain red thing or part of a thing, and saying “this red is my favorite color” is an act in and through which we intend a certain abstract or universal entity, namely a certain shade of red that is neither a real thing nor an independent or nonindependent part of a real thing)². If one still wants to talk about “ideation” in the sense of bringing a conceptual universal to intuition, that is, to “self-giveness,” on the basis of exemplification anyway, then this accomplishment of the self-giveness of the universal, which “clarifies” the concept, has to take place as a *contemplation of its truth-value range*.

Since the conceptual universal as a function has a truth-value range as its conceptual extension, it is not sufficient for the accomplishment of the self-giveness of such a universal to have recourse only to the *positive* cases of the application of the concept. In such a limited application, only part of its whole conceptual extension is accounted for, namely, the set of objects falling under the concept, whereas for an adequate accomplishment of self-giveness, both the positive *and* negative cases have to be drawn on. Consequently, as far as the method of the intuitive accomplishment of the self-giveness of the conceptual universal is concerned, we have to proceed from firm exemplars to firm *counterexamples* of the thematic universal and from there to *limit-cases* in which the application of the con-

¹LI, p. 128; Hua XVIII, p. 109. Translator’s note: “concept” in the original translation is replaced by “conceptual entity” to render “*Begriffliches*.”

²The basic types of deictic ideations are investigated in my article “Deiktische Ideationen. Über die mit den Wörtern ‘dies’ und ‘so’ vollziehbaren okkasionellen Bezugnahmen auf ideale Gegenständlichkeiten,” in *Meaning and Language: Phenomenological Perspectives*, ed. Filip Mattens (Dordrecht: Springer, 2007), 1–19. An already completed English translation will be published soon under the title “Deictic Abstractions: On the Occasional References to Ideal Objectivities Producible with the Words “This” and “Thus”.

cept becomes dubitable. This is nothing else but *conceptual clarification* or *conceptual explication*.

As phenomenologists we can undertake such an explorative conceptual clarification procedure oriented towards the conceptual extension in the sense of truth-value range if we allow the concepts of the everyday language to provide us with the domain of phenomena we are interested in; in fact, we should take these concepts exactly in the way that they limit and structure the domain in question. This can and should be the *first* step in a phenomenological analysis. In this way, along with Austin, we give “the initial word” to everyday language and its often already very subtle conceptual articulations of certain domains of phenomena, although we already know at the outset that it will not be “the final word.” The (provisional) “final” word will be the result of descriptive analyses provided in the form of an ensemble of eidetic laws through which the everyday concepts that we began the analysis with gain new, intuitively deepened, and intuitively calibrated significations. Nevertheless, whether or not it makes sense to call this conceptual clarification procedure, which in most cases is necessary as the first methodological step, “ideation” or even “eidetic variation” is questionable.

2) We have seen that intuiting the conceptual or object determining universal is certainly not intuiting what is in common, that is, if we still want to use the discourse of “intuiting” after all. Nevertheless, searching for a universal that has the sense of “something in common” is not pointless. On the contrary! Such a quest, however, will have a point only if we give up searching for what is in common in the sense of a conceptual or object-determining universal. For the *commonality* that is to be *sought* by us in an eidetic-descriptive inquiry is not “something [in] common in the sense of a concept,”¹ but *something in common in the sense of a universal*

¹Husserl had already noticed early on that the interpretation of the conceptual universal as what is in common is not unproblematic. Against simply equating the conceptual universal with what is in common – as is supposed to occur in certain theories of abstraction – Husserl says: “If two houses have a wall in common, [...] the wall would turn out to be what is [in] common, and consequently, be the concept. The wall is an individual object. The concept of the wall is ‘wall as such,’ a universal object. [...] In any case, it is clear that the presentation of a wall common to two houses is not a universal presentation and it is not itself something [in] common in the sense of a concept.” (*Logic*, p. 292; Hua XXIV, pp.

statement and more specifically a universal statement that has the status of a *law*, namely an *eidetic law* making a universally valid assertion for all the imaginable individual cases of a certain domain of phenomena. If phenomenological descriptive eidetics is regulated under the primacy of the eidetic law, the free variation or the so-called "eidetic variation" of pure exemplary possibilities also comes into play again. Now, however, it receives a different function than it does in Husserl's official account, which puts this variation in the service of intuitively singling out a chimerical entity in common by misjudging its own eidetic praxis.

In our reading, free variation does not serve the self-giving grasp of a conceptual or object determining universal, but consists in *the assessment of the universal statements that emerge with the pretension of being valid eidetic laws*. The exemplary individual cases that are altered in free variation are neither objects nor properties nor relations, but *states of affairs* articulated in statements. For the assessment of the universal states of affairs or laws does not take place on the basis of objects, but always on the basis of states of affairs and, in fact, as a rule, on the basis of individual states of affairs. And these individual states of affairs are expressed through statements in which the factual existence or the ideally possible existence of these individual states of affairs is purported. Because it is of vital importance for a phenomenology proceeding with eidetic descriptions, I would like to explicate this *methodologically central point* a bit further.

The laws sought after in a descriptive eidetics are *pure laws*; these are laws which – as one can already see in the *Logical Investigations* – are composed of pure concepts, that is, of concepts which do not co-posit anything factual. They are laws for infinitudes of pure possibilities provided that the pure concepts they are composed of have infinitudes of pure possibilities as their "extensions." Husserl calls such laws "eidetic laws" (*Wesensgesetze* or *eidetische Gesetze*). An eidetic law, however, expresses "*something*

294-295) In Husserl's polemic assertion, "a wall common to two houses is not something in common in the sense of a concept," the expression "not something in common in the sense of a concept" is certainly treacherous: that is to say, it can be gathered from this expression that for Husserl, there is "something in common in the sense of a concept," but that we have to adequately characterize this concept as such a specific entity in common in order to define its peculiar "universality" correctly.

in common” for all the imaginable objectivities of a certain domain of phenomena only *on the basis of its logical form* as a universal statement or universal state of affairs, namely as a lawful nexus necessarily valid *for all the objectivities in question*, such as the essentially lawful interconnection among various types of act-moments in the form of the following well known eidetic law: “Every imaginable intentional act has an act-quality and act-material.”¹ If “seeing something in common” is actually what is intended in a descriptive eidetics, then what is indeed intended as this “seeing” is an insight into the existence of such *eidetically lawful* “commonalities.” Under the primacy of the eidetic law, *free variation* receives, as we have already suggested, a different function than the one assigned to it by Husserl. Instead of playing the role of providing the intuitive basis for the allegedly “complicated seeing” of “something [in] common and universal [for] optionally many single seen exemplars”² within the chimerical procedure of the so-called “eidetic variation,” free variation receives an entirely *different task* under the primacy of the eidetic law, namely the task of taking part in the assessment of the laws which claim to be eidetic laws.

Eidetic variation acquires this critical function in the following manner: Given an *eidetic law that is purported to be valid or tentatively posited as valid*, starting with the examples confirming the law, one tries to modify these examples in free phantasy to construct an example which is a *potentially falsifying counterexample for the eidetic law in question*. For, as is well known, a single counterexample suffices to falsify a universal statement, and here, in the case of eidetic laws, a single state of affairs intersubjectively shown to be *possible* suffices to falsify a purported eidetic

¹Husserl presents another simple example for a phenomenologically eidetic law in the following symbolic form: $\text{Rep}(P_e) = R_e$. This law signifies that every imaginable memory reproduction (Rep) of a perception of an external object e (P_e), that is, $\text{Rep}(P_e)$, is a presentification (*Vergegenwärtigung*) of the object e (R_e) (cf. Edmund Husserl, *Phantasy, Image Consciousness, and Memory (1898-1925)*, trans. by J. B. Brough [Dordrecht: Springer, 2005], pp. 372-373; translation of *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass (1898-1925)*, ed. by E. Marbach, Husserliana XXIII [Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1980], p. 311). Thus, for example, the memory reproduction of the perception of a certain house is the same as the presentification of the house.

²*Psychology*, p. 64; Hua IX, pp. 85-86. Translator’s note: “of” in the original translation is replaced by “for.”

law that is presented in the form of a universal statement. In contrast to the chimerical variation procedure presented by Husserl, this variation procedure is not only both *possible* and *viable*, but even *necessary* for a descriptive eidetics such as Husserl's phenomenology, which was conceived of as an eidetic science, and consequently presupposes the intersubjective reassessibility of its results in the form of eidetic laws.

3) The Fregean interpretation of concepts allows an adequate characterization of not only concepts as functions and pure concepts as pure functions, but also what Husserl calls "eidos" or "*pure essence*." Husserl's pure concepts – just like concepts in general – are nothing but *pure propositional functions*, that is, functions yielding propositions expressed in sentences through their saturation with respective arguments. These propositions are thus semantic unities that have the property of being true or false. Propositions, however, are independent sense unities in which we, when we perform judgments, delineate *states of affairs*, and intend them as existing states of affairs. In the reflection on our acts of judgment and their respectively judged content, these propositions turn out to be *states-of-affairs-meanings* (*Sachverhaltsmeinungen*). The *concepts* that a state-of-affairs-meaning is composed of are then, as concepts, nothing but *state-of-affairs-meaning-functions* (*Sachverhaltsmeinungsfunktionen*), that is, functions that, when saturated with the respective arguments, yield true or false state-of-affairs-meanings. Corresponding to the concepts as the propositional functions constitutive of state-of-affairs-meanings, we now have *state-of-affairs-functions* (*Sachverhaltsfunktionen*) on the side of the judgmentally intended states of affairs, that is, on the "noematic" side of the intended ontia. These noematic functions, or to put it better, these ontic functions are functions with one or more empty places. If these functions are saturated with the respective arguments, they form an intended *state-of-affairs* that either does or does not exist.¹

¹Thanks to Google, I know by now that the term *Sachverhaltsfunktion* ("state-of-affairs-function"), which I introduced in my dissertation (*Ideation, freie Variation, materiales Apriori. Husserls Lehre von der Wesensanschauung und seine Methode der Aprioriforschung. Neu dargestellt unter dem Primat des eidetischen Satzes und unter Zugrundelegung des als Sachverhaltsfunktion aufgefassten Wesens* [Catholic University, Leuven, 2005]) within the framework of a formal noematics, had already been used with a similar signification by Hans Reichen-

However, the values of a state-of-affairs-function are not truth-values, but rather, in a manner of speaking, “*being-values*,” namely the values of existence and non-existence; these two being-values are the very values pertaining to states of affairs as the correlates of true or false judgments. A state-of-affairs-function in the sense just explicated is however nothing but an object-determining function in a state of affairs. Thus, the state-of-affairs-function is, so to speak, the “ontic” universal, which Husserl also calls the “*essence*,” namely “essence” in the broader sense of object-determination as such. Consequently, the *pure essence* corresponding to a *pure* concept, that is, the essence in the narrower sense, which is the only relevant sense for Husserlian eidetics, is nothing but a *pure state-of-affairs-function*. If the universality of the conceptual or object determining universal is seen in its function-character, then the Husserlian eidos turns out to be a pure state-of-affairs-function and thereby a non-independent part of a state of affairs delineated in a judgment via pure concepts. Whenever the delineated state of affairs is the correlate of a universal (*universell*) proposition composed only of pure concepts, the pure essences correlating to these pure concepts occur in the state of affairs as non-independent moments of an eidetic-universal state of affairs, that is, of an eidetic law.

Over against the interpretation of the pure essence or eidos as what is in common for pure possibilities, the interpretation of the eidos as a pure state-of-affairs-function appears to be a sustainable conception satisfying

bach in §17 of his book *Elements of Symbolic Logic* (New York: Macmillan, 1947). To be more precise, the German term was used by the translators of Reichenbach’s book. They translate Reichenbach’s term “situational function” (ibid. p. 83) as “*Sachverhaltsfunktion*” (cf. *Grundzüge der symbolischen Logik. Gesammelte Werke*. Vol. 6, trans by S. H. A. Bayerl et al. [Braunschweig: Vieweg, 1999], p. 78]). This expression is also to be found in Uwe Meixner’s *Einführung in die Ontologie* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2004), where functions form a central ontological category. Meixner distinguishes “state-of-affairs-function” (*Sachverhaltsfunktionen*) (ibid. p. 72) and “state-of-affairs-begetting function” (*sachverhaltsresultierende Funktion*) (ibid. p. 74), such that only the latter approximately corresponds to what I understand with the expression “state-of-affairs-function.” Thus, according to Meixner, for instance, “every property [is] a one-place function whose saturation outcome (in the event of saturation with any given entity with which it can be saturated) [is] always a state-of-affairs” (ibid.).

the claims of the Husserlian doctrine of essence to scientificity. Nevertheless, the question of whether or not there is an interpretation implied in the conception of the Husserlian eidōs as a pure state-of-affairs-function and in the overall conception of the conceptual or object determining universal as a function that will at one point also turn out to be false and perhaps even “quite false” has to arise in the purgatory of scientific critique; for truth and especially scientific truth is – as Husserl aptly puts it in one of his manuscripts – “a child of critique.”¹

(Translated by John Noras)

Bibliography

- Aristotle. *Metaphysics*, trans. by H. Tredennick (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1975).
- *On Interpretation*, trans. by H. Cooke (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002).
- *On the Parts of Animals*, trans. by A. L. Peek (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1937).
- *Prior Analytics*, trans. by H. Tredennick (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002).
- Arnauld, Antoine and Nicole, Pierre. *The Art of Thinking: Port-Royal Logic*, trans. by J. Dickoff. (Indianapolis, IN: Bobbs-Merrill, 1964); translation of *L'art de penser : la logique de Port-Royal*, (Stuttgart: Frommann, 1967).
- Frege, Gottlob. “Comments on Sense and Reference,” P. Long et al. (trans.), in *Posthumous Writings*, (Oxford: Blackwell, 1979) pp. 118-125; translation of “Ausführungen über Sinn und Bedeutung,” in H. Hermes et al. (ed.), *Nachgelassene Schriften* (Hamburg: Meiner, 1969) pp. 128-136.

¹Edmund Husserl, Manuscript B I 10/56 a: “ein Kind der Kritik.”

- “Conceptual Notation,” T.W. Bynum (trans.), in *Conceptual Notation and Related Articles* (Oxford: Clarendon, 1972) pp. 101-204; translation of “Begriffsschrift,” in I. Angelelli (ed.), *Begriffsschrift und andere Aufsätze* (Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977, pp. V-88).
 - “Function and Concept,” P. Geach (trans.), in B. McGuinness (ed.), *Collected Papers on Mathematics, Logic, and Philosophy* (Oxford: Blackwell, 1984) pp. 137-156; translation of “Funktion und Begriff,” in G. Patzig (ed.), *Funktion, Begriff, Bedeutung. Fünflogische Studien* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1980) pp. 18-29.
 - “On the Scientific Justification of a Conceptual Notation,” T.W. Bynum (trans.), in *Conceptual Notation and Related Articles* (Oxford: Clarendon, 1972) pp. 83-89; translation of “Über die wissenschaftliche Berechtigung einer Begriffsschrift,” in I. Angelelli (ed.), *Begriffsschrift und andere Aufsätze* (Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977) pp. 106-114.
- Hispani, Petri. *Summulae Logicales*, ed. by J. M. Bochenski (Turin: Marietti, 1947).
- Höffe, Otfried (ed.). *Aristoteles-Lexikon* (Stuttgart: Kröner Verlag, 2005).
- Husserl, Edmund. *Erste Philosophie (1923/24). Erster Teil: Kritische Ideengeschichte*, ed. by R. Boehm, Husserliana VII (The Hague: Martinus Nijhoff, 1956).
- *Experience and Judgment*, trans. by J. Wild (Evanston, IL: Northwestern University Press, 1973); translation of *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, ed. by L. Landgrebe (Prague: Academia/Verlagsbuchhandlung, 1939; 5. Edition: Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1976).
 - *Formal and Transcendental Logic*, trans. by D. Cairns (The Hague: Martinus Nijhoff, 1969); translation of *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, ed. by P. Janssen, Husserliana XVII (The Hague: Martinus Nijhoff, 1974).

- *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy First Book General Introduction to a Pure Phenomenology*, trans. by F. Kersten (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1998); translation of *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, ed. by K. Schuhmann, Husserliana III/1 (The Hague: Martinus Nijhoff, 1976).
- *Introduction to Logic and Theory of Knowledge. Lectures 1906/07*, trans. by C. Ortiz Hill (Dordrecht: Springer, 2008); translation of *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/07*, ed. by U. Melle, Husserliana XXIV (Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1984).
- *Logical Investigations*, vol. 1, trans. by J. N. Findlay. (London: Routledge and K. Paul. New York: Humanities Press, 1970); translation of *Logische Untersuchungen. Erster Band: Prolegomena zur reinen Logik*. Text der 1. und 2. Auflage, ed. by E. Holenstein, Husserliana XVIII (The Hague: Martinus Nijhoff, 1975), and *Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Erster Teil*, ed. by U. Panzer, Husserliana XIX/1 (The Hague: Martinus Nijhoff Publishers, 1984).
- *Logik und allgemeine Wissenschaftstheorie. Vorlesungen Wintersemester 1917/18. Mit ergänzenden Texten aus der ersten Fassung von 1910/11*, ed. by U. Panzer, Husserliana XXX (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1996).
- Manuscript "Kritik der universalen Erfahrung" (1931; B I 10/52–70), Husserl-Archives Leuven.
- *Phantasy, Image Consciousness, and Memory (1898-1925)*, trans. by J. B. Brough (Dordrecht: Springer, 2005); translation of *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass (1898-1925)*, ed. by E. Marbach, Husserliana XXIII (Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1980).
- *Phenomenological Psychology*, trans. by J. Scanlon (The Hague: Martinus Nijhoff, 1977); translation of *Phänomenologische Psychologie. Vor-*

- lesungen Sommersemester 1925*, ed. by W. Biemel, Husserliana IX (The Hague: Martinus Nijhoff, 1968).
- Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*, trans. by N. K. Smith (New York, NY: St Martin's Press, 1929); translation of *Kritik der reinen Vernunft*. *Kants Werke, Akademie Textausgabe*, vol. 3 (Berlin: de Gruyter, 1968).
- *Lectures on Logic*, trans. by J. M. Young (Cambridge: Cambridge University Press, 1992); translation of "Logik" in *Logik, Physische Geographie, Pädagogik*. *Kants Werke, Akademie Textausgabe*, vol. 9 (Berlin: de Gruyter, 1968) pp. 1-150.
- Künne, Wolfgang. *Abstrakte Gegenstände. Semantik und Ontologie* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983).
- Lotze, Hermann. *Logic in Three Books: of Thought, of Investigation and of Knowledge*, vol. 1, trans. by B. Bosanquet (Oxford: Clarendon Press, 1988); translation of *Logik. Drei Bücher vom Denken, vom Untersuchen und vom Erkennen*. First edition 1874 (Leipzig: Hirzel, 1880).
- Meixner, Uwe. *Einführung in die Ontologie* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2004).
- Mill, John S. *System of Logic*, vol. 1 (London: Parker and Bourn, 1862).
- Reichenbach, Hans. *Elements of Symbolic Logic* (New York: Macmillan, 1947); German translation: *Grundzüge der symbolischen Logik. Gesammelte Werke*, vol. 6, by S. H. A. Bayerl et al. (Braunschweig / Wiesbaden: Vieweg, 1999).
- Sowa, Rochus. "Essences and Eidetic Laws in Edmund Husserl's Descriptive Eidetics," J. Noras et al. (trans.), in *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy* 7 (2007) pp. 77-108; translation of "Wesen und Wesensgesetze in der deskriptiven Eidetik Edmund Husserls," in *Phänomenologische Forschungen, 2007* (2008), pp. 5-37.
- "Deiktische Ideationen. Über die mit den Wörter 'dies' und 'so' vollziehbaren okkasionellen Bezugnahmen auf ideale Gegenständlichkeit"

ten," in *Meaning and Language: Phenomenological Perspectives*, ed. Filip Mattens (Dordrecht: Springer, 2007), 1–19.

— *Ideation, freie Variation, materiales Apriori. Husserls Lehre von der Wesensanschauung und seine Methode der Aprioriforschung. Neu dargestellt unter dem Primat des eidetischen Satzes und unter Zugrundelegung des als Sachverhaltsfunktion aufgefassten Wesens* (Dissertation, Catholic University, of Leuven, 2005).

Wittgenstein, Ludwig. "Blue Book," in *The Blue and Brown Books: Preliminary Studies for the Logical Investigations* (New York, NY: Harper and Row, 1965) pp. 1-74; translation of *Das Blaue Buch; Eine Philosophische Betrachtung (Das Braune Buch)*, (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984) pp. 197-210.

Wöhler, Hans-Ulrich. "Vorwort des Herausgebers" and "Nachwort. Zur Geschichte des Universalienstreits. Vom Ausgang der Antike bis zur Frühscholastik," in *Texte zum Universalienstreit*, vol. 1, (Berlin: Akademie Verlag, 1992) pp. I-VII and pp. 307-354.

Die Kulturbedeutung der Intentionalität: Zu Husserls Wirklichkeitsbegriff

Ernst Wolfgang Orth (Trier)

orth@uni-trier.de

Daß Kultur eine intentionale Wirklichkeit ist, scheint aus der Perspektive der Husserlschen Phänomenologie eine schiere Selbstverständlichkeit zu sein. Denn — was sollte Kultur anderes sein als intentionale Wirklichkeit? Kultur als die ‚Welt des Menschen‘, seiner geistigen Leistungen und Schöpfungen, seines Verhaltens und seiner Selbstentwürfe — auch im interaktiven Zusammenwirken —, das ist, gut phänomenologisch zu reden, ein Geflecht von Intentionen. Die Kultur so zu betrachten, hat zudem den offenkundigen Vorteil, die Kulturphilosophie und die Kulturwissenschaften vor einem reduktionistischen Naturalismus zu bewahren und damit den Sinn der kulturellen Wirklichkeit allererst angemessen zum Ausdruck und zur Geltung kommen zu lassen. In dieser Hinsicht wurde die Husserlsche Phänomenologie immer wieder einmal als ein Methodenarsenal für die kulturwissenschaftliche Forschung gewürdigt — so auch von Ernst Cassirer.¹

Aber darf man deshalb schon sagen, dass Intentionalität überhaupt ein kultureller Befund ist? Immerhin scheint gerade dies sich schon im ursprünglichen Gebrauch der Termini *Intention*, *intentional* und *Intentionalität* bei Husserl anzukündigen. Denn von vorne herein sind diese Begrif-

¹Vgl. Ernst Cassirer: *Philosophie der symbolischen Formen*. Zweiter Teil. Das mythische Denken (1925), Darmstadt 1958, S. 16, Anm. 1.

fe durch eine entschieden antinaturalistische Tendenz motiviert, die sich auch weiterhin durchhält. Und insofern haben sie bereits von Hause aus eine kulturelle Konnotation. Nicht dinghafte, naturale Wirklichkeit steht im Vordergrund, sondern Bedeutungen und Sinnhaftes. Kurz: Man darf die Vermutung aussprechen, dass ‚intentional‘ als solches schon ein Kulturprädikat ist, noch bevor Husserl an so etwas wie Kulturphilosophie oder Kulturwissenschaften gedacht hat. So gesehen, geht es nicht mehr nur darum, Kultur als intentionale Wirklichkeit zu thematisieren und entsprechend zur Erforschung zu präsentieren. Vielmehr wäre Wirklichkeit nun überhaupt, insofern sie ja auch überhaupt intentional ist, als Kultur zu bestimmen. Das ist nun eine These, die Husserl selbst, so unumwunden zu vertreten, sich gescheut hätte. Im Gegenteil: dem Antipsychologismus, den er in den ‚Logischen Untersuchungen‘ vertritt, entspricht auch die Wendung gegen Anthropologismus, Historismus — und Kulturalismus. Und diese Position verträgt sich durchaus mit der transzendentalen Wende, die zu den ‚Ideen I‘ von 1913 führt. Husserls Phänomenologie versteht sich wesentlich als Erkenntnistheorie. Sie bezieht sich zunächst — über die ‚Logischen Untersuchungen‘ — auf die Logik, indem sie vor allem den Begriff der *Bedeutung* herausarbeitet. Bald erstreckt sie sich — über das Thema ‚Gegenständlichkeit‘ — auf das Wirklichkeitsproblem im Ganzen. Dabei gewinnt die phänomenologische Erkenntnistheorie — hier über den *Sinn*begriff — eine entschieden ontologische Ausrichtung. Verbunden sind alle möglichen Untersuchungsrichtungen im Anhalt an die Begriffe — und phänomenologischen Befunde! — der *Intentionalität* und der *Konstitution*. Das intentionale Bewusstsein, das schließlich als transzendentales verstanden wird, konstituiert intentional Bedeutung und Sinn, in denen Welt zum Ausdruck und zur Geltung kommt. Welt ist intentional Konstituiertes; Bewusstsein ist intentional Konstituierendes — so scheint man vereinfachend sagen zu dürfen. Es ist zwar unverkennbar, dass Begriffe oder Befunde wie Bedeutung und Sinn, Intentionalität und Konstitution zum Einsatz für die Verständigung über kulturelle Phänomene einladen; doch vom transzendentalen Standpunkt her gesehen, droht ein solcher Gebrauch in einen erkenntnistheoretisch unkritischen Kulturalismus zu führen.

Dem kann man allerdings eine ganz andere und neue These entgegenhalten. Sie lautet: womit wir uns beschäftigen, wenn wir erkenntnistheoretische Fragen behandeln, das ist eigentlich von vorne herein die Dimension der Kultur. Wenn das kein bloßer, unkritischer Kulturalismus sein soll, dann muß man allerdings die herkömmliche, klassische Erkenntnistheorie (kantischer und teils auch neukantischer Provenienz) revidieren. Und das tut Husserl.

Voraussetzung dieser Revision ist eine entscheidende Einsicht Husserls im Hinblick auf die Unterscheidung von konstituierter Welt und konstituierendem Subjekt, die nach seiner Meinung in der klassischen Erkenntnistheorie zu abstrakt und formalistisch gefasst wird. Husserl erkennt — gerade im Zuge der Forcierung seiner transzendentalen Analysen, sofern diese eben phänomenologisch, d. h. intentionalanalytisch sind —, dass im selben Maße wie sich die Welt als subjektiv durchwaltet erweist, das Subjekt seinerseits sich als weltliche Wirklichkeit, als leibhaftige Person etabliert und manifestiert. Die intentionale Konstitution der Welt durch subjektives, ichliches Walten ist gleichzeitig (korrelativ) eine intentionale Konstitution des Ich als Subjekts hin zur real identifizierbaren, konkreten Person, die selbst ihre Stelle in der Welt hat. Als Person ist das Subjekt Weltauffassung und Weltmoment zugleich. Den Sinn dieser Paradoxie bringt Husserl in seinem Krisis-Buch *expressis verbis* zur Geltung, wenn er feststellt, „dass jedes transzendente Ich ... [als Welt konstituierendes] ... notwendig als Mensch in der Welt konstituiert sein muß.“¹ Um etwas Derartiges konsistent behaupten zu können, bedurfte es entscheidender Vertiefungen und Erweiterungen der intentionalanalytischen Forschung, wie sie Husserl auch in der Tat seit den ‚Logischen Untersuchungen‘ in Angriff nimmt. Ich nenne nur skizzenhaft die mir wichtig scheinenden Stufen. Die erste Stufe ist die intentionalanalytische Erforschung der immanenten Zeitlichkeit. Sie hat für uns zwei wichtige Ergebnisse. Zum einen erweist sich das subjektive Walten, hier z.B. die Zeitigung, zugleich auch als eine nähere Formierung der Subjek-

¹Vgl. Edmund Husserl: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. In: Husserliana. Gesammelte Werke Bd. IV, Den Haag 1954 (hg. von Walter Biemel), S. 189 f. Wir zitieren die Husserliana des weiteren als Hua plus römische Band und arabische Seitenzahl.

tivität selbst.¹ Zum andern — in der Folge dieses Grundverhaltes — wird ersichtlich, dass Konstitutionsanalysen immer vom schon Konstituierten ausgehen müssen. Um beispielsweise die subjektiv zeitigende Zeit thematisieren zu können, muß schon Gezeitigtes konstituiert sein. In einem Nachlasstext von 1921 faßt Husserl das in der These zusammen: „Der Erlebnisstrom als eine immanente ‚Welt‘ mit der Form einer unendlichen Zeit ist erst nachkommend, von der schon konstituierten objektiven Welt her, und nur phänomenologisch zu konstituieren.“²

Die zweite Stufe ist die Ausweitung der Intentionalanalyse auf die Konstitution der Intersubjektivität und der intersubjektiven Welt. Es war die Forderung, dass Objektivität als verbindliche Bestimmung der Wirklichkeit intersubjektive Bewährung voraussetze, die Husserl auf den Weg der Erforschung des Intersubjektiven führte. Hier sind drei Ergebnisse festzuhalten. *Zunächst* wird die Leiblichkeit des Subjekts, die schon auf der einzelsubjektiven (egologischen) Betrachtungsebene als Dimension des Hyletischen und der Kinästhesien eine Rolle spielte, zum entscheidenden Organon oder Medium intersubjektiver Beziehungen und das heißt der Auffassung des Anderen und damit aller Kommunikation. *Des weiteren* erfährt die immanente Zeitlichkeit des egologischen Bewusstseins in der intersubjektiven, leiblich organisierten Beziehung zu anderen Subjekten eine Transformation ins Geschichtliche (als personale Interaktion). Wenn das egologische Bewusstsein immanent *zeitlich* gedacht wird, so muß man die intersubjektive Aktion als das sich Einspielen und sich Abspielen von *Geschichte* verstehen. *Schließlich* — und in Folge der voraus gegangenen Bestimmungen — ist nun der tragende Begriff die *Person*, der das Subjekt als weltliche Größe bestimmt. Person — bei Husserl — ist ichliches Walten, sofern es sich über Leiblichkeit immer schon in intentionalen Aktionen und Interaktionen habituell eingespielt hat. Person ist also originär sozial

¹Zu Konstitution als Auffassung (von Inhalt) und als Geschehen im Sinne der Selbstwerdung und Verwirklichung auch des Subjekts vgl. E. W. Orth: Erinnerung an die Wirklichkeit. Welt als Kultur. In: Günther Pöltner / Martin Wiesbauer (Hrsg.): ‚Welten‘ — Zur Welt als Phänomen. Reihe der Österreichischen Gesellschaft für Phänomenologie Bd. 15, Frankfurt / Wien 2008, S. 11 — 19.

²Hua XXXIX, S. 19, Anm. 2; der von Rochus Sowa 2008 herausgegebene Band der Husserliana, der als ein weiterer Ergänzungsband für die ‚Krisis‘ (Hua VI) angesehen werden kann, ist eine entscheidende Textgrundlage für den vorliegenden Beitrag.

— in dem eigentümlichen Sinne nämlich, dass jedes Subjekt als Person die *Idee* des *alter ego* in sich trägt, ja geradezu in dieser Idee seinen eigenen Maßstab findet, der sich in jeweiligen personalen Selbstverwirklichungen immer schon manifestiert.

So gesehen dürfen wir die These aus der ‚Krisis‘, die wir verkürzt zitiert haben, als Ausdruck eines Kulturbefundes lesen. Genau heißt es dort: „jedes transzendente Ich der Intersubjektivität [eben — Person] (als Welt auf dem angegebenen Wege mitkonstituierendes)“ müsse „notwendig als Mensch in der Welt konstituiert sein“ (Hua VI, S. 189 f.). Der Kulturbefund besteht in dem unzertrennlichen Doppelbefund ‚Mensch und Welt‘, die beide (oder sofern beide) intentional verknüpft sind, so dass man geradezu sagen könnte: soviel Welt wie konstituiert wird, soviel Mensch wird auch konstituiert — und umgekehrt.¹

Diese paradigmatische Kulturalität der Husserlschen — im übrigen transzendentalphilosophischen und ontologischen — These wird greifbarer, wenn man den Begriff *Umwelt* ins Auge fasst. Diesen Umweltbegriff hat Husserl im Zusammenhang seiner Lebensweltstudien besonders ausgearbeitet, wie man in dem soeben — 2008 — publizierten Band XXXIX der *Husserliana* noch einmal nachlesen kann: „Die Umwelt des Menschen“ ist demgemäß sowohl von ihm „erfahrenes Universum von Realitäten in der Form der Raumzeitlichkeit“ als auch „menschliches Dasein ausdrückend, indem sie von dem Menschen her Seinssinn hat, d. h. Welt ist, die ist, wie sie ist, aus seinem ... [auch interaktiven] ... Leben und Streben.“ „Es ist freilich ein sehr schwer auszulegendes Ineinander des ichlichen Wirkens, aus dem diese Welt entspringt, und schon jenes, in dem diese Welt ihren jeweils lebendigen konkreten Seinssinn als Umwelt enthüllt, nämlich als ein sehr verwickeltes Ineinander intentionaler Fundierungen“ (Hua XXXIX, S. 345, aus 1933). Seine leibliche Raumzeitstelle — auch ‚Nullkörper‘ oder ‚Nullobjekt‘ genannt — ist Zentrum der Umwelt des Menschen, die es übrigens nur dank eines solchen Zentrums gibt. So erweist sich „Umwelt“ immer als „orientierte Welt“ (Hua XXXIX, S. 145);² d. h., „dass jede Um-

¹Die mögliche Pluralität menschlicher *Rollen* wird von hier aus verständlich; sie hat eine onto-logische Bedeutung, sofern sie Wirklichkeitsperspektiven eröffnet, deren bewusste Thematisierung als *Einstellungen* erst so etwas wie Weltoffenheit gewährleisten.

²‚Orientierung‘ erweist sich übrigens als ein Schlüsselbegriff der Husserlschen Analysen

welt subjektive Darstellung einer ‚objektiv wahren‘ Welt sein soll als einer und derselben für ‚jedermann‘...“ (Hua XXXIX, S. 675). Die Umwelt vermittelt also sozusagen die Idee der Welt überhaupt. Und „zum Wesen jeder Umwelt gehört, dass sie als Bestimmungsstück der Personen und ihres intentionalen Lebens auch deren Umwelten enthält, für welche dann wieder das Gleiche gelten muss“ (ebd. S. 676). „So ist“ — nach Husserl — „menschliche Umwelt ein *vielfältig fundiertes Ineinander von Sinnbeständen*, die nur durch den Ausdruck und das Ausdrucksverstehen als eine sehr vermittelte Erfahrungsart da sind.“ Die „Umwelt des Menschen“ — heißt es — ist „durchaus *Umwelt durch Ausdruck* und nicht nur durch den allgemeinen *leiblichen Ausdruck*, der überhaupt es macht, dass Menschen füreinander als Ich-Subjekte da sind, also in einer leeren Unterbestimmtheit ihrer Personalität, sondern durch *Ausdrucksgebilde, die ein bleibendes Dasein in der Umwelt haben*.“ Das führt weiter zu den „Gebilden der *versachlichten Geistigkeit*“ (Hua XXXIX, S. 347 f.). Folgerichtig nennt Husserl die „Lebensumwelt“ — in Klammern ! — „Kulturwelt“ (ebd. S. 348).¹ Dennoch und trotz alledem befinden wir uns hier mitten in phänomenologisch-erkenntnistheoretischen und -ontologischen Überlegungen. Genauer besehen, erweisen sich die erkenntnistheoretischen und ontologischen Untersuchungen einerseits mit den Kulturanalysen andererseits als konvertibel. Deutlich wird das noch einmal an einem Text wie dem folgenden (aus 1926): „Die Welt ist Welt für *uns*, die von uns erfahrene...“, „als *die* Welt ist sie ... gegeben in der sich immer wieder herstellenden Einstimmigkeit unserer Erfahrungen...“ „Ich der Reflektierende, betrachte die Welt; sie ist *meine* Umwelt als die *meiner* Erfahrung gegebene; und sofern ich mich eins weiß in wirklicher und möglicher Komprehension mit ‚Anderen‘, bekannten und unbekanntem in ‚offener Unendlichkeit‘, gilt mir die Welt als *unser aller gemeinsame*. Ich halte diese faktische Korrelation ‚wir und unsere Welt‘ fest und ... erwäge ..., was zu einer gemeinschaftlichen (möglichen kommunikativen) Subjektivität

zum Thema Kultur. Zu der „*Form der Okkasionalität*“ als „eine allgemeine Form, wie das Ontische in subjektiven Modis von jeder Okkasion aus, also orientiert, erscheint,“ vgl. Hua XXXIX, S. 710. Orientierung ist Grundstruktur von Kultur.

¹Zu „Kulturumwelt“ vgl. auch Hua XXXIX, S. 159. Umwelt ist hier ‚Subjekt-Objekt‘ und dazu ‚gehören andere‘.

überhaupt und Umwelt überhaupt gehört oder zu einer Welt überhaupt als Umwelt einer kommunikativen Subjektivität“ (Hua XXXIX, S. 260 f.).¹

Dieser Text darf zunächst als ein typisches Beispiel für Husserls erkenntnistheoretische, intersubjektiv-intentionalanalytische und zugleich ontologische Untersuchungen angesehen werden. Aber die Darstellungen konvenieren durchaus mit Texten, die das Kulturthema hervorheben. So formuliert Husserl, „dass eine Welt der Menschen und Tiere [letztere als Abwandlungen menschlicher Subjektivität] nicht nur diese Menschen und Tiere enthält, sondern Welt ist, die von ihnen selbst her ihr ‚Gesicht‘ hat. *Die Welt ist humanisierte und animalisierte Welt* und stellt sich in jeder aktuellen Lebens- und Erfahrungswelt, in jeder Phase der historischen Welt unseres generativen Zusammenhangs als das dar. *Sie ist Welt der Kultur*“ (Hua XXXIX, S. 510; aus 1932). In Texten von 1930 — im Reduktionsband — bezieht sich Husserl auf „das transzendente Menschentum“ (Hua XXXIV, S. 153) und erklärt „Anthropologie“ sozusagen versuchsweise als „philosophisch erste Grundwissenschaft“ (ebd. S. 255). Die Welt ist ihm hier „humanisierte Welt, als Welt, die von der Menschheit her ihr Antlitz hat“ (ebd. S. 255). Hier wird längst nicht mehr nur die Methode der Intentionalanalyse auf die Wirklichkeit der Kultur angewandt; vielmehr erweist sich das elementare Modell ‚intentionale Konstitution‘ selbst als fundamentaler Kulturbefund.

Das wird auch sichtbar, wenn man die Rolle ins Auge fasst, die Husserl zunehmend der *Praxis* auch im Zusammenhang erkenntnistheoretischer Fragen zuweist. Die „Urpraxis“ — „alle sonstige Praxis fundierend“ — sieht Husserl in der „Wahrnehmung“ (Hua XXXIX, S. 382 ff.). Unter „Abstraktion“ von allen „Bedeutungen“ kann man „als Kern“ dieser immer noch intentionalen Praxis die „Natur“ ausmachen (Hua XXXIX, S. 392). Aber — so bemerkt Husserl — „Natur ist eine Abstraktion“ und bezeichnet bloße „Substrate“ für nachkommende „Zweckhaftigkeiten“ (ebd. S. 327). Von der Seite des Subjekts gesehen, ist Praxis immer ein interessiertes „Dabeisein des Ich“ oder auch ein „Dabeisein der Intentionalität“,

¹Vgl. ebd. S. 161: „Meine Welt überhaupt reicht weiter als meine ursprünglich vertraute Umwelt“.

auch ein „erfahrend Dabeisein“ (ebd. S. 358). Dieses Dabeisein wird nach Husserl ‚angezeigt‘ und ‚ausgedrückt‘ durch ein ‚mit da‘. Das Subjekt ist als leibliches Subjekt körperlich ‚mit-da‘. Es erweist sich in seiner intentionalen Praxis schon auf der Stufe hyletischer Empfindnisse und Kinästhesien „als im Leiblichen waltend‘ und als ‚Walten‘“ (ebd. S. 426). Der „Leib“ ist sowohl Körper als auch „Stätte eines waltenden Ich“ (ebd. S. 569). Mit diesem elementaren, szs. noch ganz anfänglich verwirklichendem, persönlichen Walten als Dabeisein und Mitdasein wird organär gefasst, was Kultur ist. Husserl skizziert, wie sich auf dieser anfänglichen Praxis kulturelle Stufungen aufbauen: vom menschlichen Leib (als erster und elementarster Ausdrucksbeziehung) über Merkzeichen, Werkzeuge, Kunstwerke, religiöse Symbole, sprachliche Zeichen usw. Diese bedeutungsvollen „Dinge“ neben dem menschlichen Leib — so führt Husserl aus — seien zwar „keine Leiber in ihnen lebendig waltender und mit ihnen dabei eins daseiender Subjekte, keine Leiber eines mitverbundenen Seelenlebens“, aber sie „sind doch andererseits insofern Analoga von Leibern, als mittelbar, vermöge waltender Leiblichkeit [also ‚intentional‘] an Dingen, sich ein Walten vollzogen hat in der Weise einer sie formenden Tätigkeit von Subjekten und die nun in ihrer sinnlichen Form dieses Walten und ein darin zwecktägliches Gestaltetsein anzeigen. Dinge erhalten einen ihnen inkorporierte, nicht wirkliche körperliche, aber ‚ver‘-körperte geistige Bedeutung, die auf Bedeutung gebende Subjekte verweist.“ Das führt bis zur „Einheit einer Kommunikation und Tradition“ (ebd. S. 427). Hier sind deutliche Anklänge an Ernst Cassirers Konzeption der Kultur als ‚symbolische Formen‘ zu erkennen, ohne dass tatsächliche Beziehungen zu Cassirers Schriften nachzuweisen wären. Aber ganz in Cassirers Sinn spricht Husserl von „*universalen Formen menschlicher personaler Praxis*“ (ebd. S. 382). Demgemäß sind Menschen ihrerseits „als *Subjekt-Objekte* betrachtet“ „Gegenstände bedeutungskonstituierender Intentionalität, z. B. auch Gegenstände von Tätigkeiten, auch von Werkgestaltungen“ [beispielsweise in der Erziehung]. So „gewinnen Subjekte als Umweltobjekte geistige Bedeutungscharaktere in der Erfahrung.“ Husserl verweist hier auf Möglichkeiten „*sozialer Funktionen*: Mehrere, viele Subjekte können miteinander durch soziale Akte in Subjekt-Subjekt-Beziehungen treten, sich zu Sub-

jektverbände zusammenschließen“ (ebd. S. 428).

Mit all dem, was wir hier vorgeführt haben, entfaltet sich die von Husserl herausgestellte Grundbedeutung von „Intention“ — nämlich das „Ich bin tuend gerichtet“ als „Modus der ichlichen Praxis“ (ebd. S. 366) — hin zu einem wahren Kulturpanorama. Allerdings enthält diese intentionale Praxis auch schwierige Probleme hinsichtlich der Konsistenz der Grundbegriffe Intention und Konstitution.¹

Dass intentionale Konstitution kein kausal-dingliches Geschehen ist, steht für Husserl fest. Wohl aber wird solches Dingliche seinerseits intentional in Anspruch genommen. Die elementarste Form dieser Inanspruchnahme ist die einfache Wahrnehmung mit der unabdingbaren Voraussetzung eines naturalen Substrats. Alles weitere ist auffassende Ver- oder Bearbeitung, *Apperzeption*. Aber schon die einfachste apperzipierende Aufarbeitung hat zwei mögliche Varianten: die pure Auffassung (eines Inhaltes) einerseits oder das sich selbst als Sinn verwirklichende Geschehen andererseits. Husserl nennt beides gelegentlich „Interpretation“, die in allen ihren Varianten „auf uns Menschen relativ“ sei (Hua XXXIX, S. 663). Zu dieser Relativität auf den Menschen gehört allerdings auch — und zwar als wesentlich — die Relativität „auf die menschliche Organisation“ als biologischer Organismus (ebd. S. 664). Aber diese Indenblicknahme der leiblichen Organisation des Menschen und ihrer evolutionären, ‚generativen‘ Entfaltung — in unserer Vergangenheit! — ist nur möglich durch nachkommende intentionalanalytische Untersuchungen, die Husserl wiederum „Interpretation“ nennt (ebd. S. 664). Er macht dabei ausdrücklich auf das Paradoxale dieser Problemlage aufmerksam.² Grundsätzlich gilt aber: „alle Intentionalanalyse, alle Selbstverständigung, die in ‚*Deskription*‘ ihren Ausdruck findet, ist *Interpretation*“ (ebd. S. 2).

Das Paradoxale der intentional-analytischen Interpretation (und entsprechend der Konstitution) finden wir nun auch im Reden über die Kultur. So stellt Husserl *einerseits* fest: „Vorán liegt eine ‚*bloÙe Natur*‘, eine

¹Die sich übrigens mit einer gewissen Analogie im normalen Kulturdiskurs wiederholen. So wie der Begriff der Kultur sich als äquivok erweist, so ist auch der Diskurs über Kultur voller Äquivokationen.

²Es ist das Paradoxon des Anfangs des Lebens: beim (auch bloÙ erdachten!) Anfang des organischen Lebens oder bei der ersten Besinnung auf das Leben in späterer Lebensstellung.

unbehandelte. Jede Tätigkeit weist zurück und führt letztlich zurück auf reale Dinge und Vorgänge, die in Kultur genommen worden sind, aber nicht schon Kultur sind“. Es scheint, „dass das bloß Naturhafte letztlich *Ausgang für Kulturgebilde* gewesen sein musste“ (ebd. S. 370).¹ Andererseits führt Husserl aber auch aus: in der „Verkettung generativen Lebens finden wir keine kulturlose Welt (... wenn wir nicht einen beschränkten Begriff von Kultur statt des formal allgemeinsten und unentbehrlichen gebrauchen). Ob überhaupt eine historische Null-welt denkbar ist als eine sozusagen nackte, nämlich von aller geistigen Bedeutung freie Welt, ..., das ist von vornherein fraglich ..., denn sowie ... Menschen leben, beginnt alsbald ein Prozess der Kulturbildung“ (ebd. S. 29). Über der „tragende(n) Grundstruktur der Natur“, die allerdings als Substrat abstraktiv erschlossen ist, bildet sich „als zweite Stufe die der Personalitäten“ aus (ebd. S. 9).

Husserl stellt sich allerdings immer wieder die Frage nach dem letzten Ursprung der Konstitution — durchaus mit Interesse für die hier auftretenden Probleme von Paradoxien und unendlichen Regressen. Aus der Konstitution der Welt — so überlegt Husserl beispielsweise — „rückfragend, reflektierend auf das, was bei allem schon Seienden das Nichtseiende, aber erst durch diese Reflexion Entdeckte ist, kommt eben eine *erstmalige Seinskonstitution* zustande, eine ‚Entdeckung‘ neuer, prinzipiell neuer Art, eine *schöpferische Konstitution*, die schaffend das Seiende schafft und es mit dem eigenen Sinn erweitert: Seiendes, das nicht vorgegebene Geltung, nicht schon erworbene Geltung war und ist, das aber doch ist und immer war als Seiendes ‚vor‘ dem naiv Seienden“ (Hua XXIX, S. 460). Fragt man sich, um welches Sein oder Seiende es sich hier wohl handelt, so scheint man nicht mehr an die immer schon vorausgesetzten naturalen Substrate denken zu dürfen (die sobald man sie auch nur identifizierend auffasst, schon keine mehr sind); man ist an das ‚Walten‘ selbst verwiesen, das sich nicht scheint wegdenken zu lassen. Aber dieses Walten bedarf jedenfalls — sozusagen unseres Wissens — stets der substrathaften Organisation, z.B. eines — sei es auch noch so ‚primitiven‘

¹Hier lässt sich von *Parakultur* sprechen. Vormenschliche Organismen sind nicht Kultur; aber man mag sie als *parakulturell* bezeichnen.

— Organismus, der dann zu weiterem intentionalen Tun ‚geweckt‘ wird, wie Husserl sich auszudrücken liebt.¹ Man kann über die kontemplativen Analysen des ‚Waltens‘ auch zu theologischen und metaphysischen Fragestellungen kommen, die nur wieder neue Kultur-Perspektiven eröffnen.²

Was Husserls philosophische Konzeption auszeichnet, ist, dass er die unvermeidliche Kulturalität des Menschen und seiner Weltverständnisse, die aus dem intentionalen Walten entspringen, nicht verleugnet. Er versucht sie gerade auch in den Prozessen wissenschaftlicher Forschung (sien diese philosophisch oder einzelwissenschaftlich) zu bewähren und zur Geltung zu bringen. Ja, er ‚erklärt‘ aus dieser Kulturalität allererst Phänomene wie wissenschaftliche Forschung und Philosophie — sowie deren Differenz und Zusammenhang. Dabei zeigt er, dass die Welt für den Menschen zunächst den Charakter einer (allerdings weiter zu bearbeitenden) ‚Vorgegebenheit‘ hat - als immer schon konstituierte, und dass der Mensch als Person selbst eine, ihn zum sozialen Typ unter anderen machende bedeutsame Konstitutionsgeschichte immer schon hinter sich hat. Aber gerade diese von Husserl charakterisierte *conditio humana* ist es, die den Menschen als einzelnen Menschen, als individuelle Person zur verantwortlichen Selbstbesinnung aufruft („aufweckt“) resp. in Anspruch nimmt — zu der allen Wirklichkeitssinn aufdröselnden Intentionalanalyse. Dabei erweist sich die Konstitutionsgeschichte im ganzen Umfang des Wirklichkeitsverständnisses als Sinngeschichte. In der objektiven Idealität solchen Sinnes, die sich in bedeutsamer Ausdrücklichkeit konstitutionsgeschichtlich einstellt und manifestiert, sieht Husserl offensichtlich das Wertvolle schlechthin. Es ist der Ertrag der Kultur — mit all ihren tradierbaren Bedeutungssetzungen. Mag diese objektive Kultur auch über die einzelnen Menschen hinausreichen, so ist sie doch nur soviel wert, als jeweils einzelne Personen aus der je eigenen Position intentionalanalytisch aus ihrer

¹Die ‚Weckung‘ nach Husserl ist ‚Affizierung‘ und ‚Motivierung‘ eines relativ passiven Subjekts (also schon potentiell Waltenden) zu höherstufiger, schließlich bewusster Intentionalität. Solche ‚Weckung‘ kann allerdings nur solchem Seienden angetan werden, das schon etwas vom ‚Waltenden‘ an sich oder in sich hat — so wie nur der aufgeklärt werden kann, der aufklärbar ist.

²Im Ergänzungsband der ‚Krisis‘ (Hua XXIX) findet man Texte zu Husserls Beschäftigung mit dem Gottesbegriff als letzter Subjektivität und der Frage der Unsterblichkeit der Seele (vgl. z.B. Hua XXIX, S. 338).

Textur herauszulesen wissen. Kulturphilosophie in diesem Sinne ist also keine Bindestrich-Philosophie, keine bloße Anwendung einer Methode – hier der intentional-analytischen – auf irgend eine Thematik, eben in unserem Falle: die Kultur. Vielmehr: Da Kultur die originäre Dimension aller Intentionalität und Konstitution ist, kann Kulturphilosophie – so gesehen – die philosophische Grundlagendisziplin sein. Erinnern wir uns an das über die ‚transzendente Anthropologie‘ Gesagte, so könnten wir auch von einer *Kulturanthropologie* im wohl verstandenen transzendentalen Sinne sprechen.

Den Gedanken der humanen Kulturalität als *die* Dimensionsbestimmung der Intentionalität bringt Husserl in den frühen 20er Jahren in seinen japanischen Kaizo-Artikeln zur ‚ethischen Erneuerung‘ ins Spiel. In dem dritten Artikel von 1924 findet sich eine Definition von Kultur:

„Eine Menschheit reicht so weit wie die Einheit einer Kultur; zuhöchst einer selbständig abgeschlossenen Universalkultur, die viele nationale Sonderkulturen in sich fassen kann. In einer Kultur objektiviert sich eben eine Einheit tätigen Lebens, dessen Gesamtsubjekt die betreffende Menschheit ist. Unter *Kultur* verstehen wir ja nichts andere als den Inbegriff der Leistungen, die in den fortlaufenden Tätigkeiten vergemeinschafteter Menschen zustande kommen und die in der Einheit des Gemeinschaftsbewusstseins und seiner forterhaltenden Tradition ihr bleibendes geistiges Dasein haben. Auf Grund ihrer physischen Verleiblichung, ihres sie dem ursprünglichen Schöpfer entäußernden Ausdrucks sind sie in ihrem geistigen Sinn für jeden zum Nachverstehen Befähigten erfahrbar. Sie können in der Folgezeit immer wieder zu Ausstrahlungspunkten geistiger Wirkungen werden, auf immer neue Generationen im Rahmen historischer Kontinuität. Und eben darin hat alles, was der Titel Kultur befasst, seine wesenseigentümliche Art objektiver Existenz und fungiert andererseits als eine beständige Quelle der Vergemeinschaftung.“ (Hua XXVII, S. 21 f.) – und übrigens auch der Erneuerung.¹ Husserl erläutert hier auch die Be-

¹ ‚Erneuerung‘ ist ein kultureller Grundverhalt neben *Tradition*. Man kann auch von intentionaler Adjustierung sprechen. Dabei spielt für Husserl auch das Kulturmotiv ‚Kritik‘ eine wichtige Rolle. Vgl. dazu E. W. Orth: Interkulturalität und Inter-Intentionalität. Zu Husserls Ethos der Erneuerung in seinen japanischen Kaizo-Artikeln. In: Zs. f. philos. Forschg. 47 (1993), S. 333 – 351.

deutung des humanen Ethos, dessen Ursprung im ichlichen Walten und dessen moralische Verbindlichkeit allerdings immer noch Rätsel aufgeben. In dieser Hinsicht ist die Kultur so offen wie die sich intentional konstituierende Welt.¹

¹Dazu im Ganzen E. W. Orth: Edmund Husserls ‚Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie‘. Vernunft und Kultur, Darmstadt 1999.

La partition du réel :
Remarques sur l'eidos, la phantasia,
l'effondrement du monde
et l'être absolu de la conscience

Claudio Majolino (Lille III)

claudio.majolino@univ-lille3.fr

Chaos is the score upon which reality is written

Henry Miller

I. De la substance

1. Il y a des thèses husserliennes qui ont donné à discuter pour plus d'un siècle. Tour à tour défendues, critiquées, modifiées, dépassées, améliorées, radicalisées, elles nourrissent encore aujourd'hui un débat philosophique en plein essor. Puis, il y a des thèses gênantes, admises à voix basse et aussitôt furtivement glissées sous le tapis de la décence herméneutique. Trop encombrantes pour les passer sous silence, trop gênantes pour les revendiquer ouvertement. Il s'agit de thèses que l'on range souvent du côté des conditionnements historiques, idéologiques, voire métaphysiques de la phénoménologie husserlienne. On dit souvent qu'elles sont « haute-ment révélatrices ». Révélatrices de quoi, voilà qui est une autre histoire.

C'est l'une de ces thèses que je voudrais examiner dans les pages qui suivent. Thèse difficile à accepter, mais surtout pénible à gérer conceptuellement tant elle joue avec nos pulsions les plus profondes de philosophes

dits “continentaux” : nous qui avons été nourris d’histoire de la philosophie et pour qui tout philosophème, avant de dire ce qu’il a à dire, dit son histoire. Il s’agit d’ailleurs d’une thèse que Husserl livre d’une manière impromptue, presque brutale, au beau milieu du § 49 des *Ideen I*. La voici :¹

« L’être immanent est donc indubitablement un être absolu, en ce sens que par principe nulla “re” indiget ad existendum. » *Das immanente Sein is also zweifellos in dem Sinne absolutes Sein, dass es prinzipiell nulla “re” indiget ad existendum*

Rares sont les commentateurs à s’y être frottés. Et la plupart du temps, c’était plutôt pour en montrer le caractère paradoxal, indiquer les contresens qui en découlent ou, finalement, en évoquer les évidents échos cartésiens. Husserl y cite en effet, en l’écorchant un peu, un passage des *Principia* où Descartes définit la substance à partir de son indépendance ontologique, en la démarquant ainsi de l’être dépendant des modes :²

« Par *substance* nous ne pouvons comprendre rien d’autre qu’une chose qui existe d’une manière telle qu’elle n’a besoin d’aucune autre chose pour exister. » *Per substantiam nihil aliud intelligere possumus, quam rem quae ita existit, ut nullâ aliâ re indiget ad existendum*

Le seul fait de voir Husserl utiliser la définition cartésienne de la substance pour caractériser le mode d’être de la conscience suffirait à éveiller les soupçons de tout lecteur ne serait-ce qu’un peu familier avec l’histoire de la philosophie occidentale. La conscience serait-elle une substance ? Peut-on parler de la conscience avec les termes traditionnellement employés pour parler de l’*ousia* ? Qui plus est, ayant préalablement opposé

¹Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie I. Halbband: Text der 1.-3. Auflage – Nachdruck*, éd. par Karl Schuhmann, Husserliana III/1 (Den Haag : Nijhoff, 1977) p. 92 ; tr. fr. *Idées directrices pour une phénoménologie* par Paul Ricoeur (Paris : Gallimard, 1950), pp. 161-2.

²René Descartes, *Principia Philosophiæ*, in *Œuvres* éd. par Charles Adam et Paul Tannery, t. VIII (Paris : Vrin, 1996), § 51, p. 24 ; tr. fr. par l’Abbé Picot, in *Œuvres*, t. IX, p. 47.

le caractère absolu de l'être de la conscience à la relativité de l'être du monde réel, Husserl serait-il en train de suggérer que la dépendance de l'être du monde vis-à-vis de l'être de la conscience est analogue à la dépendance ontologique des modes vis-à-vis de la substance ? Apparemment oui. Tout comme la disparition d'une substance entraîne la disparition de ses modes mais l'inverse n'est pas vrai, la conscience survivrait à l'effondrement du monde alors que celui-ci serait *eo ipso* emporté par la disparition de celle-là. C'est l'idée – que Husserl d'ailleurs ne tardera pas à refuser – de la conscience comme résidu de l'anéantissement du monde. Mais peu importe, le mal est fait.

Et l'histoire ne s'arrête pas là. Si l'on revient au texte des *Principia* et que l'on remet la citation dans son contexte, on découvre aussitôt que Descartes réserve, *stricto sensu*, une telle définition de la substance à Dieu.

« En quoi il peut y avoir de l'obscurité touchant l'explication de ce mot : n'avoir besoin d'autre chose ; car à proprement parler, il n'y a que Dieu qui soit tel »¹.

Le bilan est manifestement catastrophique. En l'espace de quelques lignes Husserl aurait non seulement défini l'être de la *conscience* en empruntant à la métaphysique cartésienne sa définition de la *substance* (en suggérant ainsi que l'être de la conscience est absolu vis-à-vis de l'être du monde, de la même manière que l'être de la substance est absolu vis-à-vis de l'être des modes), mais il aurait été jusqu'à caractériser la *conscience absolue* avec les termes employés par Descartes pour définir la *substance absolue* divine.

2. Il est à peine nécessaire de rappeler les réactions des commentateurs.

Heidegger y voit la preuve, si besoin était, de l'asservissement de Husserl à la métaphysique de la présence dans sa version moderne, ainsi que de l'échec nécessaire de toute « epoché philosophique » qui voudrait la suspension de « tout jugement à l'égard de l'enseignement de toute philosophie préalable »². Incapable de donner une caractérisation satisfaisante de l'être de la conscience, Husserl opèrerait au sein d'une compréhension non interrogée de l'être, qu'il reçoit de Descartes, et qui fait de l'être le

¹Ibidem.

²*Ideen I*, § 18, p. 33 ; tr. fr. p. 62.

corrélat de la connaissance, et de l'être absolu de la conscience le corrélat de l'idée d'une science absolue.

« *Comment la conscience peut-elle en général devenir l'objet possible d'une science absolue ?* Ce qui primordialement le dirige [scil. Husserl], c'est l'idée d'une science absolue. Mais cette idée : la conscience doit être région d'une science absolue, il ne l'a pas tout simplement découverte, mais c'est l'idée dont s'occupe la philosophie moderne depuis Descartes. L'élaboration de la conscience pure comme terrain thématique de la phénoménologie n'est pas conquise phénoménologiquement par retour aux choses elles-mêmes, mais par retour à une idée traditionnelle de la philosophie »¹.

Husserl ne découvre donc pas “phénoménologiquement” l'être absolu de la conscience, il le postule, il l'hérite. Si bien que, en affichant ouvertement un tel héritage, il dénonce également l'impossibilité de la phénoménologie.

Une critique différente, mais tout aussi radicale, est celle que l'on trouve chez Hering, Ingarden, Landgrebe, Ricœur et bien d'autres, et qui est bien résumée par Patočka :

« Le principal défaut de la conception husserlienne consiste dans le cartésianisme imparfaitement surmonté qui entache sa conception de la conscience en tant qu'étant *quæ nulla re indiget ad existendum* »²

Cette fois-ci, ce n'est pas de l'impossibilité de la phénoménologie comme telle que témoigne la thèse du « nulla “re”... », mais des limites de la phénoménologie husserlienne. En raison de son legs cartésien, Husserl n'aurait su être à la hauteur de ses percées les plus importantes. On ne saurait donc déployer les ressources de la phénoménologie sans surmonter Descartes, et – du moins en partie – Husserl lui-même.

Depuis, la situation a peu changé et les diagnostics de Heidegger d'un côté et de Patočka de l'autre font encore aujourd'hui office de lieu commun. Les lecteurs qui évoquent le scandale du « nulla “re”... » ont du mal

¹Martin Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte der Zeitsbegriff*, Gesamtausgabe, t. 20 (Frankfurt am Main : Klostermann, 1979), § 11, p. 145.

²Jan Patočka, *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, éd. et trad. par Erika Abrams (Dordrecht : Kluwer, 1988), p. 89.

à résister à la tentation de le dresser contre Husserl, en invoquant soit une refonte non cartésienne soit un dépassement de la phénoménologie husserlienne, si ce n'est de la phénoménologie comme telle. Pour les autres, il y a toujours les plis du tapis de la décence herméneutique.

3. Il se pourrait cependant que cet accord unanime – parfois tacite, parfois explicite – au sujet de la soi-disant dette métaphysique de la phénoménologie husserlienne dont témoigne la fameuse citation cartésienne du § 49, risque de passer sous silence ce que celle-ci présente de plus original. Cela risque notamment de nous faire oublier que, dans la tentative entamée par les *Ideen I* de remettre en cause le caractère primitif et irréductible de l'« en soi » du monde en montrant qu'un tel en soi ne saurait se passer d'une *relation nécessaire* à l'activité d'une conscience, Husserl prétend s'appuyer sur les dispositifs de ce qu'il appelle une « science eidétique » – science au fonctionnement assez complexe, et dont l'élément vital, comme le rappelle un autre passage très (trop) connu, est justement « la fiction ».

Cette deuxième thèse qui, sauf erreur de ma part, n'a jamais été ouvertement mise en rapport avec le scandale du « nulla "re"... », est en revanche la clé de voûte pour en comprendre le sens et en mesurer la portée. C'est en effet au sein d'une eidétique croisée de la conscience et du monde que Husserl compte établir les articulations – ou le manque d'articulation – ainsi que les liens de dépendance entre ces deux régions d'être. Ce ne sont donc ni l'évidence « surnoise » de la tradition cartésienne, ni celle soi-disant apodictique et adéquate de la perception immanente, qui lui suggèrent la thèse selon laquelle l'être de la conscience est tel que « nulla "re" indiget ad existendum ». *C'est plutôt une pratique de l'intuition très particulière, fondée sur les effets de démesure produits par la variation imaginative lorsque l'absence de restrictions de la phantasia pure entre en collision avec la clôture sémantique établie par l'identité d'un concept, qui lui permet de faire de la thèse de l'être absolu de la conscience une thèse phénoménologique.*

D'une certaine manière, lorsqu'il insiste sur le lien entre la thèse de l'être absolu de la conscience et le projet husserlien d'une science a priori de la conscience, Heidegger touche un point crucial que les autres critiques n'ont pas su apprécier à sa juste valeur. L'idée est bonne – sauf

que, après l'avoir suggérée, Heidegger n'en fait rien. Car à ses yeux, toute science n'est au fond qu'une manière d'envisager l'être en tant qu'être de l'étant, de rabattre l'être sur l'être-objet, et celui-ci sur la présence. La question est donc vite close : Husserl hérite, il ne découvre pas. Mais ce que Husserl fait d'un tel héritage conceptuel, s'il le fait fructifier ou le dilapide, s'il en garde le sens ou le pervertit, s'il le prolonge ou le détourne, et cela *justement dans le but de le plier à des tâches et des exigences philosophiques nouvelles* – de tout cela nous ne savons rien. Husserl hérite, il ne découvre pas. Heidegger n'a aucune envie de regarder de près la configuration de cette drôle de science à laquelle Husserl confie la tâche de montrer la synthèse disjonctive entre l'être réel du monde transcendant et l'être immanent de la conscience. La constitution de son domaine ? Le fonctionnement de ses dispositifs ? Tout cela n'est pour lui d'aucun intérêt. Et il finit d'ailleurs par confondre le projet d'une ontologie régionale comparée et donc *trans-régionale*, des structures de la conscience et du monde, dont les lois a priori sont établies à partir d'un agencement bien précis entre concepts purs et imagination libre, avec la rationalité purement formelle qui se dégage d'une « science absolue » dont le modèle serait la *mathesis universalis* ébauchée dans les *Regulæ* de Descartes¹.

Soyons plus précis. Relire le « nulla "re"... » en tenant compte de la spécificité des dispositifs eidétiques – et notamment du mode de fonctionnement spécifique de la phantasia – mis en place pour le justifier, ne signifie pas aller jusqu'à nier tout écho cartésien dans les *Ideen I*. Il s'agit plutôt d'évaluer la proximité réelle de sa source, en évitant tout automatisme facile (« s'il y a du Descartes, c'est que c'est cartésien ! »), en se laissant guider par le principe selon lequel un mot, une phrase, une citation, ou un philosophème traditionnels peuvent être utilisés d'une manière qui peut en pervertir, partiellement ou complètement, le sens original. En d'autres termes, il s'agit de revendiquer le droit à la distorsion – droit que Husserl s'accorde d'ailleurs assez souvent. Il est certes indéniable que tant la

¹J.-L. Marion synthétise les deux critiques susmentionnées (cf. *supra* § 2) en attribuant au Heidegger des *Prolégomènes* la thèse selon laquelle « Si Husserl s'écarte de la phénoménologie, il le doit à la persistance en lui de l'idéal cartésien comme *mathesis universalis* et *universalissima sapientia*, défini dès les *Regulæ* ». Jean-Luc Marion, *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie* (Paris : P.U.F., 1989), p. 129.

thèse de « l'être absolu de la conscience » que celle de « l'effondrement du monde » (*Weltvernichtung*), qui lui est étroitement liée, ont de claires résonances cartésiennes ; résonances qui nous permettent, disons, de les "superposer" instinctivement à d'autres configurations conceptuelles auxquelles nous sommes habitués, telle par exemple la configuration substance/modes. La question est cependant de savoir si tout cela suffit pour affirmer qu'il s'agit effectivement de reprises explicites de dispositifs cartésiens ou de répétitions implicites de leurs présupposés métaphysiques. On peut en douter.

4. Nous l'avons déjà rappelé et nous y reviendrons : en dépit des apparences – ainsi que de certaines ambiguïtés de la part de Husserl lui-même –, la reprise phénoménologique du « nulla "re"... » n'est pas le résultat d'une expérience perceptive, intime et immédiate, où l'être de la conscience serait donné d'une manière adéquate et apodictique, en sorte que douter de son existence serait impossible¹. Il ne s'agit pas d'une répétition du jugement existentiel silencieux implicite dans la positionnalité de la perception immanente. Comme j'espère pouvoir le montrer, il s'agit plutôt d'un jugement eidétique dont la validité générale et surtout la nécessité a priori dépendent de la possibilité d'y intégrer un remplissement intuitif au moyen d'un détour imaginaire par des quasi-expériences d'altérations de plus en plus radicales successives d'objets censés appartenir à un domaine catégoriel déterminé (« conscience », « monde »). Un tel jugement, une fois rempli, affirme non pas l'indépendance ou l'autonomie existentielle d'un être vis-à-vis d'un autre – comme dans le cas de toute enquête métaphysique – mais plutôt la double thèse du *caractère nécessairement empirique du monde* et de la *contingence nécessaire du lien entre la conscience et le sens*. Deux thèses qu'il est difficile de retrouver autant chez Descartes que dans la soi-disant « tradition » métaphysique occidentale.

Si l'on sort le « nulla "re"... » du dessous du tapis, on risque en effet

¹ Il y a cela aussi dans les *Ideen I*. Mais il n'y a pas *que* cela. Et surtout, j'espère pouvoir montrer que ce n'est pas pour cette raison que l'être de la conscience est absolu. L'idée de comprendre le « nulla "re"... » à partir de la thèse de la donation adéquate et apodictique de la conscience à la perception immanente a une longue et vénérable histoire. On la trouve notamment, pour ne citer que quelques noms parmi les plus connus, chez Paul Ricoeur dans les notes à sa traduction française des *Ideen I* (cf. p. 143) ainsi que chez Robert Sokolowski, *The Formation of Husserl's Concept of Constitution* (Den Haag : Nijhoff, 1970), pp.106-33.

de découvrir que, au fil des enchaînements des objets de phantasia soumis aux restrictions des concepts catégoriaux purs « conscience » et « monde », Husserl cherche au fond la réponse aux deux questions suivantes :

Q-1. Un monde qui ne saurait apparaître à aucune forme de conscience possible, et cela non pas de fait, mais en principe, serait-il toujours un monde ? Serait-il toujours susceptible d'être évoqué à titre d'*exemple* par le concept pur « monde » sans que, entre-temps, un tel concept ne subisse une *Bedeutungswandlung*, devenant ainsi équivoque ?

Q-2. Une conscience à laquelle ne serait donné aucune forme de monde, et cela non pas de fait, mais en principe, serait-elle toujours une conscience ? Serait-elle susceptible d'être évoquée à titre d'*exemple* par le concept pur « conscience » sans que, entre-temps, un tel concept ne subisse une *Bedeutungswandlung*, devenant ainsi équivoque ?

Un monde foncièrement non empirique, une conscience condamnée au chaos – peut-on imaginer tout cela sans modifier la signification des concepts de « monde » et de « conscience » ?

C'est dans l'éventuelle asymétrie des réponses à ces deux questions que se joue la possibilité à la fois de déjouer tout "automatisme cartésien" et de repenser le fond de la défense de la phénoménologie transcendante mise en place par les *Ideen I*. Et, soit dit en passant, cela nous permet également de montrer comment Husserl, loin de se limiter à reproduire des questions philosophiques traditionnelles, *en crée de nouvelles* – impossibles à reconnaître pour autant que l'on reste prisonnier du mythe de l'impossible sortie des marécages de la métaphysique.

II. De l'absolu

5. Maintenant, comment faut-il procéder ?

La question étant particulièrement importante, fort complexe et surtout déjà profondément conditionnée par une longue tradition interprétative devenue dominante, il est nécessaire de rouvrir le dossier à nou-

veaux frais et d'en étudier de près les concepts mobilisés. Et il est sans doute judicieux de commencer par le plus épineux de tous, à savoir le concept d'absolu. Cela nous permettra déjà de lever une confusion fréquente, bien lourde de conséquences, en montrant que dans la formule du « nulla "re"... », ce n'est pas la conscience comme telle, mais *l'être* de la conscience qui est qualifié d'absolu. Husserl nous avait déjà habitués à la « conscience absolue », et cela déjà autour de 1908. Mais que veut dire alors que « l'être de la conscience » est absolu ?¹

6. Commençons par la conscience en tant qu'absolu phénoménologique.

D'un point de vue phénoménologique la « conscience absolue » n'est autre que la conscience *du* temps (génitif subjectif) identique avec l'écoulement du flux, apparaissant constamment d'une manière non thématique et nécessairement présupposée par toute saisie réflexive de ses moments. Si elle est dite « absolue », c'est notamment pour les deux raisons suivantes :

(CA-1) Husserl caractérise la conscience absolue comme ce qui apparaît non pas *dans* le temps mais *en tant que* temps. Pour en rester à la métaphore du flux, "dans" la conscience absolue, il n'y a rien qui s'écoule, rien d'autre que l'écoulement même. Une telle « chose » qui s'écoule sans que, à proprement parler, « rien » ne s'écoule en elle, n'est manifestement *pas* une chose et, dans son écoulement, elle est *indépendante* de toute chose. Contrairement à la thèse d'origine aristotélicienne selon laquelle le temps est lié aux événements et à leur changement, la conscience absolue de Husserl en tant que conscience du temps s'écoule en dépit de tout changement et de tout événement. *Celle-ci est donc absolue dans la mesure où "son" écoulement est inconditionné*² – conformément au principe que l'on

¹En dépit de l'importance de l'étude pionnière de Rudolf Boehm, « Zum Begriff des "Absoluten" bei Husserl », in *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 13 (1959), pp. 214-242, la présence du paradigme heideggerien interdit à l'auteur de voir le sens précis à attribuer à l'expression d'absolu lorsqu'elle s'applique à « l'être de la conscience ». Cf. *infra* §§ 9, 21, 22.

²Cela est montré d'une manière particulièrement saisissante dans la belle étude de Ronald McLure, *The Philosophy of Time. Time After Times* (London and New York : Routledge, 2005). La disparition prématurée de l'auteur est d'autant plus regrettable que ses analyses sont des plus intéressantes.

pourrait appeler du « *nulla "re" indiget ad fluendum* ».

(CA-2) Mais la conscience absolue est aussi « absolue » dans la mesure où tout au long de son écoulement, elle apparaît et ne peut qu'apparaître. Cet apparaître nécessaire et constant de la conscience du temps qui s'écoule (dans le sens CA-1) n'est soumis à aucune contrainte autre qu'à celle "immanente" de l'écoulement lui-même, car c'est tout simplement en s'écoulant que la conscience (s') apparaît. Cette fois-ci, dire que la conscience est absolue veut dire qu'en tant que conscience intime du temps, son apparaître ne dépend de rien d'autre que d'elle-même : il advient *indépendamment* de toute visée réflexive ou intentionnelle. C'est en s'écoulant qu'elle apparaît et elle n'est rien d'autre qu'écoulement. Du point de vue de l'intentionnalité, l'apparaître constant de la conscience absolue est donc implicite, non thématique et surtout non objectif – sans être pour autant inconscient. *Celle-ci est donc absolue en tant que le fait de "son" apparaître est inconditionné* – conformément au principe que l'on pourrait appeler du « *nulla "intentio" indiget ad apparendum* ».

Cela appelle deux remarques. Il est d'abord facile de voir que si la formule du « *nulla "re" . . .* » se laisse éventuellement appliquer à la « conscience absolue », ce n'est qu'après avoir subi une série de distorsions ou, plus précisément, d'aménagements conceptuels. Ces aménagements cependant en détournent profondément le sens, en l'éloignant de plus en plus de la source cartésienne originale. A partir de cette double application détournée du « *nulla "re" indiget ad existendum* » (qui se transforme en « *nulla "re" indiget ad fluendum* » et « *nulla "intentio" indiget ad apparendum* »), il est d'ailleurs difficile de montrer que le modèle secret suivi par Husserl pour penser le caractère absolu de la conscience est celui de la substance, finie ou infinie peu importe. Si l'*ousia* est le modèle de la conscience absolue de Husserl, elle l'est alors dans le même sens où Innocent X est le modèle du tableau de Bacon du même nom.

Mais plus important encore, à partir de CA-1 et CA-2, on ne saurait

tirer d'aucune manière la thèse de « la relativité de l'être du monde réel vis-à-vis de l'être absolu de la conscience ». Et cela pour une raison très simple : parce que *cette* conscience absolue n'a rien à dire au sujet de l'être du monde.

7. Cela nous amène à une deuxième manière de parler de « conscience absolue », cette fois-ci moins phénoménologique qu'ontologique. Une manière qui semble nous autoriser à utiliser la formule du « nulla "re" . . . » en un sens plus littéral. C'est ce que l'on pourrait appeler : la conscience en tant qu'absolu ontologique (pour le distinguer de CA-1 et CA-2 où la conscience est envisagée à titre d'absolu phénoménologique).

(CA-3) Une conscience est absolue lorsqu'il s'agit d'un tout concret *individuel*. En ce sens, le *concretum* absolu est une vie envisagée en tant qu'*une* vie, avec (1) "ses" vécus intentionnels et hylétiques à titre de *concreta* relatifs ou moments réels (*reell*) abstraits et non indépendants, ainsi que (2) les corrélats de ceux-ci en tant que *abstracta* idéaux. L'adjectif « absolu » indique ici la détermination d'un tout (la conscience), qui a des parties (les vécus réels et leurs corrélats idéaux) mais qui n'est pas à son tour partie d'un tout plus vaste¹. Un « tout » qui existe à titre d'objet indépendant et qui n'a pas besoin d'autre chose pour exister – ce qui nous permet de rétablir la lettre

¹ Au niveau des *Ideen I* les *abstracta* idéaux ne font pas partie de la conscience comme CA-3. A vrai dire, le terme le plus indiqué pour caractériser la conscience en tant que *concretum* absolu individuel serait celui de « monade ». Mais tout d'abord la notion de monade est absente des *Ideen I* et, plus généralement, du cadre de la phénoménologie constitutive statique. En outre, *stricto sensu*, il serait faux d'affirmer littéralement que la monade est « un tout qui ne fait pas partie d'un tout d'ordre plus vaste » : les études husserliennes sur l'intersubjectivité et l'incarnation montrent clairement le contraire. Pour conclure, en termes strictement méréologiques, la notion même de « totalité qui a des parties sans être partie à son tour » est hautement problématique. Si l'on prend le mot d'objet dans le sens technique établi par la 3^{ème} *Recherche Logique* dont le prolongement est dans la notion ontologico-formelle de « *Etwas überhaupt* » : « *Tout* objet est une partie réelle ou possible, c'est-à-dire qu'il y a des tous réels ou possibles qui l'incluent ». Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. In zwei Bänden* (Halle : 1901 ; rev. ed. 1922), Husserliana XIX, éd. par Ursula Panzer (Den Haag : Martinus Nijhoff, 1984) ; tr. fr. *Recherches logiques*, par René Schérer, Hubert Elie et Aron Kelkel, 3 tomes (Paris : P.U.F. 1963), t. 2.2., § 1, p. 7. Il en découle que l'idée d'un tout qui exclut a priori la possibilité d'être inscrit dans d'autres tous plus vastes, *réels ou possibles*, soulève déjà d'un point de vue méréologique des problèmes assez importants.

du texte cartésien, écorcé par Husserl : « *nulla aliā re indiget ad existendum* ».

Cette fois-ci, à la différence de CA-1 et CA-2, les analogies avec la substance, et plus précisément avec la substance première (*prōtē ousia*), sont plus que manifestes, et elles ne semblent exiger aucun aménagement conceptuel préalable. Dans les deux cas nous avons affaire à quelque chose d'individuel et numériquement un, séparé (*khōriston*) et par soi (*kath'auto*). Est-ce donc en ce sens que Husserl mobilise l'autorité du « *nulla "re"...* » ?

Il suffirait de jeter un coup d'œil au contexte des *Ideen I* pour exclure une telle hypothèse ; mais les raisons les plus contraignantes sont toujours celles de principe.

Pour revenir au lexique cartésien, l'absoluité de la substance s'oppose à la fois à l'absoluité des autres substances (cela vaut notamment pour la substance finie : ce livre-ci *n'est pas* ce livre-là) et à la relativité de ses modes, c'est-à-dire aux qualités ou attributs qui sont les siens¹. Cela vaut aussi pour CA-3. En tant que *concretum* individuel une conscience est « absolue » en vertu de sa « clôture », c'est-à-dire dans la mesure où elle se distingue de toute autre conscience absolue individuelle ("ma" vie *n'est pas* "ta" vie), lui étant indépendante quant à son existence. Mais en tant que totalité d'une vie, ce qui lui est relatif, c'est moins l'être du monde, que l'existence de chaque vécu singulier : moment non indépendant et « *reell* » d'une vie de conscience individuelle qui ne saurait exister sans celle-ci.

Au niveau de l'analyse de la conscience comme *concretum* absolu individuel, la devise cartésienne « pas de modes sans substance » a comme contre-partie, tout compte fait recevable, « pas de vécus sans vie » :

« Il faut de même caractériser *l'unité de la conscience* qui est exigée *purement par le caractère propre des cogitationes* et exigée de façon si nécessaire que les *cogitationes* ne peuvent exister sans cette unité »².

Un acte de perception ou une sensation qui ne seraient liées à aucune vie de conscience déterminée seraient tout aussi absurdes qu'une couleur qui ne serait la couleur surface étendue. L'on pourrait ajouter aussitôt que

¹Cf. Descartes, *Principia*, I, p. 56.

²*Husserliana III/1*, p. 61 ; tr. fr. p. 111.

la vie en question – qui est celle décrite en CA-1 et CA-2 en tant qu'écoulement absolu : *flux concret* – ne ressemble pas beaucoup à la substance cartésienne (ni à la substance en général), mais la question qui nous intéresse ici est différente. Il s'agit en effet d'insister sur le fait que la thèse « pas de vécus sans vie » n'est certainement pas à confondre avec l'autre thèse, très différente, « pas de monde sans conscience »¹. Que les vécus ne puissent exister autrement qu'en tant que moments d'une vie individuelle ; que le sens d'être du monde dépend des synthèses intentionnelles d'une conscience transcendantale et constituante, ou que celle-ci puisse exister sans celui-là, alors que l'envers n'est pas vrai – voici des thèses qui sont manifestement différentes.

En dépit de sa proximité littérale avec la définition cartésienne de la substance, CA-3 nous dit certes qu'*une* conscience individuelle « n'a besoin d'autre chose pour exister » (c'est-à-dire qu'elle est numériquement une, par soi et ontologiquement séparée *de toute autre conscience individuelle*), mais elle ne nous dit pas pour autant – et elle ne peut pas nous dire – si et dans quelle mesure il existe ou il peut exister une conscience sans monde ou si le monde doit nécessairement apparaître à une conscience pour être tel.

La conscience du « nulla "re" . . . » qui fonde la relation de dépendance nécessaire du monde à l'égard de la conscience n'est donc ni CA-1, ni CA-2, et, en dépit des apparences, il ne s'agit pas non plus de CA-3.

¹Elargir la dépendance existentielle aux contenus intentionnels des vécus ne saurait régler la question. Pour arriver à relier les deux thèses il faudrait une longue série de décisions théoriques et de thèses intermédiaires que l'on ne peut pas trouver, ne serait-ce que d'une manière implicite, déjà contenues dans CA-3. Il faudrait affirmer par exemple : (1) pas de vécu sans vie, (2) certains vécus ont des corrélats objectuels, (3) certains corrélats objectuels s'organisent d'une manière déterminée, selon des synthèses particulières qui autorisent une validation positionnelle ; (4) de telles synthèses finissent par faire-monde ; (5) l'existence d'un tel monde dépend de l'existence d'une conscience. Mais une telle conclusion serait non seulement artificielle mais surtout manifestement fautive : ce n'est pas parce qu'il y a une conscience préalablement existante que le monde est réel, mais parce que *il y a certaines synthèses constitutives* (cf. *infra* § 37, 40, 47). Le problème de CA-3 est en réalité bien plus délimité : au niveau du *concretum* absolu individuel rien ne nous dit que les contenus intentionnels des vécus (qui sont à leur tour dépendants de ceux-ci) s'organisent en un monde et encore moins qu'ils forment un monde qui est « le monde réel ». A ce stade de l'analyse la seule *indépendance existentielle* dont il est question est celle qui sépare un tout concret des autres ; et la seule *dépendance existentielle* est celle propre aux parties non indépendantes de ce tout.

8. Cela nous amène finalement au dernier candidat : la conscience absolue toujours envisagée d'une manière ontologique, mais cette fois-ci moins en tant que *concretum* individuel qu'en tant que *concretum* essentiel. C'est ce que Husserl préfère ne pas appeler – et d'ailleurs il n'appelle pas – « conscience absolue » mais il nomme plutôt « eidos conscience » ou « région d'être de la conscience ».

(CA-4) La conscience est une région d'être absolue dans la mesure où, d'un point de vue extensionnel, il s'agit d'un domaine clos mais virtuellement infini¹ constitué par des individus concrets ainsi que de parties concrètes ou abstraites d'individus concrets de type CA-3 (des vies individuelles, des vécus individuels : hylétiques ou morphologiques). De tels individus sont nécessairement soumis aux mêmes contraintes catégoriales, aux mêmes lois matérielles. En un sens – mais en un sens seulement² – elle est « absolue » dans la mesure où il s'agit d'un *summum genus* matériel, au-dessus duquel il n'y a plus que les catégories ontologico-formelles. Les rapports avec les autres *summa genera*, parmi lesquels l'autre *summum genus* « monde » – constitué par des individus, concrets et abstraits, de type « réel » (*reale*), c'est-à-dire de choses (*Dinge*) ou de parties de choses – ne sont plus des rapports de subordination genres-espèces-individus mais éventuellement de coordination ou de fondation.

9. Si avant de poursuivre l'analyse l'on résume les résultats de cette première étape, on en vient au tableau suivant. Il est possible de parler

¹Le domaine est clos car seuls les individus du type « conscience » peuvent en faire partie. Il est par exemple a priori exclu qu'un individu qui à un moment donné est une instance de chose réelle – par exemple : ce livre-ci, ou cet arbre-ci – puisse à un autre moment, disons, « changer de camp » et *devenir* un vécu de conscience, et vice-versa. En revanche, l'extension du domaine est infinie car le nombre d'instances possibles d'une telle essence est virtuellement infini.

²L'être de la conscience est, en ce sens, tout aussi absolu que l'être du monde réel : l'un comme l'autre sont des genres matériels suprêmes – unitaires et séparés (dans le sens du *khōriston*). Mais à ce sens faible d'absolu s'en ajoute un deuxième, bien plus fort. L'être de la conscience est « absolu » non pas dans la mesure où il est un *genus summum* mais parce qu'une conscience peut être ce qu'elle est sans être en rapport avec un monde. C'est le sens de l'absolu qui nous intéresse ici – celui du *kath'auto*. Cf. *infra* §§ 34 et suivants.

de « conscience absolue » de quatre manières, mutuellement liées mais conceptuellement différentes : deux manières éminemment phénoménologiques (CA-1 et CA-2), et deux manières ouvertement ontologiques (CA-3 et CA-4). Nous avons vu également qu'il est à chaque fois possible de trouver une manière, plus ou moins détournée, de *donner un sens* à la thèse du « nulla "re"... » pour chacune d'entre elles. Cependant, quelles que soient les distorsions qu'on lui ferait subir, lorsqu'il est appliqué à CA-1, CA-2 et CA-3, le « nulla "re"... » ne permet aucunement d'aboutir à la thèse de la *dépendance ontologique du monde à l'égard de la conscience*. En revanche, le seul contexte qui permet d'établir légitimement un lien entre la prétendue absoluité de la conscience et la relativité du monde réel est celui établi par CA-4.

C'est donc uniquement dans la mesure où l'on considère la conscience comme un *concretum* essentiel, c'est-à-dire non pas comme un *absolutum* phénoménologique ou individuel, mais comme une « région » et même comme une « *Ur-region* », comme le domaine extensionnel clos mais virtuellement infini de tout ce qui peut exhiber certaines lois de structuration, qu'il est possible d'aborder la question de la relation (qui n'est pas une subordination ontologico-matérielle entre *genus* et *species*) entre l'« être du monde réel »¹ et l'« être de la conscience » (s'agit-il de dépendance ? d'indépendance ? de dépendance mutuelle ? unilatérale ?) et d'établir si et dans quelle mesure celui-ci peut être considéré comme « absolu ».

Le sens husserlien de la thèse du « nulla "re"... » se joue donc au niveau d'une eidétique croisée de la conscience et du monde réel – de ce que l'on devrait appeler une « ontologie transrégionale ».

¹J'insiste pour écrire « monde réel » et non « monde » tout court car le problème est ici notamment celui de la *réalité* du monde, et non simplement celui de sa mondanité. Qu'il puisse y avoir des mondes qui sont nécessairement reliés à la conscience, voilà qui est facile à admettre, notamment si l'on pense aux « mondes littéraires » (c'était d'ailleurs le sens de la critique de Ingarden). Mais le problème est différent dans le cas du monde réel. Un monde est en effet un type déterminé de transcendance : le Londres de Virginia Woolf et tout aussi transcendant que celui de Clarissa Dalloway. Et pourtant, seulement l'un des deux est réel (*real*). Il s'agira justement de comprendre le sens de cette dernière affirmation. Cf. *infra* §§ 36-7.

III. De la science

10. Heidegger était donc sur la bonne voie lorsqu'il suggérait que, chez Husserl, la thèse de l'être absolu de la conscience vis-à-vis duquel l'être du monde réel est relatif, s'inscrit dans un questionnement de type scientifique, censé formuler les lois a priori propres de l'« eidos pur » conscience. La phénoménologie des *Ideen I* se présente en effet comme une science : « science des phénomènes », « science des idées » ou, encore, « science descriptive de l'essence des vécus transcendentement purs »¹. Et pour peu que l'on arrive à résister au réflexe conditionné, assez répandu, de bouder dès que l'on entend l'expression – forcément « métaphysique » – « philosophie comme science rigoureuse », on en vient immédiatement à la question suivante, naïve mais indépassable : que faut-il entendre par là ? En quel sens la phénoménologie qui aboutit à la thèse de l'être absolu de la conscience, est-elle scientifique ? Qu'est-ce qui la rend telle ? D'où est-elle censée tirer sa prétendue « rigueur » ? C'est à ces questions qu'il nous faudra répondre maintenant.

11. Depuis les *Prolégomènes*, Husserl a une idée relativement précise de ce qui fait d'une science une science. Pour le dire d'une manière extrêmement schématique, une science est *d'abord* une unité de connaissances, c'est-à-dire un agencement logique de contenus idéaux de jugements catégoriels vrais ayant comme corrélat l'unité d'un domaine d'objets ou de "choses" (au sens large de « *Sachen* »). Si la phénoménologie est une science, il faut donc qu'elle puisse formuler des lois générales dont la validité s'étend à tous les objets d'un domaine déterminé.

« Par l'ordre objectif qui forme la trame idéale de la pensée scientifique et lui confère, ainsi qu'à la science comme telle une "unité" l'on peut entendre deux choses différentes : ou bien la *connexion des choses* auxquelles se rapportent intentionnellement les vécus de pensée réels (ou possibles), ou bien la *connexion des vérités*, dans laquelle l'unité de la chose prend une valeur objective, comme étant celle qu'elle est. Les deux connexions sont *a priori* données ensemble et sont indissociables. Rien ne peut être qui ne soit déterminé de telle

¹Hua III/1 pp. 1, 2, 139 ; tr. fr. pp. 3, 5, 238.

ou telle manière, c'est cela précisément *la vérité en soi*, qui constitue le corrélat nécessaire de *l'être en soi* »¹.

Cette caractérisation préalable du discours scientifique, présentée dans les *Prolégomènes*, doit cependant être complétée par une mise en perspective épistémologique, formulée cette fois-ci d'une manière particulièrement claire dans la toute première partie des *Ideen I* :

« Chaque science a pour champ d'étude un domaine d'objets, et toutes les connaissances qu'elle contient (c'est-à-dire ici tout énoncé correct) ont pour source et fondement de droit certaines intuitions : c'est là que les objets du domaine envisagé viennent se donner en personne, et, pour une part au moins, sous forme d'intuition donatrice originaire »².

L'on peut comprendre une telle affirmation d'une double manière.

(1) D'un côté, on peut y reconnaître l'idée selon laquelle tout jugement scientifique *présuppose* qu'au moins certains des objets appartenant au domaine dont il essaye de dégager les lois générales aient préalablement été donnés d'une manière intuitive. C'est en ce sens que l'intuition (pré-scientifique) est le point de départ – Husserl dit la « source » et le « fondement de droit » – de toute enquête et de tout savoir scientifiques. Si la phénoménologie est donc une science, il va falloir montrer non seulement qu'elle a un domaine d'objets, mais que les objets d'un tel domaine sont susceptibles d'être intuitivement donnés avant tout questionnement scientifique.

Cela pose déjà un certain nombre de difficultés. Quels sont les objets apparaissant intuitivement, dont l'apparaître donne le coup d'envoi à la détermination du domaine de la phénoménologie ? Nous avons vu que le domaine de CA-4 est constitué par des individus concrets (vies individuelles) et abstraits (des vécus individuels, hylétiques ou morphologiques). Mais de tels individus sont-ils donnés intuitivement au même titre ?

¹Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen. Erster Teil. Prolegomena zur reinen Logik. Text der 1. und der 2. Auflage*, Husserliana XVIII, éd. par Elmar Holenstein (Den Haag : Nijhoff, 1975) ; tr. fr. *Prolégomènes à une logique pure*, par René Schérer, Hubert Elie et Aron Kelkel (Paris : P.U.F. 1963), § 62, p. 252.

²*Hua III/1*, p. 7 ; tr. fr. p. 14.

Que l'unité d'une vie comme *concretum* absolu (CA-3) – ce que Husserl appelle également « moi concret »¹ – puisse être donnée intuitivement, Husserl le nie explicitement.

« Or, par principe la *totalité* de cet enchaînement n'est jamais donnée et n'est pas susceptible d'être donnée dans un unique regard pur. (...) Nous ne le saisissons pas comme un vécu singulier, mais à la façon d'une *Idee au sens kantien* »²

Au mieux, avoue Husserl, nous en avons une intuition « d'une certaine façon » (*in gewisser Weise* – c'est Husserl qui souligne), une intuition, disons, horizontale, un « mode de donnée répondant à un nouveau type », qui exploite les ressources des horizons du vécu intuitivement donné par la perception immanente, remarqués d'une manière simplement latérale. Quoi qu'il en soit, cette « vue du coin de l'œil », intuition de « ce qui n'est remarqué que d'une manière latérale » (*das nebenbei Bemerkte*), va de pair avec l'intuition thématique « de ce qui est remarqué d'une manière primaire » (*das primäre Bemerkte*). Autant dire : ce qui apparaît à la perception immanente à titre non pas d'idée au sens kantien, mais d'individu intuitivement donné au sens le plus propre qui soit. Si donc, ontologiquement, les moments abstraits du flux n'existent pas sans l'unité du flux comme *concretum* absolu (cf. CA-3), d'un point de vue phénoménologique, l'apparaître thématique de celui-ci dépend de l'apparaître thématique de ses moments non indépendants³.

(2) Mais il y a aussi une seconde manière d'envisager la fonction épistémologique de l'intuition. Car la donation intuitive n'est pas seulement le *présupposé* de la connaissance, elle en est aussi un moment *interne*, le

¹Ibidem, pp. 33, 166 ; tr. fr. pp. 61, 279.

²Ibidem, p. 166 ; tr. fr. p. 280.

³Il est vrai que le flux concret apparaît aussi, nécessairement et constamment, d'une manière non thématique (cf. CA-2) et non intentionnelle, *avant* et indépendamment de toute saisie réflexive. Mais une telle manière d'apparaître ne saurait fournir à l'eidos « conscience » un domaine d'individus intuitifs susceptibles d'en exemplifier les lois a priori. Cela nous permet déjà de répondre à Heidegger : il est vrai que Husserl envisage le « nulla "re"... » dans le cadre d'une enquête scientifique où la conscience est la région d'une science, mais le fait d'affirmer qu'il réduit l'être de la conscience à l'être envisagé par une eidétique de la conscience repose sur une confusion importante entre la conscience-écoulement de CA-1 et la conscience-région de CA-4. Heidegger était pourtant bien placé pour reconnaître une telle différence.

moment qui permet au jugement de dépasser le simple niveau du signitif en lui fournissant un remplissement. Une telle intuition ne précède pas la connaissance scientifique, elle en est partie, en tant qu'elle est l'instance qui permet de rendre évidente la vérité d'un jugement – et, dans le cas des jugements à prétention scientifique, de montrer la validité des lois formulées.

En ce sens, si la phénoménologie est une science, elle doit non seulement formuler des jugements ayant le statut de lois générales, mais elle doit aussi pouvoir se doter d'un dispositif intuitif capable de fournir un remplissement intuitif à de tels jugements.

En comparant (1) et (2) on voit bien la différence entre une intuition qui se situe “*en amont*” du jugement, qui met en route le mouvement même de la connaissance et qui délimite d'une manière pré-scientifique le champ d'étude d'une discipline scientifique, et une intuition qui est, d'une certaine manière, “*en aval*” du jugement et qui est l'instance selon laquelle, par une synthèse d'identification, un jugement devient un jugement de connaissance à part entière. La première montre « ce » dont le jugement dira qu'il « est » tel ou tel. La deuxième montre cet « être tel » (*Sosein*) même.

12. Nous pouvons maintenant répondre, du moins en partie, à notre deuxième question (cf. *supra* § 10) : dans quelle mesure la phénoménologie peut-elle se présenter comme une science ? Nous savons maintenant qu'il lui faut remplir au moins trois conditions. Il faut qu'elle ait (1) un domaine d'objets intuitivement donné d'une manière pré-scientifique, (2) qu'elle arrive à dégager des lois générales dont la validité s'étend à tous les objets du domaine, (3) des lois formulées dans des jugements catégoriaux dont la vérité peut à son tour être mesurée intuitivement.

IV. Des essences

13. Mais la phénoménologie préconisée par Husserl n'est pas simplement une science, elle est une « science d'essences » : son domaine objectuel est constitué par des essences, les lois qu'elle formule sont des lois d'essence, et ses jugements ne peuvent être remplis que par des intuitions d'essence.

Nous voici donc confrontés à une autre série de problèmes.

14. Husserl aborde la question de l' "intuition en amont" des sciences d'essence à travers le contraste avec l'intuition donatrice originaire propre des sciences de fait. Le domaine objectuel auquel se rapportent les jugements des sciences de fait est constitué par des individus réellement existants, c'est-à-dire intuitivement livrés au niveau pré-scientifique par une certaine forme de perception : *immanente* dans le cas des vécus (dont traite la psychologie), *transcendante* dans le cas des choses (qui font l'objet d'étude des sciences physiques de la nature matérielle). Quant aux sciences eidétiques, le domaine d'objets auquel elles se rapportent avec leurs jugements est constitué par des essences, c'est-à-dire par des objets d'ordre supérieur livrés par une forme d'intuition fondée : la fameuse « intuition d'essence » (*Wesensschau*). Sciences de fait et sciences d'essence diffèrent ainsi autant par leurs *domaines d'objets* (des « faits », individuels, réellement existants, contingents, d'un côté ; des « essences », de l'autre) que par le *mode de donation* propre à leur source intuitive (« perception » d'un côté, « intuition d'essence » de l'autre).

La « *Wesensschau* », quant à elle, est soumise au principe « autant d'essence, autant d'individu ». Intuition fondée, elle présuppose à son tour l'apparaître d'un objet individuel, un « ceci » (*tode ti*) saisi cette fois-ci non pas en tant qu'individu mais à titre d'exemple intuitif d'une essence. Au niveau de la donation, il n'y a pas *des* individus *et* des essences : le même objet peut apparaître *soit* comme un individu, lorsqu'il apparaît comme existant vis-à-vis de la saisie positionnelle de l'une ou l'autre forme des intuitions perceptives, *soit* comme l'exemple d'une essence, lorsqu'une telle perception fonctionne comme soubassement non positionnel d'une saisie intuitive d'essence¹. En dépit de certaines formules trompeuses comme

¹Il est important de rappeler que les essences husserliennes ne sont pas *nécessairement* des essences générales. Husserl admet également la possibilité d'intuitionner des « essences singulières », c'est-à-dire des essences qui ne peuvent être exemplifiées que par un seul individu. Chaque individu (existant) est l'exemple de son essence en tant que celle-ci est un *concretum* : « une essence dépendante s'appelle un *abstractum*, une essence absolument indépendante un *concretum*. Un "ceci", dont l'essence matérielle est un *concretum* s'appelle un *individu* » (*Hua III/1* p. 19 ; tr. fr. p. 54). Il y aura donc des essences *générales* (abstraites et concrètes) et des essences singulières (abstraites et concrètes). La question est d'ailleurs bien étudiée par Jitendra Nath Mohanty, entre autres, dans *Phenomenology. Between Essentialism*

« *Wesenswahrnehmung* » (d'ailleurs assez rares), il n'y a donc pas à proprement parler de perception d'essence, pas plus que d'imagination d'essences. Seuls les individus existent ou n'existent pas, les essences se limitent à apparaître. Dire qu'*il y a* des essences E, F, G, veut dire qu'il y a des individus tels que chacun d'entre eux peut apparaître comme un exemple de E, F, G.

15. "En amont", un individu peut donc tantôt apparaître à titre de corrélat d'une intuition factuelle de type perceptif (comme un ceci), tantôt dans une intuition fondée en tant que « exemple de... ». En revanche, lorsqu'il apparaît "en aval" d'un jugement, celui-ci apparaît à titre de remplissement de jugements tels que « Ceci est un (exemple de) E » mais aussi, à un niveau plus général, de jugements comme « les E sont \mathcal{J} », où \mathcal{J} indique une propriété structurelle de E. C'est ce dernier cas qui nous intéresse ici. Ici, en effet, une essence est donnée par un acte intuitif fusionné avec un acte de jugement formulant une loi d'essence. Nous y reviendrons. Il est cependant important de remarquer dès maintenant que dans le cas d'une intuition "en aval" l'essence apparaît comme étant nécessairement enchâssée dans un état de choses, et, plus précisément, dans l'état de choses tel qu'il est visé à vide par les concepts dont est formé le jugement qu'elle est censée remplir¹.

Entre le fait de saisir un « celui-ci » individuel livré par la perception immanente comme étant un exemple de « perception », de « vécu » ou encore de « conscience » (intuition d'essence "en amont") et le fait de fournir un remplissement intuitif aux jugements « toute perception donne son objet par esquisses » ou « tout vécu est partie d'un moi concret » (intuition d'essence "en aval"), il y a une différence considérable. Si l'intuition d'essence "en amont" du jugement est donc *simplement fondée* sur un acte de présentation intuitive d'individu (par exemple, l'acte perceptif d'un « ceci ») dont elle dépend d'une manière unilatérale, l'intuition

and Transcendental Philosophy (Evanston : Northwestern University Press, 1997), p. 7.

¹Pour une caractérisation générale, extrêmement détaillée et particulièrement éclairante de la question, je ne peux que renvoyer à l'étude de Rochus Sowa, « *Wesen und Wesensgesetze in der deskriptiven Eidetik Edmund Husserl* », *Phänomenologische Forschungen*, 2007, p. 5-37. Et c'est l'un des nombreux mérites de cette étude que d'avoir clairement caractérisé ce que nous appelions l'intuition "en aval" en termes d'objet non indépendant apparaissant à l'intérieur d'un état de choses.

d'essence "en aval" d'un tel jugement est *doublement fondée*. Elle dépend, certes, comme toute intuition d'essence, d'un acte intuitif d'ordre inférieur (livrant un individu sur la base duquel seulement une essence peut apparaître), mais, en tant qu'intuition d'essence dans sa fonction remplissante, elle dépend également de la configuration catégoriale constituée par l'acte de jugement dont elle est appelée à fournir le remplissement ainsi que de la nature des concepts impliqués dans les synthèses catégorielles du même jugement. Pour le dire en un mot, l'intuition d'essence dans sa fonction remplissante n'est autre que l'intuition catégoriale d'un jugement formulant une loi eidétique, et, en tant que telle, elle est très différente de la simple intuition d'un « ceci » apparaissant comme étant « un exemple de... ».

16. Cette précision est de la plus grande importance. Si la thèse « l'être de la conscience est tel que celle-ci n'a besoin d'aucune "chose" pour exister » se réfère à un *concretum* essentiel (cf. *supra* § 8), et si elle est censée formuler une loi d'essence valable pour les objets d'un tel domaine, la validité matérielle d'une telle loi dépend cependant de la possibilité d'en produire une intuition d'essence "en aval". Et d'où que vienne cette thèse, quel que soit son "héritage" ou sa "destinée" métaphysique, dans la mesure où il a la prétention de la présenter comme une « loi eidétique », Husserl ne peut se limiter à en *postuler* la vérité ou à renvoyer subrepticement à une quelconque expérience primitive, fondatrice et inébranlable, censée l'attester d'une manière apodictique. La double thèse résumée par la formule du « nulla "re"... » (cf. Q-1 et Q-2) n'est donc en réalité que la conjonction de deux jugements catégoriels formulant des lois générales (l'un portant sur l'indépendance de la conscience vis-à-vis du monde et l'autre sur la dépendance de celui-ci à l'égard de celle là). On aura le droit de les qualifier de « lois eidétiques » si et seulement si il aura été possible d'en *montrer* la vérité ainsi que la nécessité.

La question est maintenant de savoir comment Husserl compte « remplir », c'est-à-dire montrer intuitivement, la vérité de ces jugements ayant la prétention de formuler des lois d'essence.

17. Par un geste dont on ne peut guère surestimer l'importance, Husserl considère que ce qui démarque la validité des lois d'essence de celle

des lois empiriques, est que celles-ci, en dernier ressort, sont soutenues par des intuitions d'essence fondées sur des actes perceptifs, alors que celles-là mobilisent des essences pouvant être exemplifiées aussi bien par des individus réels que par des quasi-individus imaginaires. Les essences pouvant être données d'une manière intuitive à travers des actes d'ordre supérieur fondés tant sur des actes perceptifs (ou sur des modifications temporelles d'actes perceptifs) que sur des actes d'imagination (qu'ils soient à leur tour des actes d'imagination perceptive ou de pure phantasia), Husserl les appelle « essences pures » ou « eidē » :

« L'Eidos, l'essence pure, peut être illustrée par des exemples de caractère intuitif empruntés aux données de l'expérience, à celles de la perception, du souvenir, etc., mais aussi *aux simples données de l'imagination* (...) »¹.

« Eidos » n'est donc pas un autre nom pour « essence », une essence étant, en un sens très général, tout ce dont un individu donné (un *tode ti*, concret ou abstrait) peut être l'exemple. L'eidos husserlien est en revanche une « essence pure », c'est-à-dire une essence dont l'intuition – nécessairement *fondée* comme toute intuition d'essence – se fonde sur l'apparaître d'un individu qui peut être autant le corrélat d'un acte positionnel (perception, mémoire, attente etc.) que d'un acte positionnellement neutre. Cette neutralisation de la position d'existence n'est pas à confondre avec le caractère non positionnel de l'essence donnée *prima facie* en tant qu'objet fondé, qui était relatif à l'intuition “en amont”. Un eidos est une essence “en aval” qui, pour apparaître en remplissant un jugement eidétique, n'a pas à être fondée sur un individu « en chair et en os » : un semblant d'individu lui suffit. Et même lorsqu'un eidos est exemplifié par un individu perceptif, c'est moins par son *existence* individuelle que par sa *semblance* individuelle que celui-ci parvient à fonder une intuition d'essence (pure). Une loi d'essence est donc un jugement formé par des concepts qui ont comme contrepartie objectuelle des eidē pouvant être exemplifiés par des individus *positionnellement indifférents*. Sa validité s'étend ainsi à tous les

¹ *Hua III/1*, p. 2 ; tr. fr. p. 24.

individus possibles pouvant exemplifier l'eidos en question¹. De tels individus constituent l'extension d'un domaine eidétique. L'intuition d'une essence pure, c'est-à-dire d'un eidos – et donc « eidétique » au sens étroit –, est finalement doublement neutre : d'un côté, parce qu'elle est fondée, de l'autre, parce qu'elle est fondée sur une fiction.

18. La « fiction » est en effet la seconde clé qu'il nous faut mobiliser pour comprendre la nature du remplissement des lois d'essence. Car c'est précisément à l'idée d'une *indifférence positionnelle du fondement de l'intuition eidétique* que se réfère l'usage husserlien du terme « fiction » dans les *Ideen I* :

« La "fiction" constitue l'élément vital de la phénoménologie comme de toutes sciences eidétiques ; la fiction est la source où s'alimente la connaissance des "vérités éternelles" »².

Dans ce passage, plus souvent cité qu'étudié en détail, le terme de « fiction » est utilisé pour indiquer d'une manière générale cette semblance d'individu qui est la condition suffisante pour qu'il puisse y avoir le support individuel d'une intuition eidétique "en aval". Et en ce sens très précis *fictum* ne veut pas dire autre chose que support individuel possible, peu importe si réel ou imaginaire, d'une intuition eidétique dans sa fonction remplissante. L'allusion à la connaissance des « vérités éternelles » (énième clin d'œil cartésien) en est la preuve manifeste. Car c'est justement la vérité "éternelle", c'est-à-dire nécessaire et a priori, de certains jugements (qui ne sont autres que les fameux jugements catégoriels formulant des lois eidétiques), qui est censée être montrée à l'aide des fictions. De telles lois sont valables quel que soit le rapport à l'existence des soubassements individuels de l'intuition eidétique³. Si bien que si une intuition d'essence

¹Pour l'instant Husserl n'explique pas pourquoi identifier individus fictionnels et individus possibles. Une explication détaillée sera fournie plus tard, notamment dans le texte « *Reine Möglichkeit und Phantasie* », rédigé en 1922/23. Cf. Edmund Husserl, *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass (1898-1925)*, Husserliana XXIII, éd. par Eduard Marbach (Den Haag : Nijhoff, 1980) p. 547-70 ; tr. fr. par Raymond Kassis et Jean-François Pestureau, *Phantasia, conscience d'image, souvenir* (Grenoble : Millon, 2002), pp. 514-29.

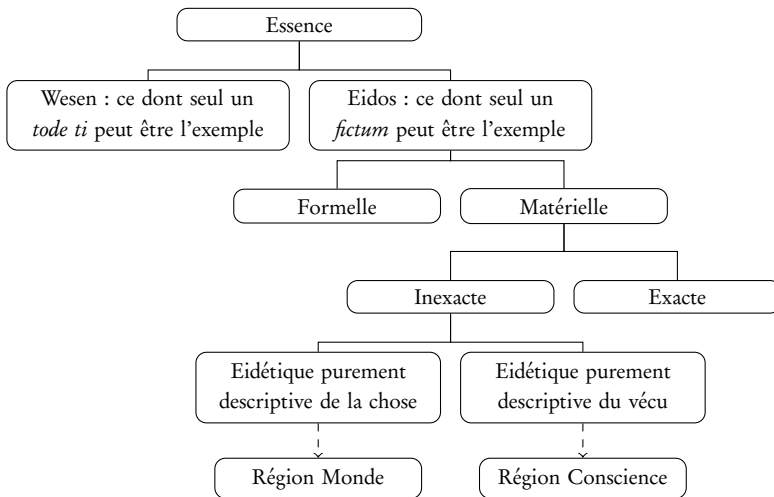
²*Hwa III/1*, p. 132 ; tr. fr. p. 227.

³Pour prendre un exemple issu de la géométrie, l'autre science eidétique évoquée dans les *Ideen I*, le contenu propositionnel du jugement « la longueur d'un côté d'un triangle

“en aval” est l’intuition catégoriale d’un état de choses dont les objets sont des eidē, et que les eidē ne peuvent apparaître qu’en tant que fondés sur des *ficta*, il en découle que les objets enchâssés dans les états de choses susceptibles de remplir les jugements catégoriaux formulant des lois eidétiques relèvent d’un domaine objectuel trans-positionnel constitué d’individus purement possibles.

Eventuellement, ce sera donc à la phantasia (positionnellement neutre), et non à la perception immanente (toujours positionnelle), de nous dire si une conscience peut être telle sans monde ou si un monde peut toujours être un monde sans être tel pour une conscience.

19. Le tableau suivant devrait nous permettre de reconnaître à la fois la distinction entre les deux types d’intuitions d’essence, “en amont” et “en aval” d’un jugement de type scientifique, et la position de la phénoménologie au sein de l’ébauche de système des sciences que Husserl a esquissé dans les *Ideen I*.



est inférieure ou égale à la somme des longueurs des deux autres côtés » n’est pas *plus* vrai d’une feuille de papier triangulaire que d’un dessin à la craie sur un tableau noir ou d’un triangle purement imaginaire. C’est justement la perméabilité des frontières entre le réel et l’imaginaire qui est bien capturée par le terme de « fiction ». Sur la différence entre géométrie et phénoménologie et notamment entre essences exactes et morphologiques, cf. *Ibidem*, pp. 133-6 ; tr. fr. p. 229-33.

On devrait voir notamment comment la phénoménologie est pour Husserl 1) *une science* (elle formule des lois générales), 2) *a priori* et eidétique (ce qui la distingue des sciences de fait, sciences d'individus), 3) *matérielle* (ce qui la distingue des sciences formelles), 4) *descriptive* (ce qui la distingue de la géométrie), 5) *de la conscience* (ce qui la distingue de ce que, faute de mieux, l'on pourrait appeler une eidétique du « monde »¹). Mais le tableau devrait montrer également que c'est justement à partir d'une prise en charge du statut épistémologique de la phénoménologie – non pas simplement et vaguement en tant que « science rigoureuse » mais, plus précisément, en tant que discipline eidétique, descriptive et morphologique, ayant la prétention de formuler des lois générales et a priori au sujet des eidē de la région conscience, constituée, conformément à CA-4, par des exemples de *vies individuelles* (*concreta* absolus) ainsi que de *vécus individuels* (*concreta* relatifs ou *abstracta*), tant réels qu'imaginaires et dont l'évidence est soumise à l'autorité des fictions – qu'il faudra comprendre le statut de la thèse du « nulla "re"... », ainsi que la fiction de la « *Weltvernichtung* » qui l'accompagne, et dont le rôle est pour l'instant encore à expliquer.

V. Du jugement

20. Les analyses précédentes avaient pour but de montrer en quel sens la phénoménologie est une science eidétique de la conscience, tout en excluant la thèse heideggerienne selon laquelle l'être de la conscience coïncide pour Husserl avec le fait d'être l'objet d'une connaissance scientifique. Critique qui s'appuie sur la confusion, que justement Husserl évite soigneusement, entre CA-1 – l'être de la conscience comme écoulement (*non* scientifique, *non* intuitif et pourtant constamment apparaissant, cf. CA-2) – et CA-4 – l'être de la conscience comme eidos, dont les exemples intuitifs peuvent être des *concreta* individuels absolus (*une* conscience dans le sens CA-3, telle "ma" conscience qui, d'une certaine manière, n'est que

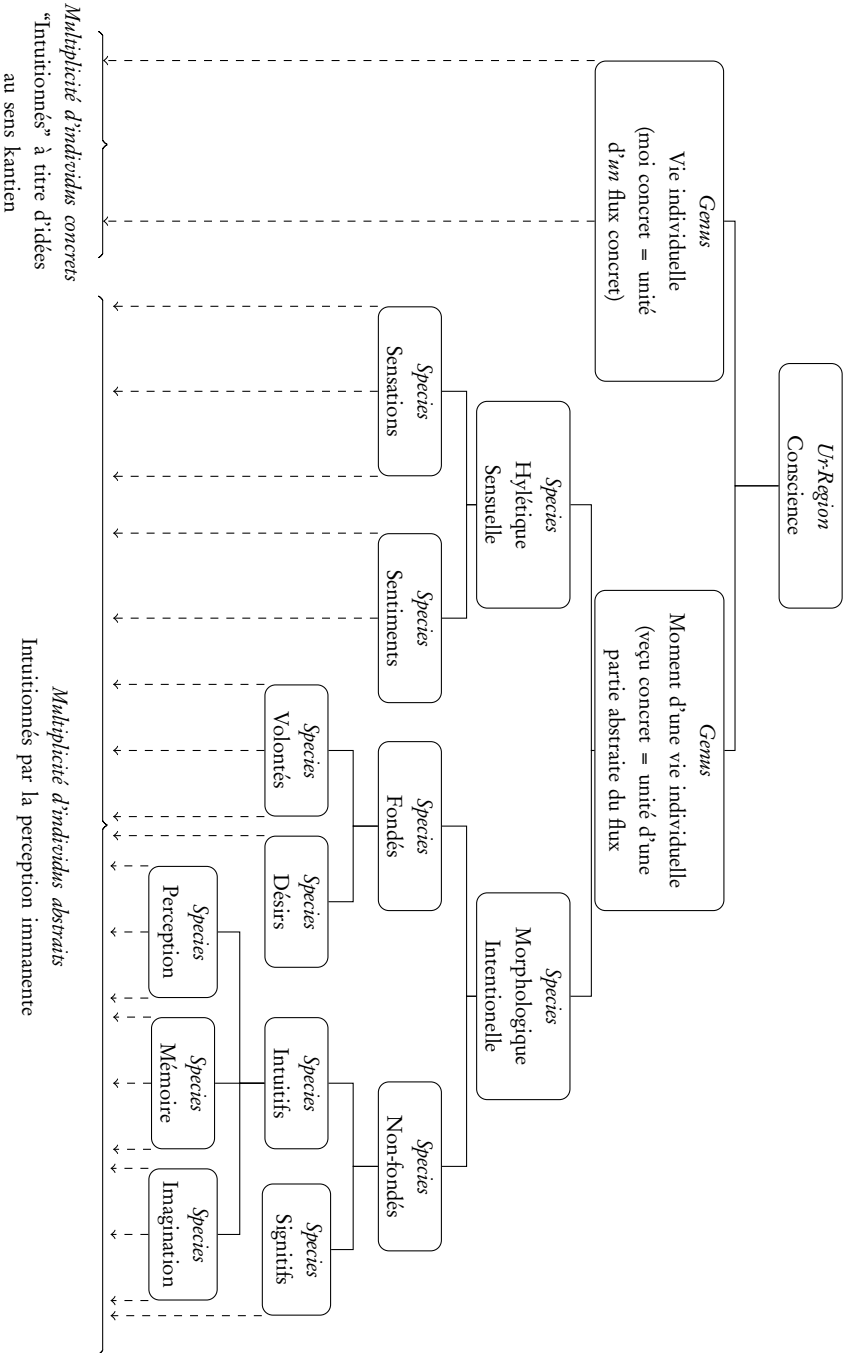
¹L'idée d'une « nouvelle eidétique » censée atteindre non pas « le monde en tant que fait » mais « le monde en tant qu'eidos » est formulée dans le § 33 des *Ideen I*. Husserl s'empresse cependant d'ajouter : « ce n'est pourtant pas cette voie que nous suivrons » (Ibidem p. 58 ; tr. fr. p. 106).

la plus réelle des consciences individuelles imaginables) et des *abstracta* relatifs (*des* parties non indépendantes de CA-3, c'est-à-dire des vécus, tels « cet acte de perception-ci », « cette sensation-ci » ainsi que tout autre acte ou sensation imaginables). C'est en ce sens précis que « conscience » devient le nom d'un *concretum* essentiel (CA-4), c'est-à-dire d'une région, d'un domaine extensionnel d'objets ayant les mêmes lois structurelles. Les objets du domaine sont des essences, c'est-à-dire des objets *fondés* sur des individus. Et dans la mesure où les essences en question sont des eidē, le domaine est constitué autant d'individus perceptifs que de quasi-individus imaginaires – ce que j'ai cru bon d'appeler « ficta », afin de souligner le fait de leur indifférence positionnelle.

21. Une nouvelle difficulté surgit cependant dès lors que l'on regarde de plus près la constitution du domaine en question. Car « conscience » n'est pas seulement le nom d'un eidōs, c'est le nom d'une région ontologico-matérielle, ce que Husserl appelle aussi un *genus summum*. Tout individu possible pouvant exemplifier (= soumis aux lois eidétiques portant sur) un eidōs donné, doit nécessairement pouvoir exemplifier (= vérifier la validité des lois eidétiques relatives à) l'eidōs d'ordre supérieur auquel celui-ci est subordonné, alors que l'envers n'est pas vrai¹. A contrario, les individus possibles pouvant exemplifier intuitivement (= montrer intuitivement la vérité de l'une des lois eidétiques de) l'eidōs suprême « conscience » doivent nécessairement pouvoir exemplifier (= montrer intuitivement la vérité de l'une des lois eidétiques de) l'un ou l'autre des *genera* et *species* eidétiques inférieurs². De tels individus, réels ou possibles, sont de deux types : des *concreta* absolus ou des moments de *concreta* absolus :

¹ Si v est un individu qui exemplifie l'eidōs « perception », il doit nécessairement pouvoir être un exemple des eidē supérieurs « acte objectivant », « noèse », « vécu », etc. Si Φ et Ψ sont des formulations de lois eidétiques valables au niveau des genres supérieurs « noèse » et « vécu » (par ex. « toute noèse a un noème » ou « tout vécu est une partie non indépendante d'un flux concret ») alors Φ et Ψ sont *eo ipso* valables pour v (qui est une « perception »).

² Husserl distingue l'extension eidétique d'une région de celle individuelle dans les termes suivants : « l'extension eidétique de la région représente la totalité idéale que forme le système concrètement unifié des différences placées sous ces genres ; tandis que l'extension individuelle représente la totalité idéale de tous les individus possibles correspondant à ces essences concrètes » (56)



Au premier type correspondent tous les exemples (possibles) de « moi concrets » : c'est-à-dire tous les exemples de *vies individuelles concrètes* (réelles ou imaginaires) ; au deuxième, tous les exemples de *vécus individuels* (réels ou imaginaires).

En principe, les lois eidétiques relatives à l'eidos suprême conscience, des lois dont la formulation est du type « LA conscience est... », doivent pouvoir trouver un remplissement intuitif dans des états de choses constitués par des essences exemplifiées autant par des *vies individuelles concrètes* que par des *vécus individuels* (réels ou imaginaires). Une telle affirmation de principe doit cependant être nuancée. On se souviendra, en effet, que Husserl avait exclu la possibilité d'intuitionner proprement les individus du premier type (cf. supra § 11). Aucune perception immanente ne peut embrasser l'unité d'une vie¹. Une telle unité, ne saurait être donnée d'une manière intuitive qu'à titre d'Idée au sens kantien, à travers une série asymptotique d'intuitions « latérales » procédant à partir d'une suite de perceptions immanentes ayant comme objets « centraux » des moments réels du flux.

Cette différence entre intuition latérale et intuition centrale semble exclure la possibilité qu'un jugement eidétique général puisse être d'emblée rempli par un état de choses dont l'eidos apparaît en tant que fondé sur l'intuition d'un *concretum* absolu. Il n'y a en effet que deux manières pour qu'une vie individuelle puisse apparaître : soit en s'écoulant (cf. CA-2), soit à titre d'Idée au sens kantien. Dans aucun de ces deux cas, quoique pour des raisons différentes, l'unité en question ne saurait apparaître intuitivement à titre de soubassement d'un eidos. Mais l'intuition nécessairement *latérale et asymptotique d'un moi concret* s'accompagne cependant de l'intuition, disons, "*tangente*" d'un *vécu concret*. Si bien que, à proprement parler, seul un *abstractum* individuel², livré d'abord par la perception im-

¹Une telle unité ne pourrait être embrassée que d'une manière non thématique, conformément à CA-2. Une vie, dans sa totalité ne se manifeste qu'en s'écoulant. Mais il est clair qu'un tel écoulement, nécessairement non-thématique, est constamment *présupposé* mais non pas *utilisé* par la science eidétique husserlienne. C'est seulement dans la mesure où des moments de celle-ci sont donnés à la perception immanente (dûment "fictionnalisée" et donc neutralisée) que la science eidétique de la conscience peut procéder.

²J'ai utilisé jusqu'ici l'expression « *abstractum* individuel » qui m'a semblé plus parlante et moins technique que celle husserlienne suggérée dans le § 15 des *Ideen I* de « tode ti dont

manente et successivement réduit et dûment “fictionnalisé”, peut exemplifier les propriétés générales de l’*eidos* suprême « conscience », ainsi que des genres et des espèces eidétiques inférieures qui lui sont subordonnés.

Il en découle que, en dernier ressort, les seuls individus du domaine « conscience » à même de fonder une intuition eidétique censée remplir le jugement formulant une loi d’essence, sont des « ceci » livrés par des modifications réflexives du vécu. Il s’agit en effet d’impressions temporellement déterminées au sein d’un flux de vécus qui en s’écoulant apparaissent thématiquement dans leur durée propre (cf. CA-2) en tant qu’ils sont saisis réflexivement *alors qu’ils sont encore en train de s’écouler*. Un tel « suivi de déroulement » (telle est en effet la perception immanente) produit un partage dans le flux qui en extrait un moment de son horizon proche, en faisant ainsi un objet thématique. Non pas cependant un objet tout court, mais un « objet-en-mouvement » ou, mieux, un « objet-en-écoulement »¹. Une telle stabilisation dynamique est cependant suffisante pour livrer le soubassement individuel dont l’intuition eidétique a besoin. Et c’est seulement d’une telle manière que les essences morphologiques du domaine de la conscience – dont la « science eidétique de la conscience pure » sera censée dégager les lois de structuration – peuvent être imaginées à titre de remplissements de jugements ayant la prétention de formuler des lois d’essence.

22. Cette dernière remarque permet de préciser davantage à la fois le lexique et le mode de fonctionnement de la science eidétique husserlienne. Mais elle permet notamment de comprendre en quel sens Husserl utilise l’expression « être de la conscience » dans la thèse du « nulla “re”... ».

Si « conscience » est le nom d’un *concretum* essentiel, il est clair que l’expression « être de la conscience » n’indique ni l’existence ou le mode

l’essence matérielle est un *abstractum* », et qui réserve le terme d’individu aux seuls *tode ti* dont l’essence matérielle est un *concretum*. Cependant, dans la mesure où dans la 2^{ème} *Recherche Logique*, Husserl ne recule pas devant l’idée d’individus abstraits, et étant donné que le lexique husserlien n’est pas arrêté (loin s’en faut, la notion d’individu telle qu’elle apparaît dans les manuscrits de Bernau en est la preuve), j’ai préféré m’écarter légèrement de la lettre du texte. Ecart que, bien que sans conséquences conceptuelles, je tiens toutefois à signaler.

¹La perception immanente ne « fige » donc pas le flux, comme on le lit trop souvent : elle l’accompagne.

d'existence d'une conscience individuelle, ni celle d'un vécu au sein d'une conscience individuelle. Au niveau eidétique, « Sein » veut désormais dire autant que « Sosein » et l'« être de la conscience » n'est autre que l'« être nécessairement tel » de tous les individus abstraits (réels ou imaginaires) appartenant à des individus concrets possibles (qui n'ont pas à être intuitionnés comme tels) et pouvant exemplifier les eidé du domaine « conscience ». En d'autres termes, il s'agit de *l'ensemble des principes de structuration nécessaires qu'un tode ti objet d'une saisie réflexive possible doit exhiber afin de pouvoir exemplifier l'une ou l'autre des espèces et des genres du domaine en question.*

Nous avons donc cinq niveaux d'analyse :

- (1) celui de l'unité de la conscience absolue (CA-1 et CA-2) constamment présupposée ;
- (2) celui de l'unité de la conscience absolue (CA-3) qui constitue une Idée kantienne ;
- (3) celui de l'unité des moments de CA-3 qui apparaissent à la perception immanente à titre d'individus ;
- (4) celui de l'unité des moments de CA-3 qui apparaissent à la perception immanente fictionnalisée à titre d'exemples d'eidé de CA-4 ;
- (5) celui de l'unité des essences de CA-4 prises comme telles, mais pouvant être exemplifiées par une multiplicité de moments possibles de consciences individuelles possibles.

L'« être de la conscience » correspond au niveau (5), et il indique ces caractères essentiels, nécessaires ET suffisants, qui font d'une conscience une *conscience* et qui doivent être exhibés par tout moment dépendant de celle-ci.

23. Mais voilà qui exclut, une fois de plus, et d'une manière sans doute définitive, toute tentation de rapprochement avec la substance cartésienne. Dans la mesure où cette manière husserlienne de comprendre l'être de la conscience n'est visiblement à confondre ni avec l'être de CA-1 et CA-2 (qui coïncide avec son écoulement/apparaître non thématique), ni avec l'existence d'un « moi concret » dans le sens de CA-3 – fût-il le “mien”, celui dont je suis soi-disant le plus certain – il est tout à fait impossible qu'en formulant dans le cadre d'une enquête eidétique la thèse du « nulla

“re”... », Husserl ait voulu affirmer par là quoi que ce soit au sujet de l’existence de “ma” conscience (ou d’une conscience quelle qu’elle soit) après la destruction du monde. Commencer un jugement eidétique par « L’être de la conscience est tel que... » veut dire plutôt formuler le jugement hypothétique suivant « Si x est une conscience possible, alors il est nécessaire que... » ; et c’est à la phantasia de produire l’exemple intuitif d’une telle conscience possible¹.

24. Le cadre du questionnement du « nulla “re”... » commence à se préciser. L’écoulement non-thématique du flux est d’abord doublé d’une série de retournements réflexifs qui “accompagnent” le flux en produisant un revirement thématique du registre de l’apparaître. Cela fournit à l’intuition d’essence “en amont” un premier support individuel. Ce premier moment, du passage de l’apparaître latent du flux à celui patent de certains de ses moments, est suivi par la formulation de jugements généraux ayant la valeur d’hypothèses et portant sur la structure de ce dont les données intuitives apparaissantes peuvent être les exemples. C’est le moment, disons, *symbolique* où les concepts qui se réfèrent à des essences préalablement intuitionnées s’agencent en jugements. La vérité de tels jugements sera finalement soumise à l’autorité d’une intuition “en aval”, censée présenter des exemples intuitifs ou des contre-exemples de la loi formulée par le jugement en question, exemples qui seront cette fois-ci nécessairement des exemples de vécus fictionnels, c’est-à-dire des fictions de moments non indépendants de vies individuelles possibles.

Les jugements formulés entre l’intuition “en amont” et celle “en aval” sont fondamentalement de deux types : des « jugements portant sur les essences » et des « jugements dotés de validité eidétique générale »². Voici quelques exemples de jugements dotés de validité eidétique générale :

¹L’on pourrait résumer l’agencement entre concept pur et phantasia de la manière suivante. (1) L’on commence par le jugement : « si x est une conscience possible alors il est nécessaire qu’il soit E », suivi par (2) la présentation par la phantasia d’un « v qui est une conscience ». Dès lors (3) soit « v est une conscience » est faux (et donc v n’est pas un exemple intuitif de conscience), soit il n’est pas nécessaire que tout exemple de conscience soit E (et donc le jugement de départ n’exprime pas une loi eidétique). Il s’agit de ce que nous appelons plus tard le « travail intuitif » de la phantasia. Pour une analyse plus détaillée cf. *infra* § 29 et suivants.

²*Hua III/1*, pp. 13-5 ; tr. fr. pp. 25-8.

- (i) « Tout triangle a trois côtés »
- (ii) « Toute couleur a une étendue »
- (iii) « Toute perception externe donne son objet par esquisses »

Ou, sous une formulation négative :

- (i.i) « Il n'y a pas de triangle qui n'ait pas trois côtés »
- (ii.i) « Il n'y a pas de couleur qui ne soit pas étendue »
- (iii.i) « Il n'y a pas de perception transcendante qui ne donne son objet par esquisses ».

Les « jugements portant sur les essences » prennent en revanche des formes comme :

- (i.ii) « Le triangle a trois côtés »
- (ii.ii) « La couleur est étendue »
- (iii.ii) « La perception transcendante donne son objet par esquisses »

ou, sous une formulation négative :

- (i.iii) « Il est absurde que x soit un (exemple de) triangle et que x n'ait pas trois côtés »
- (ii.iii) « Il est absurde que x soit un(e) (exemple de) couleur et que x ne soit pas étendu »
- (iii.iii) « Il est absurde que x soit un(e) (exemple de) perception transcendante et que x ne donne pas son objet par esquisses »

où la variable x est remplie par un individu fictionnel, c'est-à-dire un « tode ti » intuitivement donné mais dont il est indifférent qu'il soit réel ou imaginaire.

Ce sont notamment les « jugements portant sur les essences » qui intéressent Husserl. Il s'agit en effet de jugements formés par une synthèse catégoriale de concepts purs, indiqués par des formes substantivées précédées par un article défini, telles « LA couleur », « LE triangle », « LA perception transcendante » ou « LA conscience », etc. – un « concept pur » étant justement un concept qui se réfère *directement* à un eidon (et seulement *indirectement* aux ficta d'objets individuels d'ordre inférieur qui

peuvent l'exemplifier)¹. Quant aux « jugements dotés de validité eidétique générale », ceux-ci se réfèrent *directement* au domaine extensionnel de tous les ficta d'objets individuels pouvant exemplifier des eidē et seulement indirectement aux eidē eux-mêmes. Cependant, quelle que soit leur forme logique, en raison du principe « autant d'essence, autant d'individu » (cf. *supra* § 14), tous les jugements purement eidétiques sont « solidaires » (*zusammenhängen*), dit Husserl :

« Inversement tout jugement qui porte sur des essences peut être, de façon équivalente, converti en un jugement de généralité inconditionnée qui porte sur des cas particuliers de ces essences pris en tant que tels. De cette manière les jugements purs relatifs aux essences (les jugements purement eidétiques) sont solidaires les uns des autres *quelle que soit leur forme logique* »².

Tout « jugement portant sur les essences » est susceptible d'être converti en « jugement doté de validité eidétique générale » et vice-versa *salva veritate*.

25. Lorsque Husserl affirme donc que « LA perception transcendante donne son objet par esquisses » ou que « LA perception immanente donne son objet d'une manière adéquate », cela ne signifie pas qu'il s'est tourné réflexivement sur son propre vécu présent, qu'il y a repéré une perception immanente ou transcendante, puis, en les fixant attentivement, y aurait découvert la propriété de donner l'objet par esquisses ou sans esquisses, et enfin, considérant la perception immanente comme apodictique et adéquate, en aurait conclu que les jugements correspondants seront nécessairement vrais et évidents. Une telle reconstruction a d'abord l'inconvénient d'être quelque peu grossière, dans la mesure où elle confond allégrement intuition « en aval » et « en amont » d'un jugement. En effet, on a beau « fixer intensément du regard » un vécu (mais aussi une chose, un nombre ou un

¹En un sens, certaines critiques à l'égard de Husserl, à l'image de celle formulée par Gilbert Ryle, ne sont pas entièrement injustifiées. On voit notamment d'où elle vient le reproche selon lequel Husserl aurait traité des concepts purs tels « la perception transcendante » ou « la conscience » comme s'ils étaient les noms propres logiques des eidē correspondants. Cf. Gilbert Ryle, *Critical Essays*, vol. 1 (London and New York : Routledge, 2009), pp. 174-232. Mais si Ryle s'était arrêté davantage sur les *Ideen I*, il aurait remarqué que selon Husserl, les deux types de jugements sont logiquement équivalents.

²*Hua III/1*, pp. 14-5 ; tr. fr. p. 28.

objet quelconque), celui-ci ne “répondra” à la rigueur autre chose que « me voici »¹ (pour voir autre chose que l’obstinée présence du ceci, il faut que le symbolique s’y mêle, qu’un jugement s’opère et que l’on anticipe, ou plutôt, que l’on provoque des intuitions à venir). Mais au-delà de cela, cette reconstruction s’avère manifestement fautive. Lorsque Husserl se livre à de tels jugements, il affirme non pas

(iii.iv) « j’ai un vécu perceptif dont l’évidence de la réflexion me dit qu’il est nécessairement sans esquisses »

mais

(iii.v) « Il est absurde qu’un individu quelconque (à l’occasion un vécu individuel) puisse être *l’exemple d’un acte de perception transcendante* et qu’en même temps *il ne fasse pas apparaître son objet par le biais d’esquisses* – un tel individu est a priori inimaginable ».

Ici, conformément au lexique mis en place (cf. *supra* § 22), il en va justement de « l’être de la perception transcendante ». C’est une absurdité de cette sorte qu’il s’agit d’établir par les différentes formulations de prétendues lois eidétiques. Et c’est justement une telle absurdité qui va devoir être montrée par le passage à l’imaginaire du remplissement :

(iii.vi) « un individu x n’ayant pas la propriété F (= donner son objet par esquisses) et étant par hypothèse un exemple de l’eidos E (= perception) *est-il imaginable ?* ».

C’est à la phantasia de relever un tel défi d’imaginer cette perception que le jugement affirme être inimaginable.

¹ Il est d’ailleurs douteux qu’un objet puisse littéralement répondre quoi que ce soit – d’où l’usage des guillemets. J’insisterai sur la nature d’une telle clause – *littéralement* – d’ici peu. Pour l’instant, on l’aura remarqué, il est important de signaler que les formulations des lois eidétiques évoquées plus haut (i-iii), n’expriment aucun jugement d’existence ou positionnel. Il faut donc se garder de toute tentative d’inférer *l’existence ou la non-existence de quelque chose à partir de la formulation des lois eidétiques la concernant*. C’est pourquoi il ne faut pas confondre la thèse du « nulla “re”... », qui est censée se référer à la formulation d’une loi eidétique, avec la thèse positionnelle qui va de pair avec la perception immanente et qui « garantit nécessairement l’existence de son objet (...) [qui] ne peut par principe être niée » (Ibid. p. 85 ; tr. fr. p. 148-9). Il s’agit pourtant de la lecture standard que l’on trouve, entre autres, chez Ricœur, Boehm et Sokolowski. Une autre question est celle de savoir si Husserl lui-même s’est *toujours* tenu à l’abri d’une telle confusion.

VI. De la métaphore

26. Dans sa tentative de répondre à (iii.vi) Husserl a recours à la fiction de ce qu'il appelle une « perception divine ». Il s'agit de l'idée selon laquelle même Dieu, s'il voulait percevoir une chose (*Ding*), devrait le faire, pour ainsi dire, "dans les formes" : par esquisses, sur fond d'un champ intuitif, au sein d'un horizon partiellement indéterminé etc. :

« La perception de la chose implique en outre – c'est encore là une nécessité d'essence – une certaine *inadéquation*. (...) Par principe, il subsiste toujours un horizon d'indétermination susceptible d'être déterminé, aussi loin que nous avançons dans le cours de l'expérience, et aussi importantes que soient déjà les séries continues de perceptions actuelles auxquelles nous avons soumis la même chose. Nul Dieu ne peut y changer quoi que ce soit ; pas plus qu'il ne peut empêcher que $1 + 2$ fasse 3, ou que toute autre vérité d'essence ne soit telle »¹.

Le recours au concept-limite de Dieu ou, plus précisément, à la fiction d'une perception divine, permet à Husserl de montrer que les lois de structuration auxquelles est soumis chaque acte de perception singulier, sont a priori et nécessaires *pour toute conscience concevable*². Si *v* est un vécu de conscience du type « perception transcendante », qui que soit le moi concret auquel cet acte appartient, l'acte en question sera soumis à certaines déterminations eidétiques. Car le problème de *Sosein* auquel un tel exemple est confronté relève de la compatibilité matérielle entre les concepts « perception transcendante » et « donation adéquate ».

Husserl ne dit rien au sujet du pouvoir de Dieu, si celui-ci est capable ou non de saisir une chose sans faire recours à des esquisses, sans un horizon indéterminé et déterminable, etc. Le jugement en question porte en effet moins sur Dieu (« il est absurde que Dieu puisse percevoir de la sorte ») que sur l'eidos perception (« il est absurde qu'un acte de perception transcendante puisse donner etc. »). Une telle précision est d'autant

¹Ibid. p. 80 ; tr. fr. p. 140-1.

²Finale, « vérités éternelles », le traitement husserlien de l'apriori est sensiblement différent de celui de Descartes. Et il fait plutôt signe, dès les *Ideen I*, vers Leibniz. Le Dieu de Descartes crée les vérités éternelles, celui de Husserl s'y soumet.

plus précieuse qu'elle permet d'aborder la question de la clôture sémantique des concepts purs présents dans les jugements eidétiques.

La loi eidétique évoquée par Husserl n'exclut pas que Dieu puisse saisir une chose d'une manière adéquate, elle exclut plutôt qu'un tel acte de saisie puisse être un exemple de perception transcendante. Si un tel acte existe, qu'il soit divin ou non, il ne s'agit pas d'un acte qui tombe à l'intérieur du domaine extensionnel des individus, réels ou imaginaires, qui exemplifient l'eidos « perception transcendante ».

Une telle exclusion dépend notamment du sens des concepts de « perception transcendante » et de « donation adéquate ». Que veut dire en effet qu'une perception n'est pas adéquate, qu'elle donne son objet par esquisses ? La question peut paraître triviale mais elle ne l'est pas vraiment. En un sens dire qu'un vécu est donné sans esquisses veut dire que toute visée vide est remplie. Mais le concept husserlien d'*Abschattung* dit plus que le simple mot *Erscheinung* : il indique plutôt une *Erscheinung* foncièrement perspective (*einseitig*), c'est-à-dire relative au positionnement déterminé d'un point de vue au sein de l'espace environnant de la chose. Autant l'esquisse que le point de vue se situent sur le même plan spatial. Si je peux percevoir une chose mondaine, c'est que l'on partage le même espace mondain. C'est donc parce que le vécu n'a pas d'extension spatiale, et qu'étant un moment du flux il est pur écoulement (cf. CA-1), qu'il n'y a aucun sens de dire qu'il est saisi à partir d'un point de vue et donc qu'il apparaît par esquisses.

Mais à y regarder de près, cette dernière affirmation s'avère bien maladroite. Ce n'est pas qu'unifier dans une même expression des termes comme « vécu » et « donation par esquisses » n'ait, littéralement, *aucun sens*, c'est qu'une telle expression révèle un principe fondamental de tout discours établissant des attributions ou des prédications, disons, intercatégoriales¹, à savoir le principe selon lequel *l'unité de l'objet se fait au prix*

¹Une attribution ou une prédication est inter-catégoriale lorsqu'elle rattache à un concept, désignant un objet issu d'un domaine ontologico-matériel déterminé, un prédicat qui relève d'un domaine ontologico-matériel hétérogène. Il s'agit, *prima facie*, de ce que l'on appelle classiquement une erreur de catégorie. Cela n'est pas à confondre avec l'attribution ou prédication de catégories ontologico-formelles, qui peut traverser les domaines ontologiques déterminés sans produire aucune erreur de catégorie. Cf. Ibid. p. 21-3 ; tr. fr. p. 38-43.

de la perte de l'univocité du sens et vice-versa.

Dire d'un vécu qu'il se donne par esquisses constitue moins une violation des lois qui régissent l'unité du sens (*Unsinnig*) qu'une transgression des lois qui régissent l'unité possible des objets (*Widersinnig*)¹. Parler des côtés du vécu vaut autant que parler de la couleur d'un théorème ou d'une chose qui serait une partie réelle (*reell*) d'un vécu. *Mais rien n'interdit pourtant de s'exprimer ainsi.* Rien n'interdit grammaticalement ni la formation de telles expressions, ni leur compréhension ; c'est juste la possibilité que de telles expressions soient intuitivement remplies, qu'à l'unité de leur sens puisse convenir l'unité d'un objet, qui est à priori exclue par l'agencement des concepts employés. Bien qu'absurdes, de telles expressions sont néanmoins sensées². L'exemple d'une perception divine adéquate est, en dépit de l'absurdité de son objet, parfaitement compréhensible.

Or, cette possibilité de *dire des absurdités* est tout à fait cruciale pour l'entreprise eidétique où la transgression impossible des frontières catégoriales est doublée d'un mouvement interne au régime du sens, d'une oscillation entre la fausseté a priori de l'énoncé littéral (« Il ne peut y avoir de "théorèmes colorés" ou de "vécus donnés par esquisses"... ») et sa vérité *métaphorique* possible, impliquée par le fait même que toute unité de sens est, d'une certaine manière, une promesse d'objet (*...pas en tout cas dans le sens dit littéral des termes* »)³. *La possibilité de rendre sa vérité à l'absurde passe par la métaphore.*

¹ Cf. notamment les analyses de la 5^{ème} *Recherche logique* in *Hua XIX/1* cit., ainsi que les distinctions présentes dans la première partie de *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, Husserliana XVII éd. par Paul Janssen (Den Haag : Nijhoff, 1974) ; tr. fr. *Logique Formelle et transcendantale* par Suzanne Bachelard (Paris : P.U.F., 1965)

² A proprement parler, ce n'est pas l'objet qui est absurde mais, au mieux, *sa possibilité*. Je m'autorise donc à parler d'un sens absurde d'une manière un peu spéciale.

³ Il est remarquable que Husserl n'ait pas formulé explicitement la question de l'absurdité matérielle en la mettant en rapport avec la bifurcation entre *sens littéral* et *sens métaphorique* d'une expression. C'est pourtant ce que suggèrent fortement nombre d'indications présentes tant dans la 4^{ème} *Recherche logique* que dans les cours de 1908 sur la *Théorie de la signification* ou *Logique Formelle et transcendantale*. Carré rond, fer de bois etc. sont des expressions qui appartiennent néanmoins à « un domaine partiel de ce qui est doué de sens ». Toute expression est une promesse de *remplissement*. La métaphorisation est un dispositif qui permet de produire des exceptions, des truchements, et de remplir ce qui *littéralement* n'était pas susceptible d'être rempli. Une telle transgression est cependant, nous le verrons, soumise à certaines limitations qui seront révélées par l'usage de la phantasia. Cf. *infra* § 29.

27. La métaphorisation est en effet un dispositif qui est constamment à l'œuvre dans les analyses husserliennes, et qui permet à une expression de tenir une promesse d'objet autrement intenable grâce à l'altération de son sens. De deux choses l'une : soit l'expression trans-catégorielle est prise en un sens littéral, *dans ce cas elle garde l'univocité de son sens*, mais elle perd a priori l'unité de son objet (« *au sens strict*, il n'y a pas de théorèmes colorés, de vécus donnés par esquisses, ou de perceptions sensibles adéquates... »); soit elle *perd une telle univocité*, elle se brise, se dédouble et devient métaphorique et ambiguë. Mais c'est justement une telle perte d'univocité qui établit les conditions d'un remplissement intuitif à nouveau possible¹ (« ... mais "*en un sens*", il est vrai que... »). Ce n'est donc qu'en ce sens métaphorique que l'on peut dire d'un théorème qu'*il est*, ou même, qu'*il n'est pas coloré*, ou d'un vécu qu'*il est* ou qu'*il n'est pas* donné par esquisses, ou encore d'un acte divin de saisie adéquate d'une chose qu'*il est* perceptif.

En un sens littéral, donc, une perception immanente est *sans esquisses* dans la mesure où elle ne *peut pas*, par principe, saisir un objet individuel dans l'espace sur fond d'un horizon spatial et à partir d'un point de vue spatial. Husserl peut donc affirmer qu'il n'y a pas de position privilégiée, « normale », ni de conditions d'orientation particulières, de mouvements avant-arrière, qui pourraient rendre meilleure ou pire une perception immanente². Et cela en dépit de ce que semblent suggérer des expressions telles que « être au plus près de soi-même » ou « retourner sur le vécu ». Faut-il dès lors en conclure que la conscience est toujours auprès d'elle-même, sans distance, qu'elle est toujours dans la « bonne » position, au « bon endroit » pour se saisir dans une attitude réflexive ? Faut-il en conclure que

¹Bien qu'il s'agisse de deux cas d'absurdités, « cercle carré » n'est pas comme « vécu donné par esquisses » ou « théorème coloré ». Dans le premier cas, les prédicats « être un cercle » et « être un carré » relèvent du même domaine ontologico-matériel, à savoir du domaine des idéalizations géométriques. Il en va autrement de « vécu donné par esquisses » ou « théorème coloré » où les deux concepts qui se trouvent en position de sujet et de prédicat sont issus de domaines non seulement différents mais aussi hétérogènes. *Cercle carré* n'est donc pas une métaphore, *théorème coloré* et *vécu donné par esquisses* éventuellement, oui. Je ne pourrai pas m'arrêter ici davantage sur cette question, qui fait l'objet d'un essai à part entière « Countersense and Metaphor. The Imaginary Background of Husserl's Pure Logical Grammar », à paraître en 2011 dans le *New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*.

²Hua III/1 p. 81-2; tr. fr. p. 142-3.

l'acte de perception immanent est absolu dans la mesure où il survole son *cogitatum* en le saisissant *d'un seul coup, de tous les côtés*, tel un Dieu omniscient, frustré par la perception transcendante qui s'obstine à lui résister et qui prendrait sa revanche dans le domaine translucide de l'introspection ? La saisie sans esquisses est-elle « meilleure » que celle par esquisses ?

De telles conclusions se justifient uniquement sur la base de la décision de *ré-univociser* l'espace équivoque de la métaphore, de *rendre symétrique* l'asymétrie entre univocité du sens et unité de l'objet, de figer l'oscillation qui se produit au niveau du sens à l'occasion de toute *Widersinnigkeit*. Elles seraient justifiées, par exemple, si la distinction entre chose et vécu était, par exemple, une *opposition* entre espèces de même degré ou une *subordination* entre espèces de degré différent au sein d'un seul et même genre eidétique¹. Mais, nous l'avons vu, cela est loin d'être le cas. Le vécu n'a tout simplement *pas* de côtés, et la conscience n'est, à proprement parler, *ni* au plus près, *ni* au plus loin d'elle-même et encore moins *partout*. Et cela tout simplement parce que la grammaire catégorielle du proche et du lointain, du bon ou du mauvais endroit, bien qu'utilisée couramment et d'une manière parfois efficace ne s'applique pas au vécu. Ou, du moins, elle ne s'y applique que d'une manière foncièrement équivoque et métaphorique².

28. Il y a donc deux domaines eidétiques hétérogènes, ainsi que plusieurs espèces d'ordre différent, que l'on décrit à l'aide d'un seul langage conceptuel. Ce langage cependant, en raison même de l'autonomie qui lui

¹Si, par exemple *objet* était un genre matériel, *conscience* et *monde réel* en seraient les espèces. Mais cela n'est pas le cas. *Conscience* et *monde réel* sont des *Ur-kategorien*, non pas dans la mesure où elles sont les seules, mais dans la mesure où il n'y a rien au-dessus (cf. *supra* § 8). En outre, il s'agit des seules régions dont les individus ne sont pas seulement des individus *logiques* (cela serait également le cas des individus mathématiques) mais des individus *actuels, étant là par un acte perceptif*.

²Avons-nous ici la preuve de la proximité entre la conscience et Dieu, dans la mesure où, selon la doctrine de l'*analogia entis* les mêmes prédicats ne s'appliquent pas de la même manière au fini et à l'infini ? Je ne le crois pas. Un vécu n'a pas de côtés, pas plus qu'un nombre premier, un roman ou même Dieu. Rien n'interdit pour autant d'employer et de faire circuler un tel lexique dans les contextes les plus divers. Mais rien ne nous interdirait de dire, lors d'une recension particulièrement inspirée, qu'un roman est divisible par 1 et par soi-même (!) ... ou d'utiliser d'autres expressions issues de domaines conceptuels différents d'une manière métaphorique, en brisant les catégorisations, et cela sans déranger nécessairement le cas bien déterminé de l'*analogia entis*.

vient de sa constitution grammaticale a priori, n'est pas tenu de respecter les contraintes qui viennent de tels domaines. Il autorise et même encourage des attributions et des prédications inter- et infra-spécifiques (« cercle carré », « fer de bois » mais aussi « couleur chaude » ou « parfum âpre »¹) ainsi qu'inter-catégoriales (« une démonstration transparente », un « goût rond », un « désir torride »). De par sa force centripète, il *catégorise*, de par sa force centrifuge, il *métaphorise*. Aucune métaphore n'est à l'abri d'une recatégorisation, aucune catégorisation n'est à l'abri d'une métaphorisation.

29. Mais si *parler* de côtés du vécu vaut autant que *parler* de la couleur d'un théorème, dans un cas comme dans l'autre, il faudra veiller à mettre l'ambiguïté des expressions « côté » ou « couleur » à l'abri de toute réduction univoque. En d'autres termes, il faudra veiller à en protéger l'équivocité. Au sens propre, un théorème n'étant pas quelque chose d'étendu, il serait absurde de dire qu'il a des couleurs. Mais aucun mathématicien n'est gêné par cela lorsque, au sujet d'une démonstration, il s'exprime parfois en disant qu'elle est plus ou moins « transparente ». Cependant, si l'on peut facilement admettre que la vérité formelle d'un théorème se donne d'une manière intuitive, disons, dans une démonstration ou une présentation axiomatique formelle, cela ne veut certainement pas dire qu'une fois démontré, un théorème apparaisse *littéralement* comme « transparent ». Qu'une démonstration ne soit *pas* transparente n'implique pas qu'elle soit *alors* verte ou rouge, pas plus que du fait de sa soi-disant transparence l'on puisse inférer qu'elle est susceptible d'être peinte en vert ou en rouge – à moins d'équivoquer, en refermant ainsi l'espace métaphorique ouvert par la prédication trans-catégoriale qui en revanche *fonctionne justement dans la mesure où elle brise les symétries concep-*

¹Il faut y insister : cela n'est pas à confondre avec la question des représentations sans objet. L'exemple de la montagne d'or est encore différent, car il ne s'agit pas d'une transgression de lois eidétiques, mais simplement factuelles. Cela n'exprime aucunement une absurdité. Néanmoins, comme toute expression linguistique, *en contredisant une règle*, elle ouvre un espace métaphorique. Au sens *littéral*, « il n'y a pas de montagne d'or », mais au sens *métaphorique*, il n'est pas difficile d'imaginer un grand nombre de contextes d'énonciation dans lesquels on pourrait utiliser une telle expression, non seulement d'une manière *sensée* mais aussi *référentielle*.

tuelles¹.

Une métaphore ne dit pas l'indicible, elle donne une nouvelle chance intuitive à une attribution ou à une prédication de l'hétérogène qui est *prima facie* absurde. Et elle fait cela en creusant des équivoques à l'intérieur de l'espace du sens.

Il n'en va pas autrement dans le cas de la perception transcendante sans esquisses qui nous intéresse ici. Si la perception transcendante est foncièrement inadéquate parce que se faisant au moyen d'esquisses, faut-il dire alors que la perception immanente sans esquisses est nécessairement adéquate ? Oui, si l'on n'oublie pas qu'une telle affirmation use d'une notion d'adéquation équivoque. Non, si l'on croit affirmer par là que *c'est dans le même sens* que la perception transcendante est inadéquate et celle immanente, adéquate – et que l'une est donc *plus adéquate* que l'autre.

Husserl est d'ailleurs plutôt clair là-dessus, *stricto sensu* si le parallèle est entre la chose et le vécu en tant que *concreta* individuels (donc CA-3), la perception immanente n'est pas plus adéquate que la perception transcendante. Si parler de « point de vue » sur le vécu n'est en effet qu'une métaphore, toute perception immanente a néanmoins un *point de départ*, ou, pour rester dans le registre métaphorique du flux, tout jaillissement réflexif a son point-source. Peu après avoir affirmé que la donation par esquisses est nécessairement « inadéquate » et que la donation immanente n'est pas fondée sur des esquisses, Husserl s'empresse en effet d'ajouter que

« un vécu n'est jamais non plus complètement perçu ; il ne se laisse pas saisir adéquatement dans sa pleine unité. Par essence c'est un flux ; si nous dirigeons sur lui le regard de la réflexion nous pouvons le remonter en partant de l'instant présent ; les portions laissées en arrière sont alors perdues pour la perception. C'est uniquement sous la forme de la rétention que nous avons conscience de ce qui vient immédiatement de s'écouler, ou sous forme de ressouvenir. Finalement

¹Qu'est-ce qui est plus transparent : la présentation axiomatique de théorie des ensembles par la théorie ZFC, ou la vitre du pare-brise d'une voiture qui vient d'être lavée ? Soit la question est ridicule (absurde), soit elle est métaphorique, et la seule manière d'y répondre passe par la distinction de *plusieurs sens* des termes en question qui soustrait la question à son absurdité. « *En un sens*, celle-ci est plus transparente que celle-là *dans la mesure où...* ».

le flux total de mon vécu est une unité de vécu qu'il est impossible par principe de saisir par la perception en nous laissant complètement "couler avec" lui »¹.

Quitte à ajouter, immédiatement après, que *cette* inadéquation propre à la perception immanente (qui fait que l'unité temporelle d'un concretum individuel immanent est toujours hors d'atteinte) n'est pas à confondre avec l'inadéquation de la perception transcendante :

« Mais *cette* incomplétude, cette "imperfection" que comporte l'essence de la perception du vécu est par principe différente de celle que recèle l'essence de la perception "transcendante" qui se fait par le moyen d'une figuration par esquisses »².

Si l'on définit d'une manière univoque l'adéquation en tant que cas limite d'évidence intuitive où toute intention vide est remplie, ni la chose ni le vécu *en tant que concreta absolutus* ne sont donnés d'une manière adéquate. Ce n'est qu'en raison d'un débordement métaphorique, « en un sens », que l'on pourrait éventuellement *dire* du vécu qu'il se donne d'une manière adéquate³. Et l'on accepte un tel débordement uniquement si l'on veut rendre saillante, conceptuelle, et donc visible (c'est-à-dire susceptible d'être intuitionnée "en aval"), la différence entre les deux *types d'inadéquation* – différence dont la restriction catégorielle du concept n'aurait su rendre justice.

30. De l'idée d'une perception transcendante divine à celle de l'intuition d'un *concretum* absolu (immanent ou transcendant) qui soit donné d'une manière adéquate, jusqu'à l'idée, apparemment encore plus absurde, d'une conscience sans monde, le passage par la métaphorisation nous apprend que de tels syntagmes sont absurdes si et seulement si les concepts

¹ *Hua III/1*, p. 82 ; tr. fr. p. 144.

² *Ibid.*

³ Que Husserl soit finalement très éloigné de Descartes, on le voit également en ceci : le fait que la perception immanente, contrairement à la transcendante, ne donne pas son objet par esquisses, et qu'elle puisse « *en un sens* » être qualifiée d'adéquate (alors que celle transcendante est *radicalement* inadéquate), n'autorise d'aucune manière la conclusion cartésienne, annoncée dans la *Méditation II* (*De natura mentis humanæ : quod ipsa sit notior quam corpus*) selon laquelle l'âme est « plus aisée à connaître que le corps » ! La perception immanente et celle transcendante donnent leurs objets respectifs *en chair et en os* et, vis-à-vis de la donation des *concreta* absolus, l'une comme l'autre sont condamnées à l'inadéquation (bien que « *dans des sens différents* »).

engagés dans les synthèses du jugement sont univoques ; si en revanche ces concepts perdent leur univocité, s'ils subissent une « *Bedeutungswandlung* », alors l'espace d'indétermination ouvert par l'équivocité sémantique permet de donner non seulement un sens mais aussi quelque vérité à l'absurde. Dès lors, si l'on tient à l'unité du sens, on perd l'objet ; si l'on tient à l'objet, il faut renoncer à l'unité du sens.

Une saisie divine immédiate de la chose matérielle serait alors soit *autre chose qu'une perception*, soit une perception à part entière, pourvu que le concept de perception se trouve pris « *en un autre sens* ». Soit le concept est univoque¹, et alors aucun exemple intuitif d'un acte de la sorte ne saurait être produit, et cela pour des raisons de principe. Soit un tel acte est concevable, mais en tant qu'exemple d'un concept de perception modifié, "pour ainsi dire" (*gewißermassen*), entre guillemets, métaphorisé, etc. Et, il faut y insister, ce n'est qu'à ce prix que l'on peut en imaginer un exemple – ou, plus précisément, que l'on peut considérer un objet imaginaire intuitivement donné *comme* un exemple du nouveau concept élargi de « perception ».

De même, l'intuition adéquate d'un *concretum* absolu est soit *autre chose qu'une intuition*, soit elle fait appel à *un autre concept d'intuition* plus large. Elargissement que Husserl accorde sans hésiter au cas de l'intuition catégorielle, ou de celle des eidē, mais qu'il hésite toujours à accorder au moi concret (CA-3) ainsi qu'à son arrière-fond pré-objectif (CA-1 et CA-2)².

¹Dans l'*Appendice aux Recherches logiques*, qui est un texte aussi extraordinaire que négligé, Husserl s'en prend à Brentano précisément pour ne pas avoir su s'orienter avec succès à l'intérieur des équivocités des concepts de « phénomène » et de « perception » : « Si l'on comprend dans le concept de perception l'être réel de l'objet perçu, la perception externe n'est pas, *en ce sens strict*, une perception ». Cf. *Hua XXI/2* p. 232-3 ; tr. fr. p. 279-80.

²Mais pourquoi accorder le changement de signification à certains concepts et pas à d'autres ? Pourquoi Husserl s'autorise-t-il à traiter l'intuition « latérale » d'intuition (en s'assurant cependant que toute occurrence de celle-ci soit accompagnée du marqueur d'équivocité « *in gewisser Weise* ») alors qu'il refuse de faire de même, par exemple, avec la perception divine, c'est-à-dire transcendante et adéquate ? Quel critère nous permet-il d'indiquer la légitimité d'un élargissement sémantique ou la pertinence descriptive d'un effet de métaphorisation ? Le moins que l'on puisse dire est que Husserl n'a pas une conduite constante vis-à-vis d'une telle question. Parfois il nous dit que la perception transcendante est la seule inadéquate « *im eigentlichen Sinn* », parfois que c'est toute perception d'un *concretum* absolu qui est inadéquate, peu importe qu'elle soit immanente ou transcendante – quitte à ajouter,

VII. De la phantasia

31. La tension entre catégorisation et métaphorisation est insurmontable. Mais pour Husserl non seulement celle-ci ne peut être refoulée, mais elle ne doit pas non plus l'être. Car la possibilité de donner par la phantasia une chance intuitive à la vérité de l'absurde en "recatégorisant" les métaphores est une condition nécessaire pour le repérage des lois eidétiques.

L'exemple de la perception divine, transcendante et adéquate, se montre à nouveau d'une grande utilité et, d'une certaine manière, comme nous le verrons (cf. *infra* § 38) il représente le prélude indispensable à l'analyse du thème du « nulla "re"... ». Sur quelle base peut-on en effet affirmer qu'un tel acte (non pas en tant que divin, mais en tant qu'acte perceptif) est matériellement impossible ?

Après avoir formulé un jugement portant sur les essences :

(iii.ii) « La perception transcendante donne son objet par esquisses »

dont l'équivalent extensionnel est :

(iii.v) « Il est absurde qu'un individu quelconque puisse être *l'exemple d'un acte de perception transcendante* et qu'en même temps, il *ne fasse pas apparaître son objet par le biais d'esquisses* – un tel individu est a priori inimaginable ».

on essaye donc de produire par la libre phantasia un exemple intuitif de « perception transcendante adéquate » qui puisse démentir (iii.v), en montrant ainsi que (iii.ii) n'est pas une loi eidétique. Si l'on a envie d'affirmer qu'un *x* quelconque et, plus précisément, un vécu quelconque peut exemplifier l'eidos « perception transcendante » sans avoir également la propriété « donner son objet par esquisses », encore faut-il qu'un tel exemple

nous l'avons vu, que les deux ne sont pas inadéquates « dans le même sens ». Parfois c'est l'univocité du sens qui prime, et alors on apprend que « intentionnalité » est la caractéristique marquante de certains vécus visant des objectivités transcendantes ; puis on découvre que non seulement, « en un sens large » (*im weitesten Sinn*), même la conscience implicite d'horizon et celle des objets co-donnés d'une manière non-thématique dans un champ intuitif sont intentionnelles – mais aussi et surtout que, « en un sens » (*in einem gewissen Sinn*), la relation rétentionnelle/protentionnelle entre les différentes phases momentanées du flux est elle aussi « intentionnelle » (bien que non-objective). Mais pourquoi parler d'une intentionnalité non-objective serait-il moins absurde que de parler d'une perception transcendante adéquate ?

soit imaginable. Il faudrait non pas le concevoir logiquement, mais en produire au moins un exemple effectif¹. Il s'agit, en d'autres termes, de pouvoir imaginer ce que le jugement formulant une loi prétendument eidétique affirme être a priori impossible à imaginer.

Il est facile de voir que lorsqu'elle est engagée dans une telle recherche – où il s'agit, d'une certaine manière, de relever le défi qui consiste à faire voir l'absurde, en montrant par cela même que ce que le jugement considèrerait comme absurde, au fond, ne l'est pas – le rôle eidétique de la phantasia change radicalement par rapport à la simple fonction neutralisante que nous lui avons reconnue jusqu'ici (cf. *supra* § 18). Lorsqu'il s'agit de tester la vérité de jugements comme (iii.ii) en essayant de produire une exception à leurs formulations négatives respectives, à l'image de (iii.v), la phantasia n'est pas mobilisée pour neutraliser le fondement individuel de l'intuition d'un eidōs, mais pour déformer, transformer, en bref, mettre en variation un exemple paradigmatique qui confirmerait (iii.v), et cela dans le but de voir jusqu'à quel point les changements que l'on fait subir à la constitution matérielle (*sachlich*) de l'objet en question permettent de conserver la vérité de la loi eidétique qui affirme la nécessité de certaines caractéristiques structurelles liées à son *Sosein*. Ce n'est donc pas seulement en raison de son indifférence positionnelle, mais aussi et surtout en raison de son caractère *pur et libre* que la phantasia intervient maintenant dans le dispositif de validation intuitive d'une loi eidétique.

Tout se passe comme si le concept pur « perception transcendante » (appelons-le PT) délimitait le périmètre à l'intérieur duquel la phantasia avait le droit de trouver, même en les inventant, des exemples de vécus individuels *v* qui puissent avoir la propriété A de « donner leurs objets d'une manière adéquate ». Mais si la phantasia *doit* trouver les exemples à l'intérieur de l'extension de PT, elle est *libre* de les chercher partout, et tôt ou tard, elle franchira un tel périmètre. Non seulement Husserl le sait,

¹L'exemple vaut aussi pour l'autre science eidétique évoquée dans les *Ideen I*, à savoir la géométrie : si l'on affirme que « *x* peut être un triangle sans avoir trois côtés » ou « sans que la longueur d'un côté soit inférieure ou égale à la somme des longueurs des deux autres côtés », il faut d'abord formuler les jugements correspondants, puis pouvoir imaginer – ce qui en géométrie euclidienne veut dire construire à la règle et au compas – un exemple de triangle *n'ayant pas trois côtés* ou dont il est faux que $BC \leq BA + AC$, $AB \leq AC + CB$ et $AC \leq AB + BC$.

mais il compte dessus.

32. Comment peut-on donc montrer qu'il n'y a pas de perception transcendante adéquate ?

Le dispositif est le suivant. La variation doit montrer si, oui ou non, A est une propriété structurelle de PT. L'on commence d'abord par admettre la vérité de (iii.ii) en prenant pour commencer un individu paradigmatique v qui est certainement un exemple de PT, mais qui n'est pas un A. C'est le premier exemple, l'exemple de départ. Puis, en épuisant les ressources de la libre phantasia, on en produit des variantes individuelles v^1 , v^2, v^3 , etc., toujours à la recherche d'un v^n qui puisse apparaître comme étant un A. Chaque candidat, chaque fictum individuel issu d'une quelconque transformation imaginaire de v , doit répondre à la même question : « s'agit-il toujours un exemple de PT ? » Il s'agit en effet d'établir si la phantasia, en produisant l'exemple d'un « v^n qui est A » a respecté l'interdit de ne pas sortir du domaine PT. Mais il s'agit également d'établir si l'on peut dire que cet exemple de « v^n qui est A » que la phantasia vient de produire à titre de contre-exemple de (iii.v) est une « perception transcendante »¹ dans le même sens que v .

Si l'on n'arrive pas à produire un exemple imaginaire de v^n qui soit A et qui appartienne à PT, l'échec de la phantasia montre la vérité de (iii.ii). Dans le cas contraire, si l'univocité du concept est gardée (et donc $v^n \in \text{PT}$) alors (iii.ii) n'est pas une loi eidétique : A n'est pas une propriété structurelle de PT.

33. L'histoire officielle de la variation s'arrête d'habitude au face-à-face entre la phantasia et l'eidos, qui, par accumulation et superposition d'exemples, devrait finir par faire mystérieusement apparaître une essence, comme par une génération spontanée. Nous savons maintenant que l'histoire est un peu plus complexe – à commencer par le fait qu'il s'agit plutôt d'un ménage à trois. Un ménage qui se joue entre (1) un *objet individuel* ayant certaines caractéristiques (= v^n qui est A), produit par (2) la *phanta-*

¹Et, d'une certaine manière *on peut toujours le dire*, car le sens de l'expression « perception transcendante » est le seul fil conducteur qui dirige et oriente la phantasia. Le sens du concept et le caractère paradigmatique du premier exemple sont les seules indications dont la phantasia dispose pour produire de nouveaux individus qui sont des variantes de l'individu de départ.

sia sur une série de transformations à partir d'un objet donné (= v), et (3) le *concept pur* désignant l'essence dont l'objet individuel en question (avec ses caractéristiques saillantes) doit être un exemple (=PT).

Dans cette situation complexe, il y a un moment où la trajectoire centrifuge de la variation imaginaire produit un effet de métaphorisation. La phantasia pure en tant qu'elle est libre peut en effet nous mettre à tout moment en présence d'objets intuitifs que l'on pourrait compter comme des exemples du concept en question, pourvu qu'un tel concept devienne équivoque, c'est-à-dire qu'il devienne un *autre* concept. Non pas un concept complètement différent, mais simplement non univoque : un concept altéré, plus ample (équivocation par généralisation) ou voisin (équivocation par déplacement sémantique) du concept de départ – un concept dont l'essence correspondante peut être exemplifiée par cet objet fictionnel produit par la phantasia et qui était exclu par principe du périmètre établi par l'autre concept¹.

Le clôturé sémantique du concept peut l'emporter sur la phantasia, en refusant le contre-exemple et en confirmant les catégorisations ontologico-matérielles ; mais la phantasia peut tout aussi bien forcer la clôturé sémantique du concept – en produisant un effet de métaphorisation qui fait apparaître des nouveaux concepts, et donc des *nouvelles essences*. C'est ce que l'on pourrait appeler le double travail eidétique de la phantasia : un travail *intuitif* qui est censé fournir à l'intuition eidétique "en aval" ses soubassements fictionnels et ses variantes imaginaires d'exemples d'eidè ; et un travail *symbolique*, étroitement lié au premier, qui provoque des forçages au niveau de la clôturé sémantique d'un concept, le rendant ainsi équivoque.

C'est notamment d'une telle manière que la phantasia contribue à la

¹Husserl connaît très bien, et depuis longtemps, les problèmes liés à l'élargissement d'un domaine d'objets mathématiques. Il y a consacré des études très avancées dès sa période de Halle, notamment à l'époque de la rédaction du 2^{ème} tome de la *Philosophie de l'arithmétique*. Si le concept de nombre signifie « multiplicité d'unités » en quel sens les négatifs, les réels et les imaginaires sont-ils des nombres ? Cf. Edmund Husserl, *Studien zur Arithmetik und Geometrie. Texte aus dem Nachlass (1886-1901)*, Husserliana XXI, éd. par Ingeborg Strohmeier (Den Haag : Nijhoff, 1983). Sur la question, ainsi que sur un aperçu de la genèse du problème de l'équivocité dans le premier Husserl je me permets de renvoyer à mon étude « Husserl and the Vicissitudes of the Improper », in *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, VIII, 2008.

cause de la science eidétique : elle peut défaire l'être tel des objets jusqu'à montrer les limites des concepts purs, mais elle peut également défaire l'unité des concepts purs à partir de l'absence de limites dans la production intuitive de nouveaux objets.

VIII. Du monde

34. Après avoir montré que la thèse du « nulla "re"... » s'insère dans le cadre d'un essai d'ontologie trans-régionale où la vérité de jugements eidétiques contenant des concepts catégoriaux suprêmes comme celui de « monde » et de « conscience » doit être mise à l'épreuve de la phantasia, au risque que de tels concepts subissent des effets de métaphorisation, le moment en est enfin venu de revenir aux deux questions par lesquelles nous avons commencé, à savoir Q-1 et Q-2. Les voici :

Q-1. Un monde qui ne saurait apparaître à aucune forme de conscience possible, et cela non pas de fait, mais en principe, serait-il toujours un monde ? Serait-il toujours susceptible d'être évoqué à titre d'*exemple* par le concept pur « monde » sans que, entre-temps, un tel concept ne subisse une *Bedeutungswandlung*, devenant ainsi équivoque ?

Q-2. Une conscience à laquelle ne serait donné aucune forme de monde, et cela non pas de fait, mais en principe, serait-elle toujours une conscience ? Serait-elle susceptible d'être évoquée à titre d'*exemple* par le concept pur « conscience » sans que, entre-temps, un tel concept ne subisse une *Bedeutungswandlung*, devenant ainsi équivoque ?

Il s'agit de deux questions que j'avais fait passer, d'une manière plutôt dogmatique, comme des formulations théoriques censées rendre explicites les enjeux philosophiques du fameux « nulla "re"... ». Ce qui était dogmatique au début de notre parcours, devrait néanmoins avoir trouvé sa justification au fil de nos analyses. Et notamment, le fait d'avoir montré à l'aide de l'exemple de la perception divine ce que j'ai appelé le « travail symbolique de la phantasia » devrait nous avoir indiqué que le *risque*

constant de toute tentative de montrer la vérité d'un jugement eidétique est celui de tomber, au fil des variations, sur quelque raison de *modifier les concepts engagés dans le jugement en question*. La possibilité de la *Bedeutungs-wandlung* des concepts apparaissant dans les synthèses catégorielles des jugements formulant des hypothèses de lois eidétiques sous la contrainte de la phantasia est donc à la fois constante, structurelle et nécessaire au fonctionnement même de l'eidétique husserlienne. Et dans la mesure où « conscience » et « monde » sont des *summa genera*, une telle prise de risque s'avère d'autant plus délicate – et révélatrice.

35. Regardons maintenant nos deux questions de plus près. Il s'agit dès lors de déterminer si les « jugements dotés de validité générale »

(iv) « Toute conscience (concevable) est conscience d'un monde »

(v) « Tout monde (concevable) est monde pour une conscience »

(iv.i) « Il n'y a pas de conscience qui ne soit conscience d'un monde »

(v.i) « Il n'y a pas de monde qui ne soit monde pour une conscience »

ainsi que les « jugements portant sur les essences » correspondantes, qui en partagent donc les conditions de vérité :

(iv.ii) « La conscience est (nécessairement) conscience d'un monde »

(v.ii) « Le monde est (nécessairement) monde pour une conscience »

(iv.iii) « Il est absurde qu'un x soit un (exemple de) conscience et que x ne soit pas conscience d'un monde »

(v.iii) « Il est absurde qu'un x soit un (exemple de) monde et que x ne soit pas monde pour une conscience »

sont des formulations de lois eidétiques. Et s'il faut procéder comme dans le cas de la soi-disant perception divine (cf. *supra* § 32), il faudra donc commencer par mettre à l'épreuve du travail intuitif de la phantasia les deux formulations suivantes :

(iv.iv) « Il est absurde qu'un individu quelconque puisse être un exemple de conscience et qu'en même temps il ne soit pas conscience d'un monde – un tel individu est a priori inimaginable ».

(v.iv) « Il est absurde qu'un individu quelconque puisse être un exemple de monde et qu'en même temps il ne soit pas monde pour une conscience – un tel individu est a priori inimaginable ».

L'on remarquera cependant que la situation est visiblement bien plus complexe que celle décrite par l'exemple de la perception divine. Il y a déjà quelque chose de profondément dérangeant dans le jugement (v.iv), quelque chose rend d'emblée impossible le travail intuitif de la phantasia. Il est en effet plutôt gênant de parler d'un *individu* qui serait un exemple de monde. Que l'eidos conscience puisse être exemplifié par des consciences individuelles (des moi concrets), cela se comprend. Et en un sens, en tant que *concretum*, une conscience est *eo ipso* une conscience individuelle. La possibilité de rendre intuitif un tel *concretum* repose sur celle d'« équivoquer » sur le concept d'intuition, en accordant à l'enchaînement d'intuitions latérales qui conduit à l'unité de la conscience individuelle comme Idée kantienne, le titre d'« intuition » (entre guillemets) (cf. *supra* § 11). Mais que peut bien être un exemple intuitif, et donc individuel, de l'eidos « monde » ? Peut-on intuitionner *un* monde ?

A ce premier problème s'en ajoute un autre, bien plus grave. Admettons par hypothèse que l'on arrive à autoriser une manière métaphorique, entre guillemets, « *in einem gewissen Sinn* », d'intuitionner *un* monde de la même manière que l'on intuitionne un *concretum* absolu transcendant, c'est-à-dire une chose. Il n'en reste pas moins que ce monde dont la phantasia doit pouvoir imaginer un exemple doit apparaître avec la propriété de *ne pouvoir apparaître à aucune conscience possible* ! Mais comment pourrais-je imaginer quelque chose (oublions pour l'instant qu'il s'agit du monde !) dont il serait par principe exclu qu'il puisse apparaître à une conscience quelle qu'elle soit ? L'échec d'une telle entreprise semble décidé dès le départ : il ne s'agit pas d'un conflit entre déterminations matériellement incompatibles, mais tout simplement d'une contradiction dans les termes.

36. C'est en tenant compte de ces deux difficultés qu'il nous faudra commencer par essayer de répondre à la question : *le monde est-il donc nécessairement monde apparaissant à une conscience ?* Comment Husserl compte-t-il procéder afin de répondre à une telle question ?

Nous n'avons d'emblée qu'un seul monde, celui de l'attitude naturelle, et c'est par celui-ci que Husserl propose de commencer. Une telle affirmation n'a pour l'instant rien de paradoxal. Car elle indique simplement que tous les cas intuitifs suivants peuvent être évoqués à titre d'exemples des *eidē* intermédiaires « choses » ou « événements mondains » subordonnés au *genus summum* « monde » : le monde de l'attitude naturelle est en effet un monde dans lequel ils se passent énormément de choses – il y a des objets physiques et des personnes, des perceptions, des actions, des désirs, des outils sont construits, des besoins frustrés ; il y a des tables, des chaises, des livres, des écoles mais aussi des institutions, des traités de topologie algébrique et des poèmes ; j'y suis aussi, en tant qu'individu empirique, ayant un corps qui prend place à côté des autres choses mondaines, et des vécus qui arrivent à un moment donné d'un temps qui est susceptible d'être daté ; un monde dont nous faisons des expériences, des expériences parfois déroutantes et douloureuses, des expériences irrémédiablement à la première personne¹. Ce monde-là est un monde réel dans la mesure où il est *au moins* perceptif. Il n'est peut-être pas *que* perceptif, et peut-être même pas *foncièrement* perceptif (il est affectif, culturel, historique, etc.), mais il est *au moins* perceptif. Un monde qui n'aurait aucun socle perceptif n'aurait aucune chance d'apparaître comme réel. D'un autre côté dire que des tables, des chaises, des désirs ou des traités de topologie algébrique sont des choses mondaines, qui se trouvent *dans* le monde, ne veut dire autre chose qu'elles apparaissent d'une manière déterminée comme « faisant un ». C'est justement ce mode spécifique de « faire un » que l'on désigne structurellement par l'adjectif « mondain ».

Ce premier moment de recentrement de la question eidétique dans le monde de l'attitude naturelle, et qui assure au concept d monde un noyau certainement intuitif, est tout à fait essentiel car il prescrit à la phantasia les exemples paradigmatiques de départ de ce que l'on pourra considérer à *coup sûr* comme des exemples d'individus mondains possibles. Il reste encore à en modifier les contenus et à en déformer les structures et à voir si le sens des concepts change avec de telles modifications et déformations.

¹*Hua III/1*, p. 48 suiv. ; tr. fr. p. 87 suiv.

37. Dans “notre” monde, il y a au moins des choses matérielles, celles-ci sont appréhendées comme des *unités perceptives*, et plus précisément comme des unités concordantes d’esquisses, déterminées par rapport au point de vue représenté par la localisation de mon corps propre dans l’espace environnant. Les choses du monde, dit Husserl, apparaissent comme des « systèmes complexes de synthèses concordantes »¹. A cette première détermination il faut en ajouter une deuxième, tout aussi importante, et à laquelle nous avons déjà fait allusion en étudiant la perception divine : un objet intuitif mondain apparaît avec un horizon, indéterminé mais déterminable, il se détache d’un fond d’objets qui sont intuitivement co-donnés et qui font partie de ce que Husserl appelle le *champ intuitif* va de pair avec l’apparaître thématique des objets mondains. La présence de l’*unité du champ intuitif* constitue une deuxième nécessité eidétique de l’apparaître mondain. Dans un monde, on ne perçoit jamais de choses isolées. Saisir thématiquement un objet mondain veut dire en effet l’extraire d’un champ intuitif co-donné et apparaissant d’une manière implicite. Au point qu’il est toujours possible, par une libre modification attentionnelle du regard (qui est une modification noétique essentielle²) de passer de la perception d’une chose à celle d’une autre, co-présentée dans l’espace intuitif dégagé autour de mon corps propre.

Ces deux traits structurels propres au socle perceptif d’un *monde*, que Husserl gagne à partir d’une description (dûment neutralisée) de notre monde factuel – celui de l’unité de la chose comme synthèse d’esquisses, et celui de l’unité du champ intuitif comme unité de l’horizon proche de la chose, produisant un partage entre apparaître thématique et non-thématique – n’épuisent pas pour autant les déterminations structurelles propres à l’apparaître du socle réel d’un monde. Après celle de la *chose* et celle du *champ intuitif*, une troisième unité est nécessaire : c’est l’unité de *motivation* qui relie le champ intuitif *au reste du monde*, ou plus précisément, à l’horizon lointain de tout champ intuitif possible avec ses objets perceptifs propres. Un monde qui, comme le dit Husserl, prolonge indéfiniment dans l’espace et le temps cette portion de monde qui est celle dont

¹Ibid., cf. p. 73-6 ; tr. fr. p. 130-4.

²Ibid., cf. pp. 189-92 ; tr. fr. p. pp. 317-22.

je fais l'expérience.

« *L'essence veut que tout ce qui existe réellement mais dont on n'a pas encore une expérience actuelle, peut passer à l'état de donné, ce qui veut dire que cette réalité appartient à l'horizon indéterminé mais déterminable de ce qui à chaque moment constitue l'actualité de mon expérience* »¹

Dans un monde il n'y a pas que des choses réelles, il y a également des rapports réels entre choses. L'enchaînement motivationnel explicite et achève le caractère empirique du monde, infiniment étalé dans le temps et l'espace et pourtant unifié. L'unité de motivation a en effet pour but de justifier la thèse selon laquelle l'être du monde ne se limite justement pas à l'être *pour* la conscience : ni la mienne, ni celle que toute autre conscience empirique, passée, présente ou future puisse en avoir. D'un point de vue phénoménologique, il n'y a d'ailleurs rien d'étrange à admettre qu'il y a des choses ou des événements qui n'ont jamais fait et ne feront jamais l'objet d'une expérience actuelle de la part d'une conscience quelle qu'elle soit : de l'état de surchauffe et de surdensité que la matière aurait connu il y a 13,7 milliards d'années, aux grains de poussière qui se trouvent dans des amas de galaxies distantes plus de 10 milliards d'années-lumière de la Terre. Cependant, tout ce qui est arrivé *avant* ou *ailleurs* par rapport à mon expérience actuelle est tout de même arrivé *dans ce même monde* auquel appartiennent les choses réelles que je suis en train de percevoir actuellement à l'intérieur d'un champ intuitif déterminé². Le fait d'ailleurs de situer de tels événements "sans conscience" par rapport à la localisation spatio-temporelle actuelle montre que le monde actuel où se trouve mon exemplaire de *Mrs. Dalloway* qui est juste sur ma table *est le même monde* où il y a 13,7 milliards d'années ou à 10 milliards d'années-lumière d'ici se trouvent des choses qu'aucune conscience n'a jamais expérimentées³. Le

¹Ibid. p. 89 ; tr. fr. p. 158.

²« S'il y a de façon quelconque des mondes, des choses réelles, les motivations de l'expérience qui les constituent doivent *pouvoir* s'intégrer à mon expérience et à celle de chaque moi (...). Il va de soi qu'il y a des choses et des mondes de choses qu'on ne peut légitimer de façon déterminée dans aucune expérience *humaine* » (Ibid. p. 91 ; tr. fr. p. 160).

³C'est le fait de ne pas avoir suffisamment insisté sur le rôle des synthèses de motivation qui constitue, à mon avis, la faiblesse (sans doute la seule) du travail, d'ailleurs remarquable,

fait que “dans” le monde, il y ait nécessairement *plus* que ce que l’on peut en voir fait partie de l’eidos monde.

En termes structurels « Monde » est donc moins le nom propre de la totalité de l’étant ou du milieu ontologique sur lequel s’installe tout ce qui est (le fameux « ameublement du monde » dont parlent nombre d’ontologies analytiques), que le terme général pour indiquer tout phénomène soumis à une quelconque variante de ce que l’on pourrait appeler les trois registres de la synthèse : *l’unité de la chose* qui s’étend au-delà de ses moments, *l’unité du champ intuitif* qui s’étend au-delà de la chose et *l’unité de la motivation* qui s’étend au-delà de l’expérience actuelle. Contrairement au cas de la conscience, il n’y a donc aucun *concretum* absolu de type individuel correspondant au concept de « monde », mais seulement un *concretum* eidétique. Cela permet de répondre à la première objection (cf. *supra* § 35 : peut-on intuitionner un monde comme on intuitionne un individu ?) : les seuls *concreta* individuels qui peuvent exemplifier l’eidos monde ne sont bien évidemment pas *des* mondes, mais des choses (événements, processus) mondaines. Si la phantasia veut donc produire des soubassements individuels (fictionnels) susceptibles d’exemplifier l’eidos monde, elle devra présentifier des individus soumis d’une manière ou d’une autre – et c’est là toute la différence – aux trois registres de la synthèse¹, qu’il s’agisse de *concreta* (choses, événements, processus etc.) ou d’*abstracta* (propriétés etc.). Un monde n’est donc pas simplement un ensemble de choses ou d’étants, mais bel et bien un *ordo rerum* possible ayant un socle matériel-perceptif.

de Quentin Meillassoux, *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence* (Paris : Seuil, 2006). L’auteur croit pouvoir opposer son matérialisme spéculatif à ce qu’il appelle le « corrélationisme », dont la phénoménologie serait un exemple évident, sans pour autant aller dans le détail des positions phénoménologiques qu’il critique. Le fond de la thèse qu’il soutient au sujet de la « nécessité de la contingence » se laisse en effet aisément repenser en termes husserliens.

¹Cela exclut par exemple qu’un objet imaginaire comme tel, apparaissant comme « flottant » devant un acte de pure phantasia, appartienne *eo ipso* à un monde imaginaire. Cela ne veut pas dire qu’un objet imaginaire ne puisse apparaître comme faisant parti d’un monde imaginaire, mais simplement que l’acte de présentification intuitive doit feindre non seulement un acte perceptif avec la synthèse de la chose mais aussi les autres registres de la synthèse qui l’accompagnent. Ce qui est, certes, possible mais nullement nécessaire. Sur cela cf. les leçons de 1904 sur la phantasia et la conscience d’image qui sont particulièrement éclairantes. Cf. Hua XIII, pp. 1-168 ; tr. fr. pp. 49-134.

38. Cette dernière remarque est de la plus grande importance. Les *concreta* individuels dont se compose le socle matériel du monde réel (les choses), conformément à leur principe de structuration interne, font l'objet d'une donation perceptive par esquisses, apparaissent au fur et à mesure à titre d'unités synthétiques dans des synthèses d'identification où des visées intentionnelles vides sont progressivement remplies (cf. *supra* § 26). Le fait de lier l'être de la chose à un tel mode d'apparaître, « transcendant », a notamment deux conséquences majeures : du point de vue du *Sosein* toute saisie d'une chose est par principe susceptible d'être démentie et corrigée par des saisies ultérieures (« je croyais que *a* était *P*, alors que – maintenant je sais que – il était *Q* »); du point de vue du *Sein*, l'existence d'une chose étant établie sur la base d'une synthèse concordante de visées vides remplies, elle ne peut d'aucune manière être assurée à partir d'une série *finie* d'apparitions (« je croyais voir *aP*, alors que – maintenant je sais que – il n'y avait aucun *a* »). En tant que tel, un jugement portant sur l'existence (*Existenz*) d'une chose ou attribuant à celle-ci une ou plusieurs propriétés (*Bestand*) n'est donc ni plus ni moins douteux qu'un jugement qui porterait sur un vécu. On peut se tromper dans les deux cas¹. La différence est plutôt dans le fait qu'il ne peut être rempli que par des expériences perceptives qui sont par principe susceptibles d'être démenties par d'autres expériences ultérieures.

Tout cela a l'air bien connu. Mais est-ce que cela implique que le monde n'est pas un absolu, et qu'il est plutôt relatif à la conscience? Pas vraiment. De la thèse du caractère inadéquat de la perception transcendante (puisque relative à une suite infiniment ouverte d'apparitions et donc donnant lieu à des croyances révisables à l'infini) à celle du caractère douteux de l'être du monde (puisque relatif à la conscience et donc dépendant de celle-ci), il y a un gouffre. Au contraire, dans la mesure où aucune esquisse ne peut être la dernière, la perception peut à tout moment révéler une chose mondaine comme étant la même – ou comme étant “en réalité” une autre ou, encore, comme n'étant pas ou plus² – uniquement

¹ Cf. la discussion stimulante entre Walter Hopp et George Heffernan dans *Husserl Studies*, 2009, vol. 25, n° 1.

² Ce que je perçois *comme* un homme peut certes se révéler être un mannequin. Mais un mannequin n'est certainement pas moins une chose mondaine qu'un homme. Je passe,

à condition d'admettre une quelque persistance dans le fonctionnement des trois registres de la synthèse, c'est-à-dire en présupposant une certaine stabilité dans les lois empiriques du monde.

Si les choses se donnent par esquisses et que toute esquisse peut, par essence, entrer en conflit avec la précédente, de sorte que la chose qui inclut l'esquisse "victorieuse du conflit" gagne, pour ainsi dire, son droit de cité dans le monde réel, un tel conflit portant sur l'identité de la chose présuppose que le monde n'a pas changé entre-temps, que *sa logique* soit arrêtée. Qu'elle soit stable ou, du moins, suffisamment stable et « rigide » pour que certaines suites d'esquisses apparaissant à un moment donné puissent être considérées comme concordantes ou discordantes par rapport à d'autres esquisses *de la même chose* apparues *auparavant*.

Comment pourrais-je, en effet, anticiper des visées ultérieures à partir des visées données si une telle anticipation ne portait pas sur le monde tout entier, tel qu'il était auparavant? Si ce que je croyais voir tout à l'heure peut être démenti par ce que je vois maintenant, ou par ce que je verrai d'ici peu, c'est non seulement parce que la chose est donnée par esquisses mais, d'une manière bien plus fondamentale, parce que le monde dans lequel la chose est donnée de cette manière – c'est-à-dire le principe d'organisation auquel la synthèse des esquisses est soumis – n'ait pas changé entre-temps ou, du moins, qu'il a si peu changé que son altération de fait n'affecte pas la validité des lois de concordance ou discordance des esquisses perceptives.

Une telle stabilité dans la logique empirique des synthèses, qui n'est qu'une autre manière de parler de la persistance du monde, est eidétiquement exigée par le caractère ouvertement infini de la donation par esquisses. On ne saurait admettre l'une sans l'autre. Tout cela conduit, bien évidemment, non pas à l'adage pseudo-cartésien « je peux douter des choses, mais je ne peux pas douter de moi-même » mais, éventuellement, à la thèse, assez différente : si "en principe" je peux douter de l'être ou de l'être-tel de cette chose-ci ou cette chose-là, c'est que non seulement, je ne

au mieux, d'une expérience perceptive à une autre et plus précisément à un cas d'imagination *perceptive reconstruit à partir d'une perception biffée*. Mais l'imagination perceptive, en tant qu'imagination *fondée*, demeure néanmoins ancrée dans le monde réel, bien que d'une manière propre à le transgresser. Cf. Hua XXIII, p. 48-9; tr. fr. p. 87.

doute à aucun moment du monde, mais, plus important encore, je présuppose constamment la persistance de ses lois empiriques en tant qu'il est justement un *ordo rerum*¹.

IX. Du non monde

39. Tout cela semble d'abord justifié sur la base de l'apparaître de ce monde dont notre monde de l'attitude naturelle est un exemple. Rien ne garantit cependant que cette idée d'une *logique dans les synthèses* soit d'ordre eidétique, c'est-à-dire qu'elle aille nécessairement de pair avec tout monde possible. Notre monde, ainsi que les mondes imaginaires analogues au nôtre, où une esquisse *est* corrigée par une autre, où à *tout moment* je peux ou pourrais voir thématiquement ce qui est donné d'une manière non-thématique (autre esquisse, arrière-fond du champ intuitif, horizon lointain de la synthèse de motivation) ne sont en effet que des variantes d'un seul monde : un monde ayant une structure rationnelle.

Mais la liberté accordée à la phantasia par le dispositif de validation des lois eidétiques lui permet de faire plus que cela. La phantasia peut en effet, non seulement évoquer des mondes *avec d'autres objets* (des licornes plutôt que des chevaux, galopant sur des montagnes d'or plutôt que sur des montagnes de pierre, etc.) ou avec *d'autres lois empiriques* (des loups qui parlent ou des baguettes magiques qui transforment les princes en grenouilles), mais qui seraient tout de même soumis à des principes d'organisations relativement stables, et donc connaissables – et, en principe, susceptibles de traitement scientifique. Ce que le dispositif eidétique demande à la phantasia est notamment d'évoquer la possibilité *d'autres mondes* avec d'autres configurations des trois registres de la synthèse. Ce que Husserl demande à la phantasia, c'est de varier non pas les contenus des synthèses, mais ces synthèses mêmes.

Les mondes que la phantasia est appelée à imaginer seront ainsi des mondes où l'on varie moins les choses que les formes d'organisation des

¹Il n'est pas difficile de voir comment pour assurer une telle fonction, l'identité noétique de la visée ne suffit pas. L'unité de la chose mondaine dans la multiplicité des esquisses ne peut pas dépendre de la seule insistance de la référence intentionnelle, ni de la thèse de l'existence du monde, mais dans la nécessité de sa persistance *plus ou moins grande*. Cf. *infra* § 40.

choses, l'*ordo rerum* lui-même. Il s'agit en effet d'imaginer des mondes où les esquisses produiraient d'autres synthèses d'identification ou de contraste. Des synthèses *nouvelles* et inquiétantes, comme dans l'exemple suggéré par l'imagination de Sartre où, soudain, les choses s'organisent autrement :

« Je la vois, moi, cette nature, je la vois... Je sais que sa soumission est paresse, je sais qu'elle n'a pas de lois : ce qu'ils prennent pour sa constance... Elle n'a que des habitudes et elle peut en changer demain.

S'il arrivait quelque chose ? Si tout d'un coup elle se mettait à palpiter ? (...) Par exemple, un père de famille en promenade verra venir à lui, à travers la rue, un chiffon rouge comme poussé par le vent. Et quand le chiffon sera tout près de lui, il verra que c'est un quartier de viande pourrie, maculé de poussière, qui se traîne en rampant, en sautillant, un bout de chair torturée qui se roule dans les ruisseaux en projetant par spasmes des jets de sang. Ou bien une mère regardera la joue de son enfant et lui demandera : " Qu'est-ce que tu as là, c'est un bouton ? " et elle verra la chair se bouffir, un peu, se crevasser, s'entrouvrir et, au fond de la crevasse, un troisième œil, un œil rieur apparaîtra. Ou bien ils sentiront de doux frôlements sur tout leur corps, comme les caresses que les joncs, dans les rivières, font aux nageurs. Et ils sauront que leurs vêtements sont devenus des choses vivantes. Et un autre trouvera qu'il y a quelque chose qui le gratte dans la bouche : et sa langue sera devenue un énorme mille-pattes tout vif, qui tricoterait des pattes et lui raclerait le palais. Il voudrait le cracher, mais le mille-pattes, ce sera une partie de lui-même et il faudra qu'il l'arrache avec ses mains. Et des foules de choses apparaîtront pour lesquelles il faudra trouver des noms nouveaux, l'œil de pierre, le grand bras tricorne, l'orteil-béquille, l'araignée-mâchoire »¹.

A l'organisation-autre des choses correspondent des concept-autres exprimés par des noms conceptuels tels que « œil de pierre », « grand bras tricorne » ou « orteil-béquille ». Mais il s'agit toujours de concepts qui pourraient être agencés dans des jugements et remplis par leurs drôles de corrélatés.

¹Jean-Paul Sartre, *La nausée* (Paris : Gallimard, 1938), p. 223-4.

Mais l'on peut imaginer aussi des synthèses qui seraient non seulement nouvelles et déroutantes, comme celles sartriennes, mais aussi et surtout *instables*. Les choses subiraient ainsi des altérations constantes, cessant par intervalles d'être les mêmes, transformées en quelque chose de complètement différent, puis en quelque chose d'autre encore. Un monde à l'image de celui décrit par Greg Egan dans le roman de hard-science fiction *Quarantine* :

« les rues sont bouillonnantes de transformations. Les traits de certaines personnes se modifient, continûment ou en sautant par à-coup entre plusieurs alternatives. (...) La végétation bourgeonne partout – des parcelles de blé, de canne à sucre, de bambou ; des fragments de sous-bois tropicaux à l'aspect sauvage. Certains étals s'effondrent tout simplement en fine poussière ; d'autres se métamorphosent en un pastiche d'architecture exotique – et les murs de l'un d'eux se sont transformés en chair, dans laquelle le sang palpite de manière visible à travers des veines aussi épaisses que mon bras. Je contemple le gratte-ciel ; la plus part d'entre eux sont surréalistiquement intacts – mais au moment même où je m'en étonne, le pacage fractal d'une des tours commence à dériver vers le bas tel un ensemble de confetti »¹.

Dans un tel monde les synthèses sont provisoires, les noms référentiels par moments, les jugements impossibles à remplir au delà d'un certain laps de temps.

Et pourtant, en dépit des apparences, les mondes fictionnels de *La nausée* ou, pire encore, de *Quarantine* ne sont pas des “mondes” entre guillemets – il s'agit de mondes réels possibles où les personnages-narrateurs évoluent dans la fiction d'une attitude naturelle d'un monde qui a des choses, des champs intuitifs et des horizons lointains. De tels mondes intuitifs sont tout simplement à des lois empiriques insolites et capricieuses. On peut dire tout au plus qu'il s'agit de mondes irrationnels, de mondes qui excluraient sans doute toute possibilité de faire l'objet d'une connaissance scientifique. Mais un monde a-scientifique, aux synthèses structurelles organisées selon des lois empiriques étranges et imprévisibles n'a en soi rien

¹Greg Egan, *Quarantine*, Harper Collins-Eos, New York, 1992 ; tr. fr. *Isolation*, Denoël, 2000, p. 372.

d'absurde. Car la soi-disant rationalité de notre monde, "derrière" lequel se trouve un monde physique susceptible d'être étudiée par la physique¹, n'est dictée par aucune contrainte eidétique. Les mondes fictionnels de Sartre et de Greg Egan sont des mondes à part entière. Des mondes que l'on pourrait toujours évoquer, en termes strictement eidétiques et sans équivoque, à titre d'exemples du même concept pur « monde ».

L'on peut donc imaginer des mondes rationnels comme le nôtre, des mondes autrement rationnels, et même des mondes très peu rationnels ou tout à fait irrationnels. Mais à quel moment la phantasia en fait-elle, pour ainsi dire, trop, jusqu'à exhiber, au fil des variations, des phénomènes intuitifs que l'on serait réticent à appeler « mondains » ? Plus précisément, à partir de quel moment la phantasia nous oblige-t-elle à mettre des guillemets autour du concept de monde, le rendant ainsi équivoque ? Du monde de l'attitude naturelle neutralisée, aux mondes imaginaires des mythes et des comptes de fées, jusqu'au cas-limite du monde hautement instable et *presque* héraclitéen de *Quarantine*, la persistance des trois registres de la synthèse permet toujours d'opérer avec un concept de monde univoque. Mais que se passe-t-il dès lors que l'on franchit les bornes de telles synthèses ?

40. La phantasia husserlienne n'a pas seulement un pouvoir présentifiant. Elle peut également varier les structures jusqu'à leur altération dernière, celle qui, avec les derniers vestiges de la synthèse, emporte aussi toute trace de monde. Elle peut nous permettre d'imaginer ce que Husserl appelle un « non-monde » (*Unwelt*). Dans son commentaire Ricœur reconnaît pleinement le sens d'une telle notion, mais encore une fois, persuadé du fait qu'il s'agit d'une énième manœuvre cartésienne, il n'en tire pas les justes conséquences². Un non-monde n'est d'ailleurs pas un monde non apparaissant, comme on aurait pu le soupçonner (cf. *supra* § 35), mais un phénomène intuitif *ne pouvant apparaître qu'à la phantasia* et que l'on ne saurait considérer comme la présentification d'une chose perceptive

¹Hua III/1, p. 88 ; tr. fr. p. 155.

²Hua III/1, tr. fr. p. 156 note. Ricœur parle à ce titre, et avec bonheur, de l'« idée toute nue de transcendance que révèle l'hyperbole d'un non monde ». Le seul problème est que le non-monde *n'est pas une expérience de la pensée, une hyperbole, mais une expérience intuitive produite par la phantasia*. Cf. *infra* § 49.

possible. Sans objet, sans champs intuitif, sans enchaînement motivationnel. Les actes de phantasia sont en effet les seuls à pouvoir dissoudre les trois registres de la synthèse en permettant au moi effectif qui imagine d'assister à la fin du monde¹. La phantasia peut, en effet :

1) présenter des quasi-objets, avec leurs quasi-champs intuitifs ainsi qu'avec des quasi-liens de motivation. Soumis aux trois registres de la synthèse, de tels objets fictionnels sont de plein droit des objets de perceptions *possibles*. C'était l'exemple de l'apparaître de quasi-mondes imaginaires, plus ou moins proches du nôtre, plus ou moins stables et que l'on imagine, par exemple, en lisant un roman, un conte de fées ou une œuvre de science-fiction.

2) La phantasia peut également présenter des quasi-objets avec des quasi-champs intuitifs mais *sans* liens de motivation. Cette fois-ci nous avons deux registres sur trois. C'est ce qui arrive lorsqu'on imagine, par exemple, ce que l'on pourrait appeler le "tableau" imaginaire d'un centaure jouant de la flûte dans un champ de blé. Il s'agit toujours d'une expérience perceptive possible, bien que l'horizon lointain – conformément à sa structure propre d'horizon – reste indéterminé.

3) Mais la phantasia peut aussi présenter des quasi-objets sans champ intuitif (et à fortiori sans liens de motivation). Par exemple lorsque j'imagine un visage sans contexte ou le Château de Berlin flottant devant moi (Husserl utilise l'expression « *vorschweben* »). Cette fois-ci nous avons un registre de la synthèse sur trois, mais, encore une fois, un tel objet apparaît tou-

¹Pour mieux comprendre la nature d'une telle expérience purement imaginaire et pourtant insérée dans le dispositif d'évaluation de la validité d'un jugement formulant une loi eidétique, il faudrait insister sur le dédoublement entre moi effectif et moi fictionnel qui est propre à la phantasia. Une telle question est d'ailleurs cruciale pour le bon fonctionnement de la variation eidétique, notamment dans le cas limite d'une ontologie trans-régionale. Elle mériterait un travail à part entière que je ne pourrais entamer ici. On peut cependant déjà renvoyer aux études de Luc Claesen, « Présentification et fantaisie », in *Alter* 4 (1996), pp. 123-59 ; Rudolf Bernet, *Conscience et existence. Perspectives phénoménologiques* (Paris : P.U.F. 2004), pp. 74-117 et Nicolas De Warren, « Imagination et incarnation », in *Methodos* 9 (2009) : <http://methodos.revues.org/2148>.

jours comme un objet de perception possible, dont le champ intuitif est néanmoins indéterminé¹.

Mais à y regarder de près, bien que, à proprement parler, « sans monde », les deux variations excessives 2) et 3) n'excluent pas pour autant la *possibilité* d'un monde. L'objet « me flottant devant » est *prêt* à rentrer dans un monde. De tels objets indiquent implicitement, sans les développer thématiquement, des lignes d'unités transcendantes possibles (celle des enchaînements d'esquisses non actuellement présentés, celle du champ et celle de la motivation). Mais la phantasia peut aller plus loin encore. Elle peut aller jusqu'à imaginer des phénomènes intuitifs *purement imaginaires*, débris objectuels ou singularités apparaissantes et aléatoires que Ricœur croyait être foncièrement non intuitifs, et donc relatifs à l'hyperbole d'une simple expérience de la pensée. La phantasia husserlienne peut en effet :

4) présenter des moins-qu'objets ou des sous-objets ou des figures aléatoires d'objets intermédiaires. Dans de tels cas, aucun registre de la synthèse n'est en jeu. La phantasia n'est pas ici présentifiante, dans la mesure où elle ne reproduit pas des expériences perceptives *possibles*, mais bel et bien présentatrice (*gegenwärtigende*) car, de telles singularités instables, on n'a jamais ni ne fera jamais l'expérience perceptive. De tels débris objectuels sont présents uniquement par la phantasia qui devient ainsi une intuition donatrice originaire d'objets non-mondains.

La phantasia peut donc bel et bien montrer ce qui n'apparaît pas d'une manière mondaine. Ou, plus précisément, dans le cas qui nous intéresse, elle peut soumettre au jugement des quasi-objets intuitifs que l'on ne saurait considérer en tant qu'exemples d'aucuns des genres ou espèces eidétiques subordonnés à l'eidos « monde ». Il s'agit de ce que Husserl appelait déjà dans les cours de 1904 des « dunklen Phantasien » :

¹De telles distinctions sont déjà en place à l'époque des cours de 1904. Cf. Hua XXIII, *passim*.

« Dans les phantasias très obscures, la présentification se réduit à un reste tout à fait indigent, et quand ce dernier est totalement supprimé, comme dans l'intermittence des phantasmata, il ne reste plus que l'intention déterminée mais vide sur l'objet. Elle se renforce avec les restes indigents qui resurgissent et se remplit selon tels ou tels moments. Mais elle ne devient intuition effective que si une image riche est donnée. Les lacunes, les colorations fluanes qui plongent dans la poussière de lumière du champ de vision de la phantasia tout cela n'est objectivé que si nous le voulons, si nous voulons l'interpréter par analogie avec une objectivité effectivement réelle »¹.

De telles « intentions déterminées mais vides » susceptibles de *devenir* objectuelles d'une manière intermittente, et donc pleinement intuitives – mais qui, en réalité, intuitives le sont *déjà* : Husserl dit qu'elles sont des « rudiments d'intuitions » (*Ansätze von Anschauungen*) – sont susceptibles d'être interprétées comme des bribes d'objets, et cela précisément parce que *parfois et par moments* elles s'actualisent d'une manière contingente en *formations objectuelles*. Il s'agit précisément de ces « transcendances toutes nues » dont parlait à raison Ricœur, et qui sont susceptibles de figurer tout ce qu'on veut, justement parce qu'elles ne sont soumises à l'a priori d'aucune synthèse. Transcendances que Husserl qualifie dans *Chose et espace* de pré-empiriques :

« Mais une simple “cohue de sensations” un chaos qui se succède dans la suite temporelle pré-empirique, si irrationnellement qu'aucune apparition de chose ne puisse s'y conserver et sauvegarder, une simple cohue de sensations, dis-je, n'est certes pas un néant absolu, ce n'est seulement rien qui constitue en soi un monde chosique »².

Mais dans notre cas il faudrait plutôt parler de transcendances post-empiriques, étant donné qu'elles interviennent à titre de n-variations à partir de l'intuition d'un objet déterminé. Des telles « cohues de sensations » ne sont pas de simples constructions de l'esprit ou des hypothèses transcendantales à la manière de celles de Kant (qu'y a-t-il *avant* le travail

¹Hua XXIII, pp. 88-9 ; tr. fr. p. 118.

²Edmund Husserl, *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*, Husserliana XVI éd. par Ulrich Claesges (Den Haag : Nijhoff, 1973) p. 288 ; tr. fr. *Chose et espace. Leçons de 1907* par Jean-François Lavigne (Paris : P.U.F. 1973), p. 339.

unifiant des catégories de l'entendement et des formes a priori de la sensibilité?). Pour Husserl, ce divers a-synthétique *se laisse imaginer* et, pour tout dire, *il ne se laisse qu'imaginer*. La question est maintenant de savoir si elle peut être exhibée à titre de support d'une intuition eidétique censée démentir l'hypothèse de lois d'essence formulées par (v.iv) (cf. *supra* § 35). Mais on devine déjà la réponse.

41. Il faut admettre que l'idée de Husserl est des plus séduisantes. Ayant donné à la phantasia le pouvoir de montrer la vérité d'une prétendue loi d'essence, et cela en raison même de son extrême liberté de produire des intuitions *qui peuvent varier jusqu'à défaire les trois registres de la synthèse*, Husserl peut produire non seulement des cas d'intuition où les unités objectuelles, quel que soit leur niveau, pourraient être différentes ou s'établir d'une manière précaire et instable, mais aussi des singularités qui ne seraient soumises à aucune synthèse. Des cas où les esquisses pourraient ne pas faire-chose ; les choses pourraient ne pas faire-champ ; le champ pourrait ne pas motiver la croyance en l'unité d'un monde. En altérant la structure d'horizon elle-même, on assiste justement à ce que Husserl appelle la « destruction en pensée du monde » (*gedankliche Destruktion der Welt*) où des quasi-objets aléatoires surgissent et s'effondrent aussitôt dans un divers, non pas atomique, mais plutôt a-synthétique – sans synthèse.

« Il est tout à fait concevable que l'expérience se dissipe en simulacres à force de conflits internes (...) que l'expérience fourmille de conflits irréductibles, et irréductibles non pas seulement pour nous mais en soi ; que l'expérience se rebelle tout d'un coup contre toute prétention de maintenir constamment la concordance entre les positions de choses ; que de son enchaînement disparaisse tout ordre cohérent entre les esquisses, les appréhensions, les apparences ; bref qu'il n'y ait pas de monde »¹.

Il n'est pas sûr que l'on puisse trouver en littérature des romans contenant de tels non-mondes où il y aurait moins que des choses, mais plus que rien. Cela paraît difficile notamment dans la mesure où le sens des mots et la stabilité des concepts seraient les premières victimes de l'instabilité et

¹Hua III/1, p. 91 ; tr. fr. p. 161.

de l'indigence des synthèses mondaines. Leibniz nous avait déjà appris que notre monde n'est qu'un cas particulier parmi d'infinis mondes possibles, mais je ne crois pas qu'il ait pu aller jusqu'à dire, comme le fait Husserl, que

« le corrélat de notre expérience de fait que nous nommons “le monde réel” est seulement un *cas particulier parmi de multiples mondes et non-mondes possibles* (möglicher Welten und Unwelten), lesquels, de leur côté ne sont que les *corrélats des modifications eidétiquement possibles portant sur l'idée de “conscience empirique”*, avec ses enchaînements empiriques plus ou moins ordonnés »¹.

Introduire les *non-mondes* comme variantes extrêmes de notre monde factuel, veut dire justement prendre la voie de la « *Weltvernichtung* », où par « destruction du monde » il faut entendre moins la fin du monde que l'expérience intuitive de ce qui est au-delà de son altération dernière : la présence d'un « ceci » *purement imaginaire*, du corrélat intuitif d'un acte de phantasia que l'on hésiterait à appeler « monde ».

Soumise aux restrictions du concept pur « monde » engagé dans le jugement (v.iv), le voyage eidétique de la phantasia passe donc d'abord par des objets intuitifs qui peuvent être intuitionnés en tant qu'exemples de notre monde (factuel) ; il y a ensuite des objets faisant partie de notre monde en tant qu'exemple d'un type de monde déterminé parmi bien d'autres (rationnel et stable) ; au fil des variations, on rencontre aussi d'autres mondes qui sont cependant *comme* celui dont notre monde est un exemple (autre-ment rationnels) ; puis il y a des mondes qui sont des exemples d'autres mondes (irrationnels et instables) aux synthèses très différentes de celles à l'œuvre dans notre monde ainsi que dans les mondes analogues ; mais ce n'est qu'à la fin, au bout d'une distorsion extrême des synthèses qui permettent de faire-monde, que la phantasia finit par franchir le dernier seuil de la synthèse et produire des intuitions de « formation d'unités rudimentaires » (*rohe Einheitsbildungen*) qui ne s'organisent pas pour autant en « unités durables » (*dauernde Einheiten*)². Ce sont de telles unités aléatoires qui sont enfin présentées au jugement avec la question suivante : sur

¹Ibid., p. 89 ; tr. fr. p. 157.

²Ibid, p. 91 ; tr. fr. p. 161.

une telle base peut-on fonder une intuition eidétique de l'un ou l'autre des genres et espèces subordonnées à l'eidos monde ? Pourrait-on appeler tout cela des « mondes » sans que le concept de monde perde sa signification ?

42. Husserl ne semble pas hésiter. Pas de métaphorisation, pas de sens détourné ou biaisé, pas de guillemets ; juste un nouveau nom : « *Unwelt* » – pas un *kosmos* mais un *kaos*. Nous l'avons vu, un monde entièrement rationnel est certainement un monde, un monde moyennement rationnel l'est aussi, un monde très peu rationnel, à l'image des mondes loufoques de Sartre ou même de G. Egan, peut toujours être un exemple de monde possible. Puis l'on franchit le seuil de ce minimum de synthèse au-delà duquel on retient ses mots. « Ceci n'est pas un monde ».

On pourrait se demander à quel moment précis la phantasia franchit, pour ainsi dire, les bornes du monde, en lui retirant cette unité infime, cette stabilité minimale des synthèses qui vont de pair avec son être monde – cela Husserl ne le dit pas. La question du minimum de synthèse qui ferait d'un monde un monde reste ouverte – mais le problème husserlien est plutôt de savoir à quel prix nous serions prêts à considérer cette « cohue d'esquisses » comme un exemple de monde – même en élargissant le concept de monde au-delà des limites établies par son univocité préalable ; même en disant qu'il s'agit d'un monde entre guillemets, ou de quelque chose qui ne serait qu'un monde « *in einem gewissen Sinn* »¹. Et la réponse de Husserl est : à aucun prix.

43. C'est un tel mouvement complexe de délabrement imaginaire des unités de synthèse, et des tentations de déplacement ou de création de nouvelles unités de signification (le concept de « *Unwelt* ») que Husserl appelle « *Weltvernichtung* ».

¹C'est pourquoi Husserl utilise un autre nom : *Unwelt*. Un nom qui, en réalité n'en est pas un. Il s'agit juste d'un marqueur destiné à signaler, *ex negativo*, que « ceci n'est pas un monde ». Un tel *Unwelt* n'est pas pour autant à confondre avec l'immanence du flux. Cette remarque est cruciale. La cohue d'esquisses est *tout aussi transcendante que l'unité des esquisses*, mais alors que celle-ci est soumise à l'une des lois de la synthèse (et donc *in fieri* aux autres), si bien que la chose *transcende* les esquisses à titre d'unité, celle-là *simplement l'immanence de la conscience*. Ce n'est pas le résultat d'une perception immanente, fût-il latérale, mais de l'acte on ne peut plus transcendant de la phantasia. C'est d'ailleurs ce que Husserl appelle le « caractère protéiforme » de la phantasia qui lui donne un pouvoir de manifestation qui est largement au-dessus de tout autre acte intuitif. Y compris – et surtout – de la perception ... pourvu que le concept s'en mêle.

La question est maintenant de savoir si tout ce qui est en deçà d'une telle destruction peut à juste titre être considéré comme pouvant ne pas être le monde d'une conscience possible. En d'autres termes, un monde "digne de ce nom", où les registres de la synthèse ont suffisamment de stabilité pour, disons, « faire-monde », peut-il exclure a priori qu'une conscience puisse en faire l'expérience ?¹ La réponse de Husserl, ou plus précisément – la réponse de la variation – est, comme on l'imagine déjà, négative. Tout ce qui est en deçà de la destruction du monde, soumis aux trois registres de la synthèse, est *eo ipso* « prêt » (*bereit*) pour qu'une quelconque conscience possible puisse en faire l'expérience.

Il pourrait *de facto* n'être habité par aucune conscience, n'apparaître à aucun moment de son existence à aucun exemple possible de moi concret – mais *ex ideis*, si sa structure est de nature à autoriser la synthèse d'un « ordo », même minimal, il est toujours concevable qu'une conscience imaginable puisse en faire l'expérience. On pourra d'ailleurs toujours inventer des histoires, des romans ou des fictions où une conscience vit et fait des expériences, certainement loufoques, dans un tel monde².

C'est sur la base d'un tel argument que Husserl peut enfin affirmer que le jugement (v), avec ses variantes, exprime bel et bien une loi eidétique. Loi que l'on pourrait formuler négativement ainsi :

(v.v) « Il est absurde qu'un individu quelconque puisse être un exemple de monde (=être soumis à des lois eidétiques qui prescrivent à tous les individus du domaine à *un degré de stabilité quelconque* les trois registres de la synthèse) et que l'on ne puisse pas imaginer une conscience possible susceptible d'en faire l'expérience ».

Du point de vue eidétique, « pas de monde sans conscience » ne veut pas dire que l'être du monde dépend ontologiquement de l'être de la conscience, si bien que l'existence de celui-ci présuppose l'existence de

¹Hua III/1, p. 89 ; tr. fr. p. 157.

²On pourra peut être peindre des tableaux abstraits – qui seraient ainsi des exemples mondains (puisque ancrés perceptivement) de transcendances non mondaines purement imaginaires. C'est sans doute le fait de ne pas avoir prêté suffisamment d'attention à la phantasia, modalité intentionnelle ayant le droit de viser des « transcendances nues » qui autorise Henry à affirmer un peu trop rapidement que l'art abstrait exprime une pure immanence pathétique. Cf. Michel Henry, *Voir l'invisible. Sur Kandinsky* (Paris : Bourin, 1988).

celle-là. La science eidétique n'a rien à dire au sujet de l'existence. Cela veut plutôt dire que si W est un monde quelconque, il implique par principe, justement en tant qu'il est un exemple de « monde », qu'une conscience puisse en faire « son » monde¹. Un monde non empirique par principe – nécessairement et non factuellement – inapparent, est un *absurdum*. Ce qui fait d'un monde un monde, est aussi ce qui le rend empirique et donc prêt à être empiriquement donné².

X. De la conscience

44. Il ne nous reste maintenant qu'une dernière étape à franchir. L'être du monde est *nécessairement relatif* dans la mesure où il implique la possibilité qu'une conscience puisse en faire l'expérience. Mais qu'en est-il de la conscience ? Est-elle aussi relative ? Faut-il considérer le jugement suivant :

(iv.iv) « Il est absurde qu'un individu quelconque puisse être un exemple de conscience et qu'en même temps, il ne soit pas conscience d'un monde – un tel individu est a priori inimaginable »,

comme la formulation d'une loi eidétique ?

Afin de répondre, il nous faudra suivre le même chemin que celui emprunté pour montrer la validité eidétique de (v), en sollicitant à nouveau l'œuvre de la phantasia.

¹Qui plus est, en raison de l'œuvre unifiante des synthèses de motivation (cf. *supra* § 36), « s'il y a de façon quelconque des mondes, des choses réelles, les motivations de l'expérience qui les constituent doivent *pouvoir* s'intégrer à mon expérience et à celle de chaque moi ». Hua III/1, p. 91 ; tr. fr. p. 160. Cela pose d'autres problèmes relatifs à l'articulation entre mondes fictionnels et mondes réels possibles que je ne pourrai pas traiter ici (et que, pour tout dire, je ne suis pas sûr que l'on puisse pleinement aborder avec les instruments disponibles à l'époque des *Ideen I*).

²Q-1 affirme donc la nature eidétique de ce que Husserl appelle l'« *Erfahrbarkeit* » du monde (Cf. Hua III/1, p. 89 ; tr. fr. p. 157). Il reste à savoir si on a le droit de transformer la thèse : « l'être du monde est relatif à la conscience » (dans la mesure où l'être du monde est tel qu'il est nécessaire qu'il puisse y avoir une conscience possible à même d'en faire l'expérience) – thèse à laquelle Husserl peut légitimement aboutir par le biais de ses dispositifs de validations des lois eidétiques – en la thèse de la *dépendance de l'être du monde vis-à-vis de l'être de la conscience*. Mais, en tant que telle, l'eidétique husserlienne n'a rien à dire à ce sujet. Pour cela, il faut introduire la doctrine de la constitution et convertir les eidè en *sens constitués intentionnellement*. Ce qui veut dire qu'à l'aide de la variation, Husserl peut *au mieux* affirmer que le monde est nécessairement phénoménal, mais il lui faut *plus que cela* pour aboutir à la thèse transcendantale. Cf. *infra* § 53.

45. Le point important avec lequel il faut commencer est que, comme nous l'avons vu, « monde » est de bout en bout un concept univoque. Du « centre » de la variation – c'est-à-dire de ce monde dont notre monde de l'attitude naturelle est un exemple – jusqu'à la « périphérie » la plus extrême où les derniers vestiges de synthèses sont encore en place, à aucun moment le travail symbolique de la phantasia n'a imposé au concept pur « monde » une quelconque oscillation métaphorique. Les mondes de *La nauusée* ou de *Quarantine*, bizarres, instables, foisonnants, sont néanmoins des mondes à part entière (cf. *supra* § 39) tout comme le nôtre. Le comportement du concept pur « conscience » vis-à-vis du travail symbolique de la phantasia est en revanche très différent. Et dès ses premières variations, la phantasia oblige Husserl à reconnaître des différences tout à fait importantes à l'intérieur d'un tel concept. Des différences qui semblent porter atteinte à son univocité, et que Husserl ne manque pas d'enregistrer par des marqueurs d'équivocité.

Si l'on procède comme dans les cas de l'essence de la perception transcendante ou celle du monde, il faut donc commencer par établir l'étendue du concept pur « conscience » dont on va devoir « établir les bornes ». Il s'agit en effet de demander à la phantasia de *feindre des actes de réflexion sur des moments non indépendants de flux imaginaires* et de montrer au moins un individu *v* qui serait un exemple du concept pur « conscience » (disons : C) tout en étant en même temps « sans monde » (disons : SM) – où « être sans monde » signifie, d'un point de vue strictement phénoménologique, « ne pas être pourvu de synthèses de type perceptif ». Il est clair cependant que la validité de (iv) dépend d'une manière cruciale de la manière de déterminer l'étendue du concept C choisi.

Husserl propose d'abord de commencer par un concept « étroit » de conscience : la conscience en tant que *cogitatio* actuelle :

« D'une façon générale l'essence de tout cogito actuel implique qu'il soit la conscience *de* quelque chose »¹.

Le point de départ de la variation sera donc constitué par une *cogitatio* actuelle quelconque (une conscience *de* quelque chose) qui est par hypo-

¹Ibid. p. 63 ; tr. fr. p. 115.

thèse un exemple de conscience de monde possible (un v qui est C, mais qui n'est pas SM). Puis, à partir de cela, il faudra produire des variantes v^1 , v^2 , v^3 . . . jusqu'à tomber sur une variante v^n qui est un exemple de C qui est SM. En outre, au fil des variations, il faudra veiller à ce que, entre v et v^n , le concept de conscience n'ait pas changé de sens.

Il est clair cependant que si le concept de « conscience » présent dans (iv) est pris en un sens aussi étroit, les premières variations nous feraient déjà sortir du périmètre de l'eidos conscience. Car un vécu intentionnel inactuel ne serait pas un vécu de conscience. Un tel élargissement du concept de conscience aux cogitationes inactuelles serait pourtant tout à fait légitime dans la mesure où toute perception immanente – réelle ou feinte – saisit nécessairement son objet immanent thématique en tant qu' « extrait » de son horizon proche, rétentionnel et protentionnel¹. A la différence du cogito cartésien, qui dit seulement « je pense », le cogito husserlien dit plutôt « je suis *en train* de penser – *et* je pensais aussi tout à l'heure – *et* je continue de penser ». La loi de la synthèse qui unifie les vécus est celle établie par les enchaînements de protentions et rétentions et elle apparaît déjà au niveau du cogito actuel².

La première variation (d'un v^1 cogito actuel à un v^2 cogito inactuel) ouvre donc la possibilité d'une *Bedeutungswandlung* du concept pur de conscience : soit le vécu inactuel n'est pas conscient, soit on élargit le concept de conscience³. Et Husserl tient visiblement à l'objet plus qu'au concept (cf. *supra* § 33) : il va donc passer à un concept « plus ample » de conscience.

¹Hua III/1, p. 62 ; tr. fr. p. 112.

²Ibid, pp. 162-5 ; tr. fr. pp. 272-9.

³D'autant plus que si la conscience mobilisée par la loi eidétique était celle « au sens étroit » de vécu intentionnel actuel, en faisant abstraction de ses marges inactuelles, la question (iv.iv) aurait le sens suivant : « Il est absurde qu'un individu quelconque puisse être un exemple de *cogitatio actuelle* et qu'en même temps il ne soit pas conscience d'un monde – un tel individu est a priori inimaginable ». Mais cela est immédiatement démenti par l'exemple de la phantasia qui, comme nous l'avons vu, peut tout à fait avoir comme corrélat intuitif des unités aléatoires et instables auxquelles nous avons tout à l'heure refusé le nom de « monde » (cf. *supra* § 42). Affirmer cela signifierait en effet que toute *cogitatio* actuelle possible est perceptive. Ou, plus précisément, qu'il s'agit d'un acte visant un objet de perception possible dont l'horizon proche resterait néanmoins indéterminé. Il n'est pas difficile d'imaginer le contraire. La loi soi-disant eidétique formulée par le jugement (iv.iv) serait donc manifestement dépourvue de toute validité.

« Une fois le concept de cogito élargi à l'extrême au-delà du cercle dessiné par nos exemples, et une fois le contraste opéré avec les inactuelités, les vécus purement actuels déterminent le sens fort d'expressions telles que "cogito", "j'ai conscience de quelque chose", "j'opère un acte de conscience". Pour maintenir rigoureusement distinct ce concept d'acte, nous lui réserverons exclusivement l'expression cartésienne de *cogito* et de *cogitationes*, au besoin en indiquant la modification par quelque complément, tel que "inactuel" ou d'autres semblables »¹.

46. Mais, à nouveau, un tel élargissement ne semble pas pouvoir rendre justice au caractère conscient des vécus non-intentionnels de type hylétique, vécus qui appartiennent au « genre suprême » : « contenus de sensations » (*Empfindungsinhalte*)². Nous pouvons déjà anticiper la suite. Au fil des variations, le concept de conscience devient de plus en plus large, jusqu'à inclure tout vécu (hylétique ou morphologique, actuel ou inactuel) s'écoulant dans l'unité d'un flux. C'est la signification de « conscience » la plus large qui soit :

« En un sens très large (*In einem weitesten Sinn*) l'expression de conscience (moins appropriée, il est vrai, dans ce cas) englobe tous les vécus (...) Au nombre des vécus, au sens le plus large du mot, nous comprenons tout ce qui se trouve dans le flux du vécu : non seulement par conséquent les vécus intentionnels, les *cogitationes* actuelles et potentielles prises dans leur plénitude concrète, mais tous les moments réels susceptibles d'être découverts dans ce flux et dans ses parties concrètes »³.

« Précisons encore les limites de notre thème de recherche. Il avait pour titre : la conscience ou, pour user d'une expression plus distincte, *le vécu de conscience en général*, ce mot étant pris en un sens extraordinairement large (*in einem außerordentlich weiten Umgang*), que par bonheur il n'est pas nécessaire de délimiter exactement. Cette délimitation ne se propose pas au début d'une analyse comme celle

¹Ibid, pp. 63-4 ; tr. fr. p. 115.

²Ibid, p. 172 ; tr. fr. p. 288.

³Ibid, pp. 58, 65 ; tr. fr. pp. 107, 117.

que nous poursuivons ici : elle sera plus tard le fruit de difficiles efforts. Prenons pour point de départ la conscience, entendue en son sens fort (*in einem prägnanten und sich zunächst darbientenden Sinne*), et que nous désignerons de la façon la plus simple par le *cogito* cartésien, par le je pense »¹.

Nous avons ainsi trois sens du concept de conscience que l'on peut facilement localiser à l'aide du tableau 2 (cf. *supra* § 21) auxquels correspondent autant de niveaux de généralité dans la hiérarchie des essences :

- 1) « Au sens étroit », conscience veut dire *cogitatio actuelle* « tournée vers » un objet transcendant thématique.
- 2) « Au sens large », conscience veut dire conscience intentionnelle explicite et implicite (le *cogito* éveillé en tant qu'il est constitué par des *cogitationes* actuelles et inactuelles).
- 3) « Au sens le plus large qui soit », conscience veut dire autant que flux du vécu concret – avec ses actes, actuels et potentiels, et non actes (data de sensation et sentiments sensibles). Il s'agit de toutes les composantes réelles (*reell*) d'une CA-3 possible.

Le point commun entre les trois sens du concept pur de conscience est représenté par la présence des synthèses temporelles. Et c'est justement l'apparition d'une telle constante structurelle qui recatégorise la métaphorisation, corrigeant ainsi la *Bedeutungswandlung* en *Generalisierung* (Cf. *infra* §§ 47-8). Une telle constante structurelle joue d'ailleurs le même rôle que celle représentée par les trois registres de la synthèse dans le cas du concept de monde. Les vécus inactuels ne sont pas « conscients » d'une manière métaphorique, pas plus que les livres de la Staatsbibliothek de Berlin seraient moins mondains que cette réimpression d'un volume des Hogarth Press avec le dessin stylisé d'un bouquet de fleurs sur la couverture jaune et noire et qui se trouve sur mon bureau.

47. Que se passe-t-il alors lorsque la phantasia feint un acte de réflexion sur un vécu de conscience au sens « large », incluant à la fois les *cogitationes* actuelles et inactuelles ? Il est intéressant de remarquer que la *première* variation n'est pas celle qui va de l'acte au vécu hylétique, mais celle

¹Ibid, p. 61 ; tr. fr. p. 110.

qui insère les vécus actuels à l'intérieur d'un « aire » d'inactualité (*Hof vom inaktuellen*). Cela permet en effet de montrer immédiatement l'invariance structurelle de la synthèse temporelle. Un tel élargissement aux vécus inactuels ne saurait cependant exclure la thèse selon laquelle il n'y a pas de conscience sans monde. Au contraire, en insistant sur la nécessité de la structure d'horizon, la conscience « au sens large » permet de formuler la thèse de la relation nécessaire entre conscience et monde d'une manière bien plus radicale :

(iv.v) « Il est absurde qu'un individu quelconque puisse être un exemple de *cogitatio actuelle* et que dans son horizon d'indétermination inactuelle on ne puisse imaginer aucune *cogitatio* qui soit la conscience d'un monde – un tel individu est a priori inimaginable ».

Cette nouvelle formulation change la donne du problème et nous ramène à l'idée selon laquelle tout monde possède un socle matériel-perceptif (cf. *supra* § 36). Pour que l'on puisse dire d'une conscience qu'elle est nécessairement conscience d'un monde, il faut affirmer en effet qu'elle est nécessairement perceptive – certes, pas à chaque instant, mais du moins d'une manière inactuelle. Ce qui voudrait dire que toute *cogitatio* actuelle est, soit perceptive, soit a dans son horizon d'inactualité une *cogitatio* perceptive.

Il est clair que, si par perception on entend une affection sensible de la part d'un objet externe, ou l'interaction d'un organisme vivant avec son environnement corporel, la réponse est déjà donnée. Elle est négative. Car la seule *vraie* transcendance à laquelle une conscience est soumise serait celle *réelle* du monde. Mais cette réponse en dit trop, dans la mesure où, au niveau du vécu, « perception » est justement le nom pour indiquer un type de synthèse *supplémentaire* entre des moments hétérogènes d'un flux, hylétiques d'un côté et morphologiques de l'autre – supplémentaire par rapport à la synthèse structurelle qui est celle du temps. En d'autres termes, un acte perceptif est un type de vécu soumis à certaines configurations eidétiques, si bien que dire que « ceci » est une perception, veut dire que ses moments non indépendants du flux sont organisés d'une manière particulière au sein d'un vécu concret relatif.

« Toute cette analyse n'implique nullement qu'il *doive* du tout y avoir un monde, une chose quelconque. L'existence d'un monde est le corrélat d'un certain divers de l'expérience qui se distingue par certaines configurations eidétiques. Mais *nulle* évidence n'exige que les expériences actuelles ne puissent se dérouler *que si elles présentent telles formes d'enchaînement* »¹.

La question : peut-il y avoir une conscience sans monde ?, devient dès lors : y a-t-il d'autres contraintes eidétiques pesant sur le flux dans sa totalité que celles du temps ?

La thèse est radicale, et il faut en mesurer toute l'importance. Car confirmer le jugement (iv.v) voudrait dire remettre en cause les deux principes fondateurs de l'analyse husserlienne de la conscience formulés en CA-2 et notamment en CA-1. Si la loi qu'il formule était valide, un flux de vécus devrait faire autre chose que s'écouler pour être un flux *de conscience*. Il devrait tout aussi bien, et cela d'une manière nécessaire, à un moment ou à un autre, produire d'autres synthèses entre ses moments que celles du temps, à savoir les synthèses propres faisant d'un vécu un vécu perceptif². Si donc le jugement « toute conscience est conscience d'un monde » était une loi eidétique, les synthèses temporelles ne seraient plus les seules synthèses suffisantes pour qu'une conscience soit telle – une synthèse *autre que celle du temps* serait nécessaire à l'être de la conscience. Ce qui détruirait notamment l'absoluité du principe du « nulla "re" indiget ad fluendum » (cf. *supra* § 6).

Est-ce possible ? Peut-on imaginer un flux complètement dépourvu de synthèses perceptives ? C'est à nouveau au travail de la phantasia de trancher.

¹Ibid. p. 91 ; tr. fr. p. 160.

²Aucun commentateur, interprète ou critique de la phénoménologie husserlienne n'a, pour autant que je sache, suffisamment insisté sur les conséquences de cette thèse. Si (iv) et (v) étaient des formulations de lois eidétiques, l'être de la conscience dépendrait de l'être du monde de même que l'être du monde dépendrait de l'être de la conscience. Tout monde serait monde *pour* une conscience (possible) et toute conscience serait conscience d'un monde (possible). Mais l'effet profond d'une telle conclusion trans-régionale est que l'être de la conscience serait *nécessairement* déterminé par d'autres synthèses que celles du temps. En d'autres termes, ce n'est rien moins que le caractère primitif et irréductible de CA-1 et de CA-2 qui est en jeu dans la question, apparemment marginale, du « nulla "re"... ».

48. Si l'on formule la question en respectant les limites strictes que Husserl impose à ses dispositifs de validation des lois eidétiques, force est d'admettre que nous ne sommes pas équipés pour y répondre. Feindre une perception immanente qui porterait sur une partie non indépendante d'un flux qui ne serait pas organisée selon des synthèses perceptives, cela est certes possible. Pouvant présenter des « transcendances toutes nues » (cf. *supra* § 40), la phantasia a en effet le pouvoir remarquable d'imaginer une partie de ce flux qui aurait comme contrepartie de telles transcendances non-mondaines. Un enchaînement chaotique de vécus soumis cependant aux seules synthèses temporelles de l'un-après-l'autre (*Nach-einander*) protentionnel-rétentionnel. Husserl peut demander à la phantasia d'imaginer un moment et même plusieurs moments d'un flux de conscience sans monde, avec ou sans horizons proches d'indétermination : *mais il ne peut aucunement lui demander d'imaginer la totalité d'une vie, d'un concretum absolu individuel, qu'il soit ou non pourvu de synthèses perceptives*. Car, nous l'avons vu et nous y avons suffisamment insisté, l'unité d'un moi concret n'est susceptible d'être intuitionnée qu'à titre d'Idée au sens kantien (cf. *supra* § 21). Je peux donc imaginer des moments d'un flux mais je ne peux pas imaginer si *dans les horizons proches ou lointains de tels moments, il y a ou non des synthèses perceptives*.

D'une certaine manière Husserl en dit trop lorsqu'il affirme que

« nul être réel, nul être qui pour la conscience se figure et se légitime au moyen d'apparences n'est nécessaire pour l'être de la conscience même (entendue en son sens le plus vaste de flux du vécu) »¹.

Au niveau de la conscience « en son sens le plus vaste de flux du vécu », il n'y a aucun moyen eidétique pour établir si dans l'horizon d'inactualité d'une perception immanente (feinte ou réelle) il y a un vécu v^n qui serait perceptif ou non perceptif. Si le concept de conscience est pris en ce sens là, le jugement (iv.iv) est eidétiquement indécidable. Cela ne veut pas dire qu'il y a d'autres synthèses que celles du temps, mais seulement que l'eidétique n'est pas à même de trancher.

¹Ibid. p. 92 ; tr. fr. pp. 161-2.

49. Il reste néanmoins une autre manière d'envisager la question. Après la « destruction en pensée » du monde à travers l'altération radicale de ses structures, il s'agit de procéder à la « destruction en pensée de la conscience » en montrant au niveau de l'unité des vécus abstraits, et non au niveau de l'unité du moi concret, par quelle altération structurelle un vécu cesse d'être un vécu de conscience. En d'autres termes, pour que la validité de la prétendue loi eidétique formulée en (iv) soit susceptible d'être testée, il faut opérer avec un concept « large » de conscience – mais pas avec « le plus large qui soit » –, c'est-à-dire dans un domaine dont l'extension est constituée par des cogitationes actuelles et inactuelles.

(iv.vi) « Il est absurde qu'un individu quelconque puisse être un exemple de *cogitatio* (actuelle ou inactuelle) et qu'il ne soit pas soumis aux synthèses temporelles – un tel individu est a priori unimaginable – ET il n'est pas absurde qu'un individu quelconque puisse être un exemple de *cogitatio* (actuelle ou inactuelle) et qu'il ne soit pas soumis aux synthèses perceptives – un tel individu est imaginable ».

En d'autres termes *un* vécu non perceptif est toujours un vécu, *un* vécu non impressionnel (protentionnel-rétentionnel) n'est pas un vécu. Mieux, on peut *imaginer* un exemple de vécu non perceptif, on ne saurait imaginer – et cela pour des raisons a priori – ne serait-ce qu'un seul exemple de vécu non temporel. Sous cette forme, la question est bien plus aisée à traiter. Husserl peut d'ailleurs se servir des exemples utilisés auparavant pour mettre en scène l'effondrement du monde. Le moi effectif effectue des actes de phantasia qui feignent des actes réflexifs (fictionnels) visant des vécus (fictionnels) privés de certains enchaînements ordonnés. C'est grâce à la synthèse entre l'expérience actuelle du moi effectif et la quasi-expérience du moi fictionnel ayant comme contrepartie *transcendante* mais désordonnée un pur enchaînement chaotique de vécus que Husserl peut enfin tirer la conclusion suivante :

« *l'être de la conscience*, et tout flux du vécu en général, *serait certes nécessairement modifié si le monde des choses venait à s'anéantir, mais il ne serait pas atteint dans son existence*. Il serait néanmoins modifié : que signifie en effet, du point de vue corrélatif de la conscience,

l'anéantissement du monde ? Uniquement ceci : en chaque flux du vécu (le flux du vécu d'un moi pris dans sa totalité, infini dans les deux sens) se trouveraient exclues certaines connexions empiriques ordonnées »¹.

Il est évident que dans cette deuxième formulation, Husserl opère avec une notion de conscience moins large par rapport à celle évoquée plus haut (cf. *supra* § 47-48). Le texte est d'ailleurs très clair : par « flux du vécu » il indique maintenant non pas l'être de la conscience en tant que *concretum* absolu individuel mais un *moment quelconque au sein de la totalité concrète d'un moi* à titre d'exemple d'un *concretum* essentiel.

Dire de l'être de la conscience qu'il est absolu peut en effet vouloir dire plusieurs choses différentes. Cela peut signifier d'abord que la thèse de l'absoluité phénoménologique exprimée par CA-1 est confirmée au niveau eidétique : la seule synthèse nécessaire et suffisante pour qu'une conscience soit telle, est la synthèse du temps. Une conscience est telle même si elle n'est pas perceptive, une conscience qui ne s'écoulerait pas ne serait pas une conscience du tout. Mais l'histoire ne peut pas s'arrêter ici. Le spectre de la métaphorisation guette une telle solution : car on peut toujours se demander si un tel exemple de conscience non perceptive mais en écoulement est toujours un exemple de conscience en tant que « conscience *de* »². De quoi une telle conscience purement temporelle est-elle consciente ?

50. Il serait tentant de répondre : d'elle-même³, car conformément à CA-2 la conscience qui s'écoule, s'apparaît. Mais dans la mesure où une telle conscience de soi est non-thématique, implicite et purement immanente et latente, il serait difficile de faire croire que ce concept de « conscience-de » est le même que le concept employé dans le cas de la cogitatio, avec sa visée intentionnelle. La bonne réponse me paraît plutôt

¹Ibid. p. 92 ; tr. fr. p. 161.

²Une telle question est nécessaire pour vérifier si entre l'exemple de départ de cogitatio en tant que « conscience de » et l'exemple final qui est censé montrer la validité de la loi, le concept de conscience n'a pas, entre-temps, subi une *Bedeutungswandlung*. Cf. *supra* § 30, et notamment 45.

³C'est une réponse que l'on pourrait attribuer à Michel Henry, quitte à rappeler qu'une telle conscience de soi est à penser en termes d'auto-affection et de pathos. Cela ne changerait rien au fond de l'affaire.

ailleurs. Car la dernière variation des structures perceptives, avec l'effondrement du monde qui va avec, ne montre pas seulement que la conscience est nécessairement soumise au temps, elle montre aussi qu'une conscience continue à être une conscience *intentionnelle* au sens le plus étroit qui soit, même si elle vise une transcendance qui n'est pas celle d'un *ordo rerum*, fût-il minimal et instable. Le travail de la phantasia montre en effet qu'une conscience structurellement temporelle n'est pas pour autant purement immanente – conscience d'une transcendance bien que non-mondaine – conscience du divers.

Sous le charme de Heidegger nous avons tous appris que transcendance vaut autant que transcendance d'un monde. C'est une thèse que l'on retrouve, sous des formes bien différentes chez Merleau-Ponty, *en partie* chez Sartre et, *ex negativo* chez M. Henry (qui lui oppose l'immanence radicale de la vie). Mais la leçon que l'on peut tirer du double travail, intuitif et symbolique, de la phantasia, est que pour qu'une conscience soit telle la transcendance d'un divers a-synthétique suffit. Plus que rien et moins qu'un objet, la présence intuitive d'un divers chaotique est la seule forme de transcendance dictée a priori par l'eidos conscience. D'ailleurs, dire que la seule synthèse nécessaire pour qu'une conscience soit telle est celle du temps, n'implique aucunement que l'on ait gommé la différence et la spécificité, tout aussi eidétique, entre hylé sensuelle et morphé intentionnelle sous prétexte que l'une comme l'autre sont des vécus impressionnels. Le divers a-synthétique présenté par la phantasia est dès lors une transcendance à part entière, corrélat non mondain d'une *cogitatio* indigente et pourtant centrifuge.

C'est uniquement en ce sens que Husserl peut affirmer que :

« Par conséquent nul être réel, nul être qui pour la conscience se figure et se légitime au moyen d'apparences n'est nécessaire pour l'être de la conscience même (entendue en son sens plus vaste de flux du vécu). L'être immanent est donc indubitablement un être absolu, en ce sens que par principe nulla "re" indiget ad existendum. »¹.

¹Ibid. p. 92 ; tr. fr. pp. 161-2. Pourvu que l'on corrige, comme nous l'avons vu (cf. *supra* § 48), l'affirmation entre parenthèses.

Pour qu'une conscience soit telle, flux de vécu au sens large (mais non au sens le plus large qui soit, car dans un tel cas, il ne faudrait rien moins que l'intuition eidétique d'une Idée au sens kantien ! Cf. *supra* § 48), enchaînement temporel de vécus impressionnels – intentionnels *et* non intentionnels, actuels et inactuels –, il n'est guère nécessaire qu'elle produise des synthèses d'identifications entre esquisses figurant des objets réels (c'est-à-dire des cogitationes perceptives). C'est en ce sens que Husserl peut affirmer qu'une telle conscience n'a besoin d'aucune *chose* – c'est-à-dire : d'être conscience *de chose* – non pas pour exister, mais pour être ce qu'elle est – c'est-à-dire *une* conscience, et même une conscience-de.

En commentant ce passage, J.-L. Marion fait d'ailleurs une remarque pertinente au sujet des distorsions que Husserl fait subir au texte de Descartes en le citant :

« Husserl, cependant, modifie la formule de Descartes : il omet *alia* dans “*alia re*”, et n'accepte “*res*” qu'entre guillemets : “. . .nulla ‘*re*’ . . .”. Pourquoi ? Evidemment parce que *alia (res)* impliquerait que la conscience fût-elle aussi et la première, une *res* ; or Husserl entend précisément ici d'opposer la conscience à la *realitas* »¹

Mais il ne va pas jusqu'au bout de son observation. Il ne nous dit pas pourquoi les guillemets autour de « *re* ». En quel sens la conscience n'a-t-elle besoin d'aucune “chose” non pas pour *exister* mais pour *être ce qu'elle est* ? Ayant mis en relief la contribution du travail symbolique de la phantasia au sein des dispositifs de validation des lois eidétiques, nous sommes peut-être dans une meilleure position pour le faire. Pour être telle, une conscience possible, quelle qu'elle soit, n'a pas besoin de la présence d'un monde factuel avec des choses à l'image des objets perceptifs de notre monde : tables, chaises, livres, etc. ; mais elle n'a pas besoin non plus d'un monde possible fait de “choses” bizarres (à la *Nausée*) ou métamorphiques (à la *Quarantine*) à la limite de la perceptibilité. Vraiment – un rien lui suffit.

(iv.vii) « Pour qu'une conscience soit telle, il est nécessaire qu'elle soit une conscience-de structurée temporellement, alors qu'il n'est pas néces-

¹Marion, *Réduction et donation*, pp. 126-7.

saire que ce dont elle est conscience-de soit un objet de perception possible, c'est-à-dire une chose – et cela ni en un sens propre, ni entre guillemets ».

XI. Coda

51. On pourrait tirer de nombreuses conclusions du parcours que l'on vient d'achever, qui constituent autant de développements possibles des thèmes traités.

Pour commencer, comme nous l'avions anticipé au début de cette étude, il s'agit de montrer les limites d'une lecture herméneutique de Husserl – et des textes philosophiques en général – qui, non sans une certaine complaisance, ne trouve dans les textes que des répétitions des gestes fondateurs d'une tradition métaphysique ou d'une époque de l'être : qu'elle soit celle de la substance ou celle de l'être comme être pour une science. J'espère avoir montré que, du moins dans le cas qui nous concerne, il n'en est rien. Et en particulier qu'il est difficile de voir quelque chose de moins cartésien que le « nulla "re"... » de Husserl. Cela aurait dû nous montrer aussi que si, comme d'autres philosophes avant et après lui, Husserl a certes hérité de concepts et de philosophèmes, en les utilisant d'une manière propre, parfois violente et contre-nature, il est néanmoins arrivé à en créer d'autres. Et c'est justement là le fond de l'affaire. Les mêmes variations que Husserl fait subir à ses objets intuitifs, il les a pratiquées sur les concepts qu'il a reçus de la soi-disant tradition philosophique. La science eidétique, la phantasia, l'absolu comme concretum essentiel sont à la science moderne, à l'imagination et à l'absolu cartésien, ce que l'œil de pierre, le grand bras tricorne, l'orteil-béquille sont à l'œil, au bras et à l'orteil.

Au fond, s'il y a quelque chose de tout à fait sain dans la naïveté de l'époché philosophique, cela est moins dans l'idée d'une nouvelle virginité du regard, que dans la consigne *critique* de ne pas être obligé de voir dans toute description conceptuelle, sous prétexte que tout philosophème a une tradition et donc une histoire, la simple répétition, à quelques nuances près, de celle-ci. Tout nom, tout concept a une tradition ; tout usage d'un

concept ou tout emploi d'un nom n'est pas pour autant *conforme à une telle tradition*. Ce qu'un concept philosophique veut dire, son étymologie ou son histoire, compte moins que ce qu'on fait avec.

Il suffit de surmonter le temps d'un instant la répugnance épidermique vis-à-vis de l'idée de « philosophie comme science rigoureuse » et de regarder de près la configuration et le mode de fonctionnement d'une telle entreprise, pour toucher immédiatement du doigt son étrange nouveauté. Et je ne pense pas seulement à la volonté de penser à fond l'expérience de l'exemplarité, mais aussi et surtout à la décision de justifier la connaissance a priori en exploitant les conflits entre l'identité précaire de concepts tiraillés entre catégorisation et métaphorisation, et celle tout aussi labile de choses qui se transforment jusqu'à disparaître ou à perdre leur noms, des "res" de phantasia qui arrivent néanmoins à apparaître à titre de singularités intuitives en dépit de toute déstructuration. C'est d'ailleurs probablement parce qu'il avait découvert (inventé?) un concept de phantasia si puissant que Husserl a cru pouvoir lui confier la tâche de nous parler de l'a priori, non seulement celui des ontologies régionales, mais aussi, celui bien plus difficile à cerner, de l'ontologie trans-régionale. Une telle invention de la phantasia comme support noétique nécessaire de toute donation des eidē, et donc de toute recherche des « vérités éternelles », dépasse largement le cadre de la scolastique husserlienne. Et la découverte corrélative d'un pouvoir symbolique de métaphorisation des concepts, n'est pas moins importante. Car elle montre que si les eidē sont les corrélats objectifs des concepts purs, les concepts purs, quant à eux, *sont changeants et mobiles* – et les vérités éternelles le deviennent aussi.

52. Mais il y a aussi un autre élément qui devrait avoir retenu notre attention au long de notre parcours. La chute de l'argument de Husserl sur l'être absolu de la conscience nous permet de revenir sur les deux acceptions primitives d'une conscience absolue qui s'écoule (CA-1) et qui apparaît en s'écoulant (CA-2). Les synthèses perceptives se sont avérées contingentes et même doublement contingentes. D'un côté, par rapport aux synthèses temporelles qui sont nécessaires et suffisantes pour qu'un flux soit tel. De l'autre, par rapport aux visées de « transcendances toutes nues » dont témoigne la phantasia obscure, qui, d'une certaine manière,

sont le reflet le plus fidèle, et pourtant transcendant, de l'écoulement immanent du flux. Imaginer une cohue d'esquisses, une suite tantôt décousue tantôt foisonnante de couleurs et de formes intermédiaires, n'est pas être dans l'immanence du flux. Mais la reconnaissance d'une telle spécificité va de pair avec l'aveu de l'irréductibilité des *cogitationes*, actuelles et inactuelles, en tant que « vecteurs de transcendance », comme les aurait sans doute appelées Sartre, vis-à-vis des autres moments impressionnels du flux. On pourrait d'ailleurs se demander, en produisant une variation un peu plus déroutante – dont il est cependant difficile de mesurer la portée heuristique – si la fiction d'une conscience seulement hylético-impressionnelle, sans *cogitationes*, mériterait encore un tel nom, ou s'il ne faudrait pas sortir des guillemets et commencer à métaphoriser. La question est certainement trop vaste pour être abordée ici¹. Mais si, faisant comme Husserl, on choisit l'exemple paradigmatique à varier parmi les vécus intentionnels, et que l'on s'impose de mesurer les réactions au niveau de l'univocité des concepts vis-à-vis de la variation, on est en droit d'en douter.

En un sens, la différence entre M. Henry et Sartre – sans doute les plus brillants parmi les interprètes de Husserl – au sujet du rapport entre la conscience et le monde est tout à fait révélatrice. Car Henry a compris comme personne l'hétérogénéité eidétique entre la région monde et la région conscience – alors que Sartre, d'une manière plus proche de Heidegger, fait déjà de la conscience une aventure (la seule) de l'être, en résorbant d'une certaine manière la fracture eidétique entre conscience et monde². Mais alors que Henry, une fois plongé dans l'immanence de la conscience, écrase aussitôt la différence entre hylétique et morphologique sur leur base impressionnelle-affective, Sartre insiste sur un point qui nous

¹De la nécessité des *cogitationes* découle en effet la possibilité d'une modification de l'orientation du flux, que Husserl considère d'ailleurs comme une loi eidétique, et qui est celle qui permet la réflexion et la perception immanente. Un flux *purement* immanent, sans visées, ne saurait être réflexif. S'agirait-il toujours d'un flux de conscience? Husserl refuse une telle solution : la possibilité de la réflexion est eidétiquement nécessaire. Cf. Hua III/1 p. 144-7 ; tr. fr. p. 246-50.

²Cf. Michel Henry, *L'essence de la manifestation* (Paris : P.U.F. 1963), p. 560-4 ; Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique* (Paris : Gallimard 1943), p. 117 suiv.

paraît tout à fait capital : c'est en tant qu'elle est *aussi* intentionnelle que la conscience peut non seulement s'écouler et apparaître mais aussi être une conscience sans guillemets, de bout en bout, une conscience qui se sait apparaître et s'écouler. L'erreur de Sartre est cependant de croire que ce dont la conscience est nécessairement conscience *soit nécessairement un objet – un objet mondain*. C'est là que la double variation que Husserl met en place pour justifier la thèse du « nulla "re"... » révèle tout son intérêt, non seulement pour la compréhension du projet husserlien des *Ideen I*, mais aussi et surtout pour mesurer ses ressources philosophiques. Certes, ce n'est pas parce qu'il est intentionnel, mais parce qu'il est temporel (ou, si l'on veut, parce qu'il est "intentionnel" entre guillemets, en un sens non objectuel)¹ qu'un vécu est un vécu de conscience. Mais, d'un autre côté, ce n'est pas parce qu'il est temporel que l'écoulement du flux inclut autant des moments hylétiques que des moments intentionnels. Un tel partage est *temporellement sans raison*.

53. Et voici encore une autre invention husserlienne qui surgit de l'analyse eidétique du « nulla "re"... » : celle du caractère nécessairement *contingent* du rapport entre la conscience et le sens, notamment le sens objectuel. La partition du réel s'écrit sur le chaos, comme l'écrit avec bonheur Henry Miller. Si aucune synthèse autre que celle du temps, qui agence des vécus aussi hétérogènes que les moments hylétiques et morphologiques d'un flux n'est nécessaire, si la fiction d'une conscience qui ne ferait qu'imaginer d'une manière obscure mériterait toujours le nom de « conscience », il en découle que *l'être de la conscience n'est pas ontologiquement voué au sens*². Que nous le soyons, que cette conscience dont nos

¹Le geste le plus représentatif de la phénoménologie ou de la post-phénoménologie française contemporaine, s'inspirant de Heidegger, consiste en ceci : attribuer à chaque élargissement ou glissement métaphorique d'un concept l'étiquette d'« originaire ». L'intentionnalité du temps serait donc plus originaire que celle objectuelle ; la transcendance du Dasein (qui se transcende d'une manière ek-statique) est plus originaire que la transcendance dérivée de l'intentionnalité etc. Si le jeu des analytiques est : « ma proposition est à l'abri d'objections, la tienne ne l'est pas », celui de la phénoménologie post-heideggerienne est plutôt « ma conception est plus originaire que la tienne. Bizarrement, toute métaphorisation devient ainsi une marque de l'originaire ».

²Cela exclue aussi un malentendu des plus profonds, banalisé et popularisé par Derrida, mais déjà présent dans la reconstruction, par ailleurs sobre et rigoureuse, de Sokolowski, qui finit néanmoins par confondre l'unité *de sens* des synthèses de la chose avec l'unité *temporelle*

consciences individuelles sont des exemples soit plongée dans un monde qui fait sens, est un fait. Que cela soit contingent, ce n'est pas un fait – c'est une nécessité. Ce qui pose encore d'autres difficultés au paradigme herméneutique. Mais surtout, cela suggère l'idée que la notion de « *Weltlosigkeit* » a un sens bien plus radical que celui auquel nous ont habitués les élèves de Heidegger. La perte du monde n'est pas un accident de notre constitution factuelle, mais une possibilité essentielle de toute conscience justement *en tant qu'elle est une conscience – temporelle et intentionnelle*.

54. Et je voudrais finir avec une dernière remarque. Affirmer que l'être de la conscience survit à la destruction du monde et que l'être du monde est nécessairement être pour une conscience – cela ne veut pas dire que l'être du monde est un être simplement intentionnel ou que la conscience absolue est constituante et transcendante. Paradoxalement, on peut affirmer la relativité du monde à l'égard de la conscience sans admettre pour autant que l'un soit constitué par l'autre. Certes, Husserl emprunte ce chemin. Et son usage transcendantal des lois eidétiques que l'on vient d'évoquer est tout sauf illégitime. Mais il ne va pas de soi. Et c'est peut-être ici que l'on touche du doigt la hâte de Husserl dans sa tentative de subordonner les moyens de l'eidétique aux fins de la constitution transcendante. Hâte qui nous est révélée encore une fois par le double travail, intuitif et symbolique, de la phantasia : que le monde soit nécessairement monde *pour* une conscience, c'est une loi eidétique – qu'il soit monde *par* une conscience, voilà une autre histoire.

des synthèses du flux et qui n'a rien à voir avec le sens. En commentant la thèse du « nulla "re"... » Sokolowski écrit en effet que : « The sense of reality is dependent on subjectivity because only subjectivity is capable of giving sense; consciousness, on the other hand, is not dependent on something outside of itself that gives it its sense. It has sense in itself, it is absolute ». (*Husserl's concept of constitution*, p. 129). Mais justement : *la conscience n'a pas de sens*, ni en soi, ni par rapport à autre chose qu'elle-même. Et c'est justement pour cela qu'elle est absolue.

Bibliographie

- Rudolf Bernet, *Conscience et existence. Perspectives phénoménologiques* (Paris : P.U.F. 2004).
- Rudolf Boehm, « Zum Begriff des “Absoluten” bei Husserl », in *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 13 (1959), pp. 214-242.
- Luc Claesen, « Présentification et fantaisie », in *Alter* 4 (1996), pp. 123-59.
- Nicolas De Warren, « Imagination et incarnation », in *Methodos* 9 (2009) : <http://methodos.revues.org/2148>
- René Descartes, *Pincipia Philosophiæ* in *Œuvres* éd. par Charles Adam et Paul Tannery, t. VIII (Paris : Vrin, 1996) ; tr. fr. *Principes de la philosophie* par l'Abbé Picot, t. IX.
- Martin Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte der Zeitsbegriff*, Gesamtausgabe, t. 20 (Frankfurt am Main : Klostermann, 1979).
- Michel Henry, *L'essence de la manifestation* (Paris : P.U.F. 1963).
- Michel Henry, *Voir l'invisible. Sur Kandinsky* (Paris : Bourin, 1988).
- Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie 1. Halbband: Text der 1.-3. Auflage – Nachdruck*, éd. par Karl Schuhmann, Husserliana III/1 (Den Haag : Nijhoff, 1977) ; tr. fr. *Idées directrices pour une phénoménologie* par Paul Ricoeur (Paris : Gallimard, 1950).
- Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen. Erster Teil. Prolegomena zur reinen Logik. Text der 1. und der 2. Auflage*, Husserliana XVIII, éd. par Elmar Holenstein (Den Haag : Nijhoff, 1975) ; tr. fr. *Prolégomènes à une logique pure*, par René Schérer, Hubert Elie et Aron Kelkel (Paris : P.U.F. 1963).
- Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. In zwei Bänden* (Halle : 1901 ; rev. ed. 1922), éd. par Ursula Panzer, Husserliana XIX (Den

- Haag : Nijhoff, 1984) ; tr. fr. *Recherches logiques*, par René Schérer, Hubert Elie et Aron Kelkel, 3 tomes (Paris : P.U.F. 1963).
- Edmund Husserl, *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass (1898-1925)*, Husserliana XXIII, éd. par Eduard Marbach (Den Haag : Nijhoff, 1980) ; tr. fr. *Phantasia, conscience d'image, souvenir* par Raymond Kassis et Jean-François Pestureau (Grenoble : Millon, 2002).
- Edmund Husserl, *Formale and transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, Husserliana XVII éd. par Paul Janssen (Den Haag : Nijhoff, 1974) ; tr. fr. *Logique Formelle et transcendantale* par Suzanne Bachelard (Paris : P.U.F., 1965).
- Edmund Husserl, *Studien zur Arithmetik und Geometrie. Texte aus dem Nachlass (1886-1901)*, Husserliana XXI, éd. par Ingeborg Strohmeier (Den Haag : Nijhoff, 1983).
- Edmund Husserl, *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*, Husserliana XVI éd. par Ulrich Claesges (Den Haag : Nijhoff, 1973) ; tr. fr. *Chose et espace. Leçons de 1907* par Jean-François Lavigne (Paris : P.U.F. 1973).
- Claudio Majolino, « Husserl and the Vicissitudes of the Improper », in *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, VIII, 2008.
- Jean-Luc Marion, *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, (Paris : P.U.F., 1989).
- Quentin Meillassoux, *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence* (Paris : Seuil, 2006).
- Jitendra Nath Mohanty, *Phenomenology. Between Essentialism and Transcendental Philosophy* (Evanston : Northwestern University Press, 1997).
- Jan Patočka, *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, éd. et trad. par Erika Abrams (Dordrecht : Kluwer, 1988).
- Gilbert Ryle, *Critical Essays*, vol. 1 (London and New York : Routledge, 2009).

Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique* (Paris : Gallimard 1943).

Jean-Paul Sartre, *La nausée* (Paris : Gallimard, 1938).

Rochus Sowa, « Wesen und Wesensgesetze in der deskriptiven Eideetik Edmund Husserls », *Phänomenologische Forschungen*, 2007, pp. 5-37.

Husserl's Mereological Argument for Intentional Constitution

*Agustín Serrano de Haro**

(Centro de Ciencias Humanas y Sociales, CSIC, Madrid)

agustin.serrano@cchs.csic.es

In this paper I will attempt to defend the position that there is an ontology proper and peculiar to transcendental phenomenology, and that from this ontological point of view it is possible to understand better Husserl's insistence that transcendental phenomenology is a well-founded philosophy meeting the requirements of a strict science. I am fully aware that such an approach must face a large number of hermeneutical and theoretical problems. But I also think, on the other hand, that the mere attempt just to sketch this rather novel argument deserves in itself the closest attention and excuses some truisms in my exposition. Therefore I will focus only on the general theses that give support to such a position and I will set aside their appropriate development and justification for another occasion. Such a procedure makes my paper look much more dogmatic than it is. Yet, its only purpose, if I may be specific, is the formulation of a mereological argument leading to Husserl's mature phenomenology.

The outline of the argument may be summarized in three theses:

I. In a certain sense, the ontology of transcendental phenomenology lies hidden in the Third Logical Investigation. This amounts to the princi-

*I am grateful to my friends Michael Barber and, specially, George Heffernan for their constant help with my English version.

ple that this ontology is articulated as a “mereology”, that is, as a theory of parts and wholes, and particularly as one in which the concept of dependent part or moment is the key category to the complete theory.

II. This mereology of abstract parts is actually the “lever” – *Hebel* is Husserl’s own word in the Preface to the Third Investigation – for the analysis of intentionality developed in the Fifth and Sixth Investigations. Yet the lever as formalized in the Third Investigation turns out to be also an essential obstacle to the full description and adequate categorization of intentionality.

III. Transcendental phenomenology arises from a great mereological discovery capable of solving such obstacles by simultaneously breaking, in a certain sense, with the ontological framework of the Third Logical Investigation. This great discovery entails necessarily a transformation, almost an overturning of material ontology, and brings about a new first philosophy, which is supposed to be transcendental phenomenology. Nevertheless, the overturning takes place from within the mereological framework, and it is, in fact, still a mereological contribution.

Let me proceed then, in this almost impossible undertaking, in the logical sequence of the three theses that I have stated.

I.

In regard to my first statement, namely, that the ontology of transcendental phenomenology lies hidden in the Third Logical Investigation, it is important from the beginning to make a clear distinction between mereology as just one discipline of formal ontology among others and mereology as the general theory of material wholes and therefore of material ontologies. The former permits a formal axiomatic and provides quite a few formal laws of universal validity, for example: “objects may stand to one another in the relation of whole, of part, or of coordinated parts inside a whole”, “a whole cannot exist without parts”¹, the relation *being-part of* is irreflexive (no part is part of itself), asymmetric (if *a* is part of

¹Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Erster Teil*, ed. by Ursula Panzer, Husserliana XIX/1 (Den Haag: Nijhoff, 1984), pp. 229, 257.

b, *b* cannot be part of *a*) and transitive (if *a* is part of *b* and *b* is part of *c*, *a* is part of *c*), or even this one: “the part-to-whole relationship is neither a total identity nor a total exclusion”¹, and so on. But only the latter, the second sense of mereology, opens the way to the distinction between formal objectivities of any kind and real or material wholes, which in the end are individual wholes. In other words, not every manifold gathered according to some common criterion is to be conceived as a whole in the fundamental sense. This basic and original sense requires rather that the inner differentiation of the components, as much as the comprehensive union inside the whole, rests upon the intrinsic peculiarity of the parts involved. As distinguished from the members of a set, real parts are not replaceable by other contents of any kind whatever, nor may they be aggregated to complexes of any kind whatever: none of these procedures of categorial replacement or aggregation guarantee a new whole in the original sense. As Husserl himself puts it in the Third Investigation:²

<p>A whole in the full and proper sense is, in general, a combination determined by the lowest Genera of the parts. A law corresponds to each material unity. There are different sorts of whole corresponding to these different laws, or, otherwise put, to the different sorts of contents that are to serve as parts. We cannot at will make the same content at one time part of one sort of whole, at another time part of another sort.</p>	<p><i>Überhaupt ist ein Ganzes in vol- lem und eigentlichem Sinne ein durch die niedersten Gattungen der «Teile» bestimmter Zusammen- hang. Zu jeder sachlichen Einheit gehört ein Gesetz. Nach den ver- schiedenen Gesetze, mit anderen Worten, nach den verschiedenen Arten von Inhalten, die als Teile fungieren sollen, bestimmen sich verschiedene Arten von Ganzen. Derselbe Inhalt kann also nicht nach freier Willkür einmal als Teil dieser, das andere Mal als Teil jener Art von Ganzen fungieren.</i></p>
--	---

¹Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Erster Teil*, ed. by Ursula Panzer, Husserliana XIX/2 (Den Haag: Nijhoff, 1984), p. 717.

²*Hua*. XIX/1, pp. 289-290. Translation from Edmund Husserl, *Logical Investigations*, trans. J.N. Findlay, Vol. II (London: Routledge, 1970), pp. 480-481.

According to this basic criterion, a set (or a disjunction), for example, of five elements such as: (1) this table on which I am writing, (2) the number 2, (3) the country Italy, (4) the life of Hamlet and (5) my perception of the table, is not a material unity; it is not a pregnant whole. To the contrary, the table, the country, Hamlet's life, and my actual perception of the table, each of them taken by itself, is a true material unity because its correspondent components determine the respective totality, and do not allow any element of this list, or of any other similar one, to be integrated into its unity and to become a part within it.

From this pregnant concept of *whole* there may now be established a connection to the higher thesis that "moment" (dependent part) and not "piece" (independent part) is the key category to the understanding of material wholes in general. It would not be ontologically possible for a material whole to consist only of pieces, whereas there is no primary objection against the possibility of material wholes without pieces, such as a musical note in a given instant, which consists of a determinate timbre, volume and tone. A second reason that supports this dissimilarity is that wherever there are pieces, new kinds of moments arise. For not only the figural moment of every whole containing pieces, be it the figure of a physical thing, group of things, melody, etc., is a new kind of abstract part, but also the very tie or bond that links together the pieces in the whole is a real disjunctive moment, since the union, the mode in which pieces are associated, cannot be thought of as a new piece. Very similarly to the figural moment of the whole, which is a sort of quality, the tie between the pieces is also a real content in the material whole, not just a logical predicate or formal determination. In fact it is possible to distinguish different kinds of bonds between concrete parts, such as, for example, that of an enchainment (*Verkettung*) versus that of a fusion (*Verschmelzung*). A final and conclusive reason for the primacy of moments would be the impossibility of concrete parts lacking all kinds of real properties –and all properties are in principle moments–: each piece of the table that turns out to be actually separated or that is potentially separable shows the same repertory of properties as the previous concrete whole.

In sum, different kinds of moments always stand at the very basis of in-

dependent parts, and they do so as their necessary conditions. Certainly, the counterpart of this statement lies in the principle that no material whole will transcend a given instant –or an atomic point in space– except by allowing the spatial and temporal continuity to introduce *eo ipso* concrete parts in the basic unity. As soon as the color of the table spreads beyond a singular point or as soon as the perception flows in time, the mereology of moments has to converge with that mereology of continua, to which the *Logical Investigations* did not pay very much attention. But I will not discuss this important issue. Instead, I will keep to my general argument.

The final step in this first section is perhaps more difficult. In addition to the principle that moments possess an ontological primacy over pieces, one should now add the further principle that the standard mereological dependence runs, according to the Third Investigation, from moments or parts of one genus to moments or parts of another genus. This means that it is quite difficult to acknowledge a direct mereological dependence of moments with respect to their corresponding whole. What can be stated is rather a dependence of some moments upon other moments or contents, all of which together make up *eo ipso* the corresponding whole. Color is dependent on extension and figure and tactile properties and time instants, and this range of contents, which are all covered by foundation, gives rise by themselves to the physical whole that contains all of them. The object, the material whole is, so to say, the ontological outcome of the dependence of the moments, and this dependence is backed and sustained by the very genera of the parts involved. In Kit Fine's exact expression we are confronted here with a "«glueless» theory of the unity of an object in terms of the interlocking of its dependent parts"¹.

By contrast, it is by no means easy to agree with Barry Smith's characterization of the Third Investigation as the "work which is, for all its inadequacies, the single most important contribution to realist (Aristotelian) ontology in the modern period"². The point under discussion is surely

¹Kit Fine, "Part-whole", in Barry Smith and David Woodruff Smith (eds.), *The Cambridge Companion to Husserl* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), p. 464.

²Barry Smith and Kevin Mulligan, "Pieces of a Theory", in Barry Smith (ed.), *Parts and*

that Husserl does not invoke a strong or even a weak mereological concept of substance. That is to say, properties, “accidents” of a certain sort, manage completely by themselves to bind to other contents and so to determine concrete wholes; they do not seem to need the support of any previous unity. Hence, Husserl’s mereology in the Third Logical Investigation seems to endorse neither a substantialist approach, be it Aristotelian or modern, nor its usual counterpart, an empiristic dissolution of ontological dependence. It is not the case that wholes are prior to their parts and sustain them, nor is it the case that atomic elements associate themselves into contingent wholes. Dependent parts, that is, moments, are the primary ontological data; dependence between abstract parts is the primary ontological link¹.

II.

In the brief Introduction to the Theory of Wholes and Parts Husserl refers to these mereological categories as:²

Difficult notions employed by us in our clarificatory study of knowledge, and made to work rather in the manner of a lever.

Schwierige Begriffe, mit denen wir in der erkenntnisklärende Forschung operieren und die in ihr gewissermassen als Hebel dienen müssen.

The Fifth and Sixth Investigations show clearly to what extent this mereological lever is in fact applied and employed. In the phenomenological analysis of conscious acts as relative wholes and of the stream of consciousness as the comprising whole, the announced lever turns out to be the main methodological instrument for apriori descriptions. In a well known essay, Robert Sokolowski listed up to seven highly important relationships of mereological dependence between parts of acts and between

Moments. Studies in Logic and Formal Ontology (München/Wien: Philosophia, 1982), p. 37.

¹In the epistemological turn that the Third Investigation also invokes: the dependence between parts is the original content of synthetic a priori statements.

²*Hua. XIX/1*, p. 228, trans. from Husserl *Logical Investigations*, p. 435.

act complexes¹. For our purposes, it is enough to remember that intentional matter, intentional quality and primary contents are, roughly speaking, real moments in reciprocal foundation; the minimal complexity of an intentional experience is, accordingly, a lawful structure based on certain genera of dependent parts. Lawfully prescribed are also the main differences between intentional experiences as far as they correspond to species of those supreme genera: positing vs. non-positing; intuitive vs. non intuitive; endowed with this or that sense. Higher act qualities –feelings, desires, hopes, etc.- and the so called dissimilar moments of unity stand, on the other hand, in a one-sided foundation to the former structure; they give rise to upper act complexes and configurations, the most important of which is the synthesis of fulfillment that leads to intuitive knowledge. Thanks to all this manifold richness, the analysis of consciousness may very well be considered a propitious domain for all kind of parts and especially for moments. Yet this qualification changes nothing of the fact that the general mereological framework in 1900/01 is not at all proper and peculiar to the material region “consciousness”. Rather, the propitious domain is rooted in the common ground for all real or material wholes.

A crucial point to notice, then, is that from this framework the first edition of *Logical Investigations* had to face the troublesome problems concerning the mereological relationship between the act, that is, the intentional experience as a whole, and its object, that is, its intentional object. In a primary sense, there simply does not exist here, according to Husserl, any mereological relationship; or, which amounts to the same thing, there reigns here a relationship neither of identity (as in phenomenalism) nor of foundation, but of reciprocal independence. Whether the perceived, remembered or judged object exists or not, it is certainly not an ingredient part of the act that is intending the thing, the fact or the truth: the intentional object occupies no place at all among the real parts of the act. And vice versa: the intentional act finds no bridge to enter the concrete consistency of the physical thing, the past event, or the ideal truth. The things I have experience of and the truths I can think of are not composed, in the

¹Robert Sokolowski, “The Logic of Parts and Wholes in Husserl’s Investigations” in *Philosophy and Phenomenological Research* 28 (1967-68), pp. 537-553.

strict mereological sense, of the texture of my experiences and thoughts. With all its parts and moments, the appearing object transcends wholly the intentional concrete act to which it appears. As it is solemnly established in the Fifth Logical Investigation:¹

<p>In real phenomenological treatment, objectivity counts as nothing: in general, it transcends the act.</p>	<p><i>Für die reell phänomenologische Betrachtung ist die Gegenständlichkeit selbst nichts; sie ist ja, allgemein zu reden, dem Akte transzendent.</i></p>
--	--

This statement must be understood literally to imply a complete lack of ontological connection, a true mereological independence.

Thus it looks like a paradox that the great descriptions of intentional life in the work of 1900/01 had to coexist with a general view of intentionality that in the end does very much resemble the so-called “adverbial theories of intentionality”². Seen from the inside (and such is the normative perspective), intentionality is not a relation, and even less a correlation; rather, it is truly an event enclosed in a concrete, psychic whole, which is defined only by its ingredient, peculiar parts. Therefore it is an “adverbial” approach, so long as in the end a perception or any other act begins and ends in itself. The act is resolved in monadic predicates of its own: its intentional matter and quality, its supply of primary contents and so on, just as the table may be analyzed in terms of its monadic properties and parts: red, round, four-legged, and so on. As the individual instance of an ideal meaning, the intentional matter is able to establish an intentional reference to the red table without engendering any whole whatsoever between the act of seeing and the table seen, that is, without engendering any founded whole in the primary, ontological sense, since otherwise both of them are supposed to belong to the unique real world.

¹*Hua. XIX/1*, p. 427, trans. from Husserl *Logical Investigations*, p. 587.

²In this denomination I follow David Woodruff Smith and Roland McIntyre, *Husserl and Intentionality. A Study of Mind, Meaning and Language* (Boston/London/Dordrecht: Reidel, 1982), p. 142. This reference does not mean that I agree with Smith and McIntyre’s theory of noema, which, on the contrary, seems to me to be inconsistent also because it would remain precisely an “adverbial theory of intentionality”.

Yet let me try to show that such a paradox concerning intentionality points directly back to the mereological framework of the *Logical Investigations*. However important the notion of abstract part is and remains, it must be remarked that both moments and pieces stand under an even more inclusive notion of part. Thanks to this all-embracing character, such a mereological category seems to be entirely formal, and one could actually say that in the *Logical Investigations* –but only here– it is in fact a formal concept and therefore enjoys unrestricted universality. What I have in mind now is the mereological principle that each part of a whole must necessarily be an ingredient content inside it (*reeller Inhalt*), and that, accordingly, the corresponding whole is nothing but a “complexum” (*Komplexion*) of ingredient parts. This very principle achieved the status of the definiens of the concept of part at the beginning of the Third Logical Investigation:¹

<p>Everything is a part that is an object's real possession, not only in the sense of being a real thing, but also in the sense of being something really in something, that truly helps to make it up.</p>	<p><i>Teil ist alles, was der Gegenstand im "realen", oder besser reellen Sinne "hat", im Sinne eines ihn wirklich Aufbauenden".</i></p>
---	--

Ingredient parts may be moments, pieces, qualitative or quantitative properties, figural moments, ties. But what every part first and foremost is, is an “ingredient content”, and this means –in regard to individual wholes– a distinguishable content that in the continuity of time flows altogether with all the other contents, especially with all abstract contents. An ingredient real part is a time-content, and therefore it is individualized at each time instant and flows along with all the other individualized abstract contents.

This most general and consequential principle of ingredient parts may also be observed from the point of view of the whole itself. Husserl assumes accordingly the tacit principle that every whole whatsoever is as

¹*Hua. XIX/1*, p. 231, trans. from Husserl *Logical Investigations*, p. 437.

such a “complexum” made out of its ingredient parts, a “complexum” of all those parts that are inside the whole and “help to make it up”. Husserl shares with Meinong’s theory of the object the German term used here: *Komplexion*. Since in English one cannot use the expression “complexion” for this meaning, and since a specific term is absolutely essential, and not just *complex* as in Findlay’s translation, I will employ in the following the Latin term *complexum* for this specific Husserlian use.

It is noteworthy that the German term *Komplexion*, here *complexum*, is equally applied to every kind of whole whatsoever that the *Logical Investigations* thematizes. One finds it almost everywhere in the book¹. The appearing object that is grasped in experience is characterized as “individual complexum of attributes” or as “global complexum of the moments blending in it”²; it is a “mere complexum of sensuous qualities”, and, if one refers to pieces, the experienced thing is “global complexum of elements”³. Also, the phenomenological ego as the total sum of *Erlebnisse* is characterized as “a complexum of psychic experiences” or “a concrete complexum of experiences”⁴. Moreover, of course, each of these experiences, as relative wholes, and all their subtotalities, so to say, for example, the “intentional essence”, are also to be conceived of as complexa (*Komplexionen*)⁵. In this light, the insurmountable error of phenomenism lies in the confusion of two kinds of complexa, the physical and the psychological: “It is the fundamental defect of phenomenistic theories that they draw no distinction between appearance as intentional experience, and the apparent object (the subject of the objective predicates), and therefore identify the experienced complexum of sensations with the complexum of objective features”⁶. The scope of this curious concept *Komplexion* is not even restricted to real wholes, that is, to temporal objects. An ideal signification

¹In contrast, the term *Komplexion* almost disappears afterwards from Husserl’s pen; it is scarcely found in *Ideas I*, for example, and so onwards. As far as I know, academic studies have not paid attention to this operative but far reaching category.

²*Hua. XIX/1*, pp. 155, 251.

³*Hua. XIX/1*, pp. 379, 135.

⁴*Hua. XIX/1*, pp. 374, 391, and also pp. 360, 363.

⁵*Hua. XIX/2*, p. 619, and also 764-766, 772; or *Hua. XIX/1*, pp. 360, 371, 382-383, 457-458, 461, 515,

⁶*Hua. XIX/1*, p.371. In the same sense, pp. 764-766.

as a compound unity is also a complexum of the partial significations; and a science in the ideal sense is said to be made of a homogeneous matter as an "ideal complexum of significations *in specie*"¹.

The question is thus unavoidable: is there any mereological structure behind this pervading usage of the correlative concepts ingredient parts-*complexum* whole? Or should we rather think of them just as logical equivalents for part and whole? In 1900/01 it was only the relationship between the intentional act, with all its own ingredients parts, and the intentional object as such, with all its own objective parts, that put heavy pressure on these mereological supreme categories; but it was not sufficient. And Husserl still granted this natural understanding of what is a part and what a whole a universal legitimacy, and therefore prohibited the establishment of a true material whole between the intentional experience and the intended objectivity. If interdependent parts could enter the unity of the whole only on the presupposition of just one single *complexum* of ingredients temporalizing itself in a unitary flow, then an interdependence between act and object would amount to the conflation of act with object, that is, to phenomenism. The only alternative left was to make act and object mereologically independent, and, despite the crucial descriptions, to approach an "adverbial theory of intentionality". Hence the revolutionary change involved in transcendental phenomenology had to go beyond the Third Logical Investigation, while at the same time deepening and even consummating the mereological account of necessary connexions in the face of intentional correlations. Thus a revolutionary development grew out of a remarkable mereological detail.

III.

Contrary to the reciprocal independence in the *Logical Investigations*, transcendental phenomenology assumes an inner dependence between conscious experience and its intended correlate. There rules here a relationship of necessary connection, of mutual foundation. Objects come to be given, identified and posited only with and within correlative experiences,

¹*Hua. XIX/1*, p. 100. See also pp. 306, 310, 325, 336, 495, or *Hua. XIX/2*, p. 560.

and vice versa: no experience can exist without its intentional term in the precise “how” of its givenness. So, the same kind of link that ties color to extension, tone-intensity to tone-quality, or intentional matter to intentional quality, links together noesis with noema, abstract noetical modes with their correspondent abstract noematic features: it is impossible to disengage the one from the other, for the disappearance of the one brings forth the annihilation of the other, and so forth. Therefore, according to the most general principle of the *Third Logical Investigation*, namely, that every mereological dependence determines a whole and in fact it consists in determining a whole, we must think of the act and its object as dependent dimensions of one and the same material whole.

Yet although we are dealing with strictly dependent parts, it is at the same time completely impossible to join these moments in a homogeneous totality. On the contrary, we are absolutely required not to blend together such abstract parts as ingredient contents inside the individual whole -note well, not to blend them together as every other mutual dependence blends *eo ipso* the correspondent moments. For the first time in Husserl’s mereological studies, he finds himself confronted with reciprocal moments that, despite their dependence, do not in principle interlock, interpenetrate or join each other in any literal or wider sense. Intentional correlation may be anything but a *complexum* in the strict sense (a *Komplexion*). The immediate consequence of this striking discovery is the rejection of the seemingly natural and universal ontological principles that every real part must be an ingredient content and that the corresponding whole must be a *complexum*. But the dismissal of both general principles amounts to this notable paradox: in the continuity of time not every abstract part flows together with those other parts that provide the former ones with the ontological condition of their possibility. This astonishing situation was from the pure mereological point of view almost inconceivable. For how can a real ontological dependence with a sort of temporal autonomy be maintained? How can founded parts exist without sharing a common temporality with their essential foundations? How could it make any sense, for example, in the paradigmatic case of Third Logical Investigation, that the abstract part color were to exist without partaking

in the continuous existence of those other parts on which it is ontologically founded? Was not such a requirement the very essence of ontological foundation for real wholes?

Certainly the accuracy of the intentional description in *Ideas I* promotes a great innovation in the mereological model, but at the same time it is the mereological reform what also multiplies the philosophical significance and power of intentional analysis. It is now of primary importance that the intended object may be identically the same in a manifold of different acts intending it: separated or successive perceptions, expectations, remembrances, all directed to the same object, or even the elapsing impression and the continuous trail of retentions of just one simple instant, etc. It is an identical object, not just a very similar one, and not just one completely alike, that is to be presented, noticed and acknowledged in the manifold of acts. The sense-giving apprehensions and all the noetic features of the separate acts intending the same object may be and must be very similar, or at best completely alike, in order to be able to mention the same object. But they are, in fact, always individually different moments, since each of them belongs to a singular act, each of them blends with the constitutive ingredients of this act, and each has its own individuation in inner time. Only the noematic unity, the correlative object that enters each of these different experiences as an abstract component, is one and the same, since it remains free from the temporal individuation of its noetic foundations. As is known, "ideal immanence" is the category for this unique way of essentially belonging to a whole without being immediately touched by the real time contents of the individual whole. The hyletic data and noetic layers of experience still define the ingredient immanence of this unique whole whose richness, whose identity, and whose sense co-depend crucially on its non-ingredient contents, on its immanent but non-ingredient dimension.

From the mereological point of view, there can be no doubt that, as John Drummond has clearly established, the "ideal immanence" of noemata does not refer to a special kind of ideal objects, be it logical meanings, universal essences, intensional entities, etc. On the contrary, it does refer to every "ordinary" intended object as such, as an identical pole transcend-

ing the real ingredient time-universe of experience (that in any case is also founding it). In this sense, I am in full agreement with Drummond's proposal for "de-ontologizing the noema" and with the main lines of his interpretation of the contentious concept. The only point is that in order to de-ontologize the noema one has, in a certain sense, to "mereologize it": in order to release it from any regional ontology and to maintain it at the heart of intentionality, a descriptive theory of parts and wholes is needed to give account of how it is possible for intended correlates to be at the same time abstract moments and true non-ingredient moments. Let me thus throw a final look at this unique possibility: one view from the form of unity of the individual whole and another from the concrete whole as such.

In spite of the principle that the noematic unity or intended object is an abstract dimension inside individual experience, no singular act is allowed to reduce its intentional object to an individual possession or exclusive patrimony of this experience. If it were so, then there would again never really be an identical noema to several experiences, only very similar, individually different ones. On the other hand, however, the constitutive link with the individual and temporal experiences is not broken, nor even relieved, because this non-privacy of the noema is at the same time what the singular act itself, or, much better, the implicit synthesis inherent in it, are claiming about its object. The sameness of the objectivity in regard to a manifold of experiences is the sense in which the objectivity itself is actually meant and intended on the ongoing synthesis of potential re-identification. So, ideal immanence or ideal belonging can never be a pure mereological datum among so many others, an ontological condition just to be checked down. It shows itself rather as the sense in which the object is "constituted" by experience: the noetic synthesis itself, above all the implicit one, guarantees relative transcendence to the intended object and grants the basic possibility of re-identification in new experiences as the primitive core of every noema. Seen in this light, intentional constitution seems to be the only way of linking together those noetic and noematic dimensions whose necessary union along with their also necessary relative transcendence and temporal autonomy. "In-

tentional constitution” is not, of course, a kind of causality, but a strict form of unity which, nevertheless, has nothing to do with any of the connections, bonds or ties analyzed in the *Third Logical Investigation*: it is not a fusion, not an enchainment, not an interlocking or interpenetrating of properties or moments. Finally, to summarize: it is in virtue of the unceasing implicit synthesis assuming the sameness of any possible correlate that the correlate itself comes to be immanent and at the same time transcendent in relation to singular acts, inseparable from ingredient contents with an altogether free or autonomous form of dependence.

Corresponding to his different approaches and theoretical interests, Husserl gave quite different names to the transcendental domain in which intentional constitution takes place. But the concrete whole in particular that satisfies the foundation of both correlated abstract dimensions, ingredient and non-ingredient, is what Husserl came to call “monad”. The textual appearance of this Leibnizian term in *Cartesian Meditations* had a neat mereological air about it, for it evoked Leibniz’s conception of consciousness as *pars totalis* –itself a paradoxical but striking expression. The two great abstract dimensions inside the monad, on which aspects I have focused, had to be supplemented, moreover, with at least one more, which refers specifically to the pure ego. The identical pole of experiences and substratum of intentional habits is neither a sum of flowing components nor a special noematic instance in the concrete monad nor, for that matter, a mere compound of noetic and noematic factors. Hence, at least a third way of essentially belonging to the monad is required. Based on heterogeneous but correlated forms of belonging, articulated through intentional constitution (and through the self-constitution of the ego), monadic concretion is the very opposite of, the only real opposite to, complexa of real ingredients. Monadic concretion cannot, therefore, be directly reintegrated in the all-embracing totality of the world as the ultimate complexum. Although still a part, and not a complete independent whole, *pars totalis* cannot become a mere *pars integralis* of the world.

Even though I feel sure that my paper has fallen short of its virtually impossible goal, namely, to sustain that there is an ontology proper and peculiar to transcendental phenomenology, it may at least remind us of

the scant attention paid even today to the mereological grounds of both the realist phenomenology of 1900/01 and the strongly reformed transcendental phenomenology that was to follow.

Bibliography

Books:

- Miguel García-Baró, *La verdad y el tiempo* (Salamanca: Sígueme, 1993).
- Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, ed. by Stephan Strasser, Husserliana I (Den Haag: Nijhoff, 1950).
- , *Logical Investigations*, trans. J.N. Findlay, Vol. II (London: Routledge, 1970).
- , *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Revisited edition in two parts by Karl Schuhmann. Husserliana III (Den Haag: Nijhoff, 1976).
- , *Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Erster und Zweiter Teil*, ed. by Ursula Panzer, Husserliana XIX/1 and XIX/2 (Den Haag: Nijhoff, 1984).
- Agustín Serrano de Haro, *Fenomenología trascendental y ontología* (Madrid: Universidad Complutense, 1991).
- Peter Simons, *Parts. A Study in Ontology* (Oxford: Clarendon Press, 1987).
- Robert Sokolowski, *The Formation of Husserl's Concept of Constitution* (Den Haag: Nijhoff, 1970).
- David Woodruff Smith and Roland McIntyre, *Husserl and Intentionality. A Study of Mind, Meaning and Language* (Boston/London/Dordrecht: Reidel, 1982).
- Barry Smith (ed.), *Parts and Moments. Studies in Logic and Formal Ontology* (München/Wien: Philosophia Verlag, 1982).

Dan Zahavi and Frederik Stjernfelt (eds.), *One Hundred Years of Phenomenology. Husserl's Logical Investigations Revisited*. Phaenomenologica 164. (Dordrecht: Kluwer, 2002).

Articles:

Jocelyn Benoist, "La découverte de l'a priori synthétique matériel : au-delà du 'quelque chose', le tout et les parties" (RL III)", in *Recherches husserliennes* 3 (1995), p. 3-22.

E. Ginsberg, "Zur husserlschen Lehre von den Ganzen und den Teilen", in *Archiv für systematische Philosophie und Soziologie* 32 (1929), p. 108-120.

Gilbert T. Null, "The Ontology of Intentionality I: the Dependence Ontological Account of Order: Mediate and Immediate Moments and Pieces of Dependent and Independent Objects", in *Husserl Studies* 23 (2007), pp. 33-69.

Robert Sokolowski "The Logic of Parts and Wholes in Husserl's Investigations" in *Philosophy and Phenomenological Research* 28 (1967-68), pp. 537-553.

Contributions:

John J. Drummond, "An Abstract Consideration. De-ontologizing the noema", in John Drummond and Lester Embree (eds.), *The Phenomenology of the Noema* (Dordrecht: Kluwer, 1992), pp. 89-109.

—, "Husserl's Third Logical Investigation: Parts and Wholes Founding Connections, and the Synthetic a priori", in D. O. Dahlstrom (ed.), *Husserl's Logical Investigations* (Dordrecht: Kluwer, 2003), pp. 57-68.

Kit Fine, "Part-whole", in Barry Smith and David Woodruff Smith (eds.), *The Cambridge Companion to Husserl* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995).

Gilbert T. Null, "A First-order Axiom System for Part-Whole and Foundation Relations", in Lester Embree (ed.), *Phenomenological Essays in Memory of Aron Gurwitsch* (Lanham: University Press of America, 1984).

Barry Smith and Kevin Mulligan, "Pieces of a Theory", in Barry Smith (ed.), *Parts and Moments. Studies in Logic and Formal Ontology* (München / Wien: Philosophia, 1982).

Phenomenology in a different voice: Husserl and Nishida in the 1930s

Tetsuya Sakakibara (The University of Tokyo)

t-sakaki@l.u-tokyo.ac.jp

It is well-known that Kitarō Nishida (1870-1945), as the premier philosopher in Japan who built up an independent and original philosophical system and the founder of the so-called “Kyoto School”, is also the first philosopher who introduced Husserl’s phenomenology into Japan¹. This does not mean, however, that Nishida would have taken a positive attitude to Husserl’s phenomenology. Nishida rather criticized Husserl’s phenomenology as a philosophy of consciousness in which the basis of consciousness is not discussed, although Nishida accepted, for example, Husserl’s notions of “noesis and noema” in his own way and used them to denote both of those directions of self-determination of nothingness which should be found in the bottom of the dimension of consciousness.

Yet, if we compare Nishida’s philosophy of nothingness with Husserl’s phenomenology of consciousness, especially with that in the 1930s more closely, it seems to me that a “phenomenology in a different voice” so to speak, a phenomenology based on the East-Asian Buddhist thought of nothingness, could be found out in Nishida’s philosophy. “In a different voice” is, as you know, the title of Carol Gilligan’s famous book² which

¹Tadashi Ogawa, “Kitarō Nishida”, in Lester Embree et al. (eds.), *Encyclopedia of Phenomenology*, Contributions to Phenomenology 18 (Dordrecht / Boston / London: Kluwer, 1997), pp. 490-494.

²Carol Gilligan, *In a Different Voice. Psychological Theory and Women’s Development*,

thematizes a psychological theory of women's development, and the "different voice" means women's voice in her book. In this paper, however, I will not go into a phenomenology of women's development or femininity in general, but rather interpret Nishida's philosophy of nothingness as a phenomenological approach to such phenomena as the self, the Others, and the world in *Nishida's voice*, that is, as an approach to clarify the *logos* of those phenomena based on the East-Asian Buddhist tradition of thought.

As the only one contributor from East-Asia to this book, I think it is worth presenting a paper here which attempts to shed light on Husserl's phenomenology from the East-Asian tradition of thought.

1. Husserl's Phenomenology in the 1930s

I will first sketch Husserl's phenomenology as far as it is needed for this investigation. It is well-known that Husserl developed a method of transcendental phenomenological reduction and established his standpoint of transcendental phenomenology in *Ideen I*. The transcendental phenomenology will disclose and reflect upon the pure and transcendental consciousness through the transcendental phenomenological reduction, in order to elucidate the constitution of the 'natural world' and the 'psychological consciousness' (or the 'real Ego-subject')¹ within the transcendental consciousness or subjectivity. Yet, when Husserl was engaged in a study of time-consciousness in the 1930s for the third time, he radicalized his method and undertook the phenomenological reflection upon the living present in order to elucidate the constitution of the world including real human subjects more radically:

In the so-called C-manuscripts Husserl carries out the phenomenological Epoché first, and starts from the "livingly-streaming present (*lebendig-strömende Gegenwart*)"², which he clearly defines as the present "in which

(Cambridge, Massachusetts/London: Harvard University Press, 1982, 1993²).

¹Cf. Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, ed. by Karl Schuhmann, 1. Halbband, Husserliana III/1 (Den Haag: Nijhoff, 1976), pp. 116-118.

²Edmund Husserl, *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte*, ed.

[he] finds [himself] in starting his Epoché¹. But since this present in its concreteness includes the horizons of past and future based on retentions and protentions², Husserl further carries out a radicalized “Epoché and transcendental reduction”³ with regard to these “retentional and protentional mental processes”⁴. Through this reduction he finds the “primal being (*Ursein*)” as “what is absolute and temporalizes itself in itself (*das sich in sich selbst zeitigende Absolute*)”, in other words, the “absolute streaming” which constitutes the “subjective temporality” in itself⁵. Husserl thus goes beyond the “immanent time” as “stream of mental processes”, the dimension of which is that of pure and transcendental consciousness in *Ideen I*, back to the deepest dimension of “primal-phenomenal streaming”⁶ or “primal being” in which the immanent stream of mental processes becomes temporalized and constituted.

Husserl writes now with regard to this dimension: The “primally original present (*uroriginale Gegenwart*) [...] still *before* the reflection”⁷ is an “unperceived (*ungewahrte*)”, “non-thematic” present⁸, precisely because the Ego directs itself toward itself and its present *through the reflection*⁹. Yet he says further: “The transcendental Ego is [...] already continually able to become aware of what is not attentively perceived, and also to become explicitly conscious of an I-can [-become-aware-of-it] at any particular moment, and also in further iterations”¹⁰. Thus, Husserl attempts to thematize the anonymous original present of consciousness or its anonymous streaming through *iterative subsequent reflections* and to exhibit how

by Dieter Lohmar, *Husserliana Materialien VIII* (Dordrecht: Springer, 2006), p. 24.

¹Hua Mat VIII, 108. In this paper all *emphases* and additions (. . .) in quotations are made by the author.

²Cf. Edmund Husserl, *Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926-1935)*, ed. by Sebastian Luft, *Husserliana XXXIV* (Dordrecht/Boston/London: Kluwer, 2002), p. 166-7.

³Hua XXXIV, 168.

⁴Cf. Hua XXXIV, 167.

⁵Hua XXXIV, 172.

⁶Hua XXXIV, 171.

⁷Hus XXXIV, 165.

⁸Ibid.

⁹Ibid.

¹⁰Ibid.: “Das transzendente Ich ist [. . .] schon im beständigen Vermögen, des Ungewahrten gewahr werden zu können, und auch im Vermögen, sich jeweils eines Ich-kann gewährend bewusst werden zu können, und so iteriert”.

this “absolute streaming” temporalizes and transcends itself to an immanent stream of consciousness (= first transcendence) and then transcends itself further in constituting the world (= second transcendence)¹.

In the course of his late time-analysis in the 1930s, Husserl’s iterative reflections exhibited on one hand that it is the primal-Ego (*Ur-Ich*) that functions anonymously and pre-reflectively in every original present of absolute streaming. But he also worked out that this functioning primal-Ego in its wakingness (*Wachheit*) is always in the mode of being temporalizing-temporalized (*zeitigend-gezeitigt*)². In one of the C-manuscripts (C 10) Husserl writes: it is “only through a *suitable reflection* [that I know] that the thematic Ego has a functioning Ego behind itself”³. And this suitable reflection is nothing other than that which “the waking reflecting analyst (*der wache reflektierende Analytiker*)”⁴ carries out in his “waking life (*waches Leben*)”⁵. The waking life is now the life in which “the Ego as pole emerges in the primal-modal present precisely only as pole of the actual current affections and actions, together with the counter-poles as the affecting unities [= hyletic data] and with the acts directed to them”⁶. In the waking life, namely, “the Ego reacting on affection is always already constituted as identical, ‘standing and remaining’ Ego ‘against’ its world”, and the affecting world itself is also “totally constituted for this Ego”⁷. In this life various worldly hyletic data *affect* the Ego, which motivates it to carry out various “acts”⁸. Yet not only worldly hyletic data, but the “acts” themselves and “the Ego which emerges in them as their pole of coincidence” are also always “*affecting*” in the waking life⁹. Husserl even writes:

¹Hua XXXIV, 171f.

²Cf. Hua Mat VIII, 186ff.

³Hua Mat VIII, 190: “[...] nur durch *passende Reflexion* [weiß ich] davon, <dass> das thematische Ich ein fungierendes Ich hinter sich hat”.

⁴Hua Mat VIII, 186.

⁵Cf. Hua Mat VIII, 190.

⁶Hua Mat VIII, 189: “Das Ich als Pol tritt in der urmodalen Gegenwart auf eben nur als Pol der jeweiligen Affektionen und Aktionen und in eins mit den Gegenpolen, den affizierenden Einheiten und den auf sie gerichteten Akten”.

⁷Hua Mat VIII, 186: “Das auf Affektion reagierende Ich ist immer schon konstituiert als identisches, ‘stehendes und bleibendes’ Ich ‘für’ seine Welt, die für es schon total konstituierte”.

⁸Cf. Hua Mat VIII, 190.

⁹Hua Mat VIII, 193.

“It [= the Ego] cannot function without *affecting* itself, itself, that is, as functioning [Ego]”¹. If we now take into consideration that, according to Husserl, “*all affection comes from already constituted* [therefore temporalized] unities”², the above cited sentence should mean that the Ego can only function, as a result of being affected by its Self constituted through its (previous) functioning³. The waking functioning Ego, therefore, lives such a life that, through its functioning, temporalizes and constitutes an Ego-pole with hyletic data and with its acts directed to them, and that, as a result of being affected by this temporalized and constituted Ego with its acts, functions and temporalizes the Ego-pole and its acts further⁴. It is precisely in such a temporalizing-temporalized life, which Derrida called “*une synthèse ontologique a priori et en même temps dialectique*”⁵, that the Ego itself and the world as its intentional correlate become constituted.

Yet this does *not* mean that the functioning primal-Ego would temporalize and constitute itself and the entire world in an *egological* or *solipsistic* sense. It rather seems to me that the late Husserl takes the view that my Ego and the first Others originated with equal primordiality. In a manuscript of 1935, Husserl inquires regressively into the “*primal beginning of temporalization [Uranfang der Zeitigung]*” in which “*the first hyle*” – as “*something affecting for the first time*” within the “*primal horizon*”

¹Hua Mat VIII, 193: “Es kann nicht fungieren, ohne sich selbst, sich als fungierendes zu affizieren”.

²Hua Mat VIII, 186: “[...] dass alle Affektion von schon konstituierten Einheiten ausgeht”.

³Husserl calls this state of affairs “*necessary self-affection of the functioning Ego (Notwendige Selbstaffektion des fungierenden Ich)*” (ibid.).

⁴On this point in detail, cf. Tetsuya Sakakibara, “*Reflection upon the Living Present and the Primal Consciousness in Husserl’s Phenomenology*”, in Dieter Lohmar & Ichiro Yamaguchi (eds.), *On Time. New Contributions to Husserlian Phenomenology of Time*, *Phaenomenologica* 197 (Dordrecht: Springer, 2010).

⁵Jacques Derrida, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl* (Paris: Presses Universitaires de France, 1990), p. 126. According to my understanding, “*ontologique a priori*” means that this “*synthesis*” of the temporalizing and the temporalized *cannot* be reflected upon and clarified in an *epistemological* sense, but that it *must exist before* the reflection upon it. On the other hand, “*dialectique*” means that, whereas the temporalizing and the temporalized are totally different, the temporalizing requires the temporalized in order to be affected and recognized, and the temporalized also requires the temporalizing in order to be temporalized, so that the both require each other and develop themselves.

of “genetic make-up [*Erbmasse*]” – becomes grasped for the first time, and he attempts to describe the first process as waking [*Wachwerden*] from the “pre-Ego [*Vor-Ich*]” to the Ego-subject. Husserl writes:

The Ego prior to awaking, the pre-Ego which is not yet living, already has a world in his manner all the same. In this pre-manner he has his inactive world [...] for which he is not yet waking. The pre-Ego becomes affected, he receives hyle as first fullness, he has a first share in the world of the waking and living Ego-subjects which are already in living connection, and with which he enters into a first connection from his birth: He has his parents [...]. Those who are living awaken this not-yet-living.”¹

According to Husserl, the “pre-Ego” becomes a “waking” *Ego* only when the “parents”, who are nothing other than the “*first Others*” as “father” and “mother”, awake him for the first time². Then, the Ego which has become awake must be now conscious of himself as ‘his *self*’ and of the parents as ‘*Others* for him’, even if this consciousness may not be so explicit. It is now clear that a primal sense-division takes place here. For this Ego both the senses ‘Self’ and ‘Others’ must be primally instituted (*urgestiftet*) together precisely at this moment. The text indicates, therefore, that Husserl really took the view in the 1930s that the senses ‘my Ego’ and ‘the Others’ are primally instituted with equal primordially.

A further important point is that Husserl states in his late time-analysis that the Others, once instituted primally, are – as those who are co-constituting – constantly co-present *in the living present*.

Being-with-Others [*Mitsein von Anderen*] is inseparable from me in my living original presentation-of-myself [*Sich-selbst-Gegenwärtigen*], and this co-present of Others [*Mitgegenwart von Anderen*] is founding for worldly present, which is, for its part, a presupposition for

¹Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935*, ed. by Iso Kern, Husserliana XV (Den Haag: Nijhoff, 1973), p. 604: “Das Ich vor diesem Erwachen, das Vor-Ich, das noch nicht lebendige, hat doch in seiner Weise schon Welt, in der Vor-Weise, seine inaktuelle Welt [...], für die es nicht wach ist. Es wird affiziert, es bekommt Hyle als erste Fülle, ersten Anteil an der Welt der wachen, der lebendigen Ichsubjekte, die miteinander schon in lebendigem Konnex sind und mit denen es damit in einen ersten gebürtlichen Konnex tritt: Es hat Eltern [...]. Die[se] Lebendigen wecken den Unlebendigen”.

²Cf. Hua XV, 604.

the sense of all world-temporality with world-coexistence (space) and temporal succession¹.

My experience as world-experience [...] includes not only Others as world-objects [*Weltobjekte*], but also constantly [...] Others as co-subjects [*Mitsubjekte*], as those who are co-constituting [*Mitkonstituierende*], and both are interwoven inseparably².

In the living present of my world-experience, Others are not only included as the *objects* which are once *constituted* as those who are co-existent, and which always remain as those after that constitution, but they also function constantly in the living present as *co-subjects* who are *co-constituting* with my functioning Ego³. The Others, as those who are co-constituting, always and already function in the living present *non-thematically* together with my functioning Ego. Husserl thus takes the view in the 1930s that the Others always take part in the world-constituting in every living present together with my functioning Ego⁴.

2. Nishida's Philosophy of Nothingness in the 1930s

With the above discussions on the late Husserl as background, I now turn to Nishida's philosophy. In order to understand his thought of nothingness in the 1930s adequately, I will first sketch the development of his earlier thought up to the end of the 1920s briefly.

In his first book *An Inquiry into the Good* (1911)⁵, Nishida found out his starting point of philosophy in "pure experience". According to him, pure experience is a "direct experience" in which "there is not yet a subject or an object, and knowing and its object are [still] completely unified"⁶. A

¹Hua Mat VIII, 57.

²Hua Mat VIII, 394.

³In a posthumous manuscript of 1934 (C 1) Husserl speaks of "zeitigendes Ineinander" of the monads (Hua XV, 668).

⁴On this point in detail, cf. Tetsuya Sakakibara, "Struktur und Genesis der Fremderfahrung bei Edmund Husserl", in *Husserl Studies* 24(1) (2008), pp. 1-14.

⁵Kitarō Nishida, *Zen no Kenkyū* (善の研究) [*An Inquiry into the Good*], in *Nishida Kitarō Zenshū* [*The Collected Works of Kitarō Nishida*] 1 (Tokyo: Iwanami, 2003, hereafter: NKZ I); Kitarō Nishida, *An Inquiry into the Good*, translated by Masao Abe & Christopher Ives (New Haven & London: Yale University Press, 1990).

⁶NKZ I, 9; Kitarō Nishida, *An Inquiry into the Good*, pp. 3f.

“state of consciousness in which subject and object have dissolved into the union of thinking, feeling, and willing”¹ is also a pure experience. “Meanings and judgments” generate only when this unity or union “is broken” and “a present consciousness enters into a relation with other consciousnesses”². On the contrary, “pure experience” lasts, as long as “consciousness maintains a strict unity” and “develops of its own accord”³. From this standpoint of pure experience, phenomena of such consciousness, the unified facts of pure and “direct experience”, are nothing other than the sole and true “reality”⁴, and behind this reality “the functioning of a unifying factor” must be recognized⁵. Nishida calls this factor “unifying power” or “unifying reality”. He states: “since material phenomena and mental phenomena are identical in pure experience, [...] the unifying power at the base of our thinking and willing and the unifying power at the base of the phenomena of the universe are one and the same”⁶. The “unifying power” which “functions at the base of consciousness” and the “unifying power of the objective world” are “identical”: “the objective world and consciousness are established according to the same principle”⁷. With this theory of pure experience and its unifying power Nishida attempted to overcome the so-called Cartesian subject-object dualism. But this theory of Nishida now reminds me of Husserl’s thought in *Ideen I* (1913) that the natural world and the correlative psychological consciousness are constituted according to the same principle of intentionality within the transcendental consciousness or subjectivity.

In his second major work *Intuition and Reflection in Self-Consciousness* (1917), Nishida “developed the standpoint of pure experience into the standpoint of absolute will”. “[T]hrough the mediation of Fichte’s *Tat-handlung*”, he reinterpreted the unifying power at the base of pure experience as “absolute will” in Fichtean sense⁸. But then, in the second half

¹NKZ I, 52; Kitarō Nishida, *An Inquiry into the Good*, p. 51.

²NKZ I, 14; Kitarō Nishida, *An Inquiry into the Good*, p. 9.

³NKZ I, 11f., 14; Kitarō Nishida, *An Inquiry into the Good*, pp. 6f., 9.

⁴NKZ I, 43, 48, 52; Kitarō Nishida, *An Inquiry into the Good*, pp. 42, 47, 51.

⁵NKZ I, 55; Kitarō Nishida, *An Inquiry into the Good*, p. 55.

⁶NKZ I, 56; Kitarō Nishida, *An Inquiry into the Good*, p. 56.

⁷NKZ I, 61f.; Kitarō Nishida, *An Inquiry into the Good*, pp. 61f.

⁸Cf. NKZ I, 3; Kitarō Nishida, *An Inquiry into the Good*, pp. xxxii.

of *From the Actor to the Seer* (1927)¹, Nishida “further developed” this standpoint into “the idea of place”².

What is then the “place (場所)”? Based on the above discussion, the place can be grasped as that in which the absolute will sees its functioning or acting and thereby becomes self-conscious of itself. Previous and present epistemologies took the view that knowledge is the relation of subject to its object, and attempted to clarify how consciousness as subject relates to its object³. Nishida now conceives, however, that consciousness can relate to its object only when there exists a “place” in which consciousness relates to its object⁴. This is the core of Nishida’s idea of the “place”. The place itself cannot be simply identified with consciousness any more. It rather means the place *wherein* consciousness and its object “reflect or mirror” themselves. It can be also characterized as seeing without being the seer. It must now be called “nothingness (無)”, because it cannot be regarded as being any more, whereas the reflected consciousness and object are considered as objectified beings (有). Nishida states: that “subject and object have dissolved into the union”, or that “there is not yet a subject or an object” means nothing other than that “the place becomes a true nothingness, i.e., a pure mirror which only reflects [everything and does not affect it]”⁵. “The field of consciousness can reflect or mirror an object as it is only when the consciousness makes itself come to nothing”⁶. Nishida developed and deepened his concept of pure experience to that of the place of true nothingness in this way.

In his new concept of the place of true nothingness we can now recognize a thought of East-Asian Buddhist tradition, especially a thought of Zen Buddhism, which regards a release from egoistic obsession (無心) and coming to the state of perfect selflessness (無我)⁷ as ideal. According

¹Kitarō Nishida, *Hatarakumono kara Mirumono e* (働くものから見るものへ), in *Nishida Kitarō Zenshū* [*The Collected Works of Kitarō Nishida*] 3 (Tokyo: Iwanami, 2003, hereafter: NKZ III).

²Cf. NKZ I, 3; Kitarō Nishida, *An Inquiry into the Good*, pp. xxxii.

³Cf. NKZ III, 415, 417, 420f.

⁴NKZ III, 417.

⁵NKZ III, 426; cf. also NKZ III, 429.

⁶NKZ III, 425.

⁷Coming to the state of perfect selflessness could be expressed in German: *Erlöschen des*

to this way of thought, we can cognize an object as it is only when we release ourselves from egoistic obsession and abandon the standpoint of the Ego. This thought contrasts with the European and Christian tradition of thought which generally considers the redemption of the soul or Ego¹ as religious ideal². For Nishida who had the East-Asian Buddhist tradition as background and practiced Zen meditation in temples³, “the deepest consciousness” *cannot* be consciousness of Ego at all. It “must” rather “mean the place of true nothingness”⁴.

Now I go to Nishida’s philosophy of nothingness in the 1930s.

In his book *The Self-conscious Determination of Nothingness* (1932)⁵, Nishida does not take “the true self” as “something seen as an object”⁶ any more. The true self is rather “something which is in itself nothing and yet sees itself”⁷. Nishida contemplates “nothingness (無)” as “something which has no shape in itself and yet sees those which have shapes” in the bottom of the reflected and objectified self⁸, and he states that “true self-consciousness (真の自覚)” is nothing other than the self-determination of this nothingness⁹. “As far as something is seen as a self, it is not the true self. Only when the self cannot be seen any more and it seems that nothingness determines itself, we then see the true self, that is, the true self-consciousness originates”¹⁰. Nishida calls this the “self-consciousness of absolute nothingness (絶対無の自覚)”, which means “seeing the true

Ego.

¹The redemption of the soul or Ego could be expressed in German: *Erlösung des Ego*.

²Although this is a very rough characterization of the East-Asian and the European religious tendencies, it is now sufficient to contrast a general attitude to the Ego in the East-Asian tradition of thought with that in European tradition.

³Ogawa points out that Nishida’s “experience of Zen meditation” is already “expressed in his concept of pure experience. This concept was derived from the experience of *sanmai* (三昧), e.g., *samādhi*, in Zen Buddhism” (Ogawa, “Kitarō Nishida”, p. 490). *Sanmai* means a deeply concentrated state of mind in which the self comes to nothing.

⁴NKZ III, 427.

⁵Kitarō Nishida, *Mu no Jikakuteki-Gentei* (無の自覚的限定) [*The Self-conscious Determination of Nothingness*], *Nishida Kitarō Zenshū* [*The Collected Works of Kitarō Nishida*] 5 (Tokyo: Iwanami, 2002, hereafter: NKZ V).

⁶NKZ V, 71.

⁷NKZ V, 81.

⁸NKZ V, 78.

⁹NKZ V, 80-81.

¹⁰NKZ V, 93.

self” by “becoming and remaining absolutely nothing and yet determining oneself”¹. The “absolute nothingness”, therefore, does not mean that “there is simply nothing”². Husserl would say that the absolute nothingness is nothing other than “what is absolute and temporalizes itself in itself (*das sich in sich selbst zeitigende Absolute*)”, something which lies in the bottom of the reflected Ego and has temporalized this Ego. Husserl regarded it as the primal-Ego functioning anonymously, whereas Nishida called it “nothingness” based on the East-Asian Buddhist tradition.

Nishida clarifies this self-consciousness of absolute nothingness also as a “self-determination of eternal now”³. According to him, the “present” is “nothingness” in the sense that it is “something which can never be grasped”. But this “nothingness” determines itself as “present”, and this is precisely the “self-determination of eternal now (永遠の今の自己限定)”⁴. In the “noematic direction” of this self-determination of eternal now, the “world of things” or “world of cognitive objects” becomes constituted, whereas the “world of persons” or “world of consciousness” becomes constituted in the “noetic direction”⁵. This idea of Nishida now reminds me of Husserl’s thought that the “absolute streaming”, which lies in the bottom of the living present yet cannot be grasped through the reflection at any particular moment, temporalizes and constitutes an immanent stream of consciousness (= first transcendence) and also constitutes the world which appears in this stream of consciousness (= second transcendence). Husserl contemplated a primal-Ego functioning anonymously in the bottom of the living present, whereas Nishida regarded it as nothingness which determines itself as present – based on his East-Asian Buddhist background.

Nishida further considers the relationship between the self and the others also from the viewpoint of the self-consciousness of absolute nothingness (絶対無の自覚). He already stated in his article on “The self-

¹Ibid.

²Ibid.; It can be also said that nothingness is not simply the negation of being (non-being 非有). Nothingness can rather be prior to being and produce all beings, whereas non-being as the negation of being can never be prior to being.

³NKZ V, 109-110.

⁴NKZ V, 112.

⁵NKZ V, 110-111, 113.

determination of eternal now” (1931)¹: From the viewpoint of the “I” generated by the “noetic determination” of the “self-conscious determination of absolute nothingness”, every relation to an object must be “relationship between I and Thou”². Then he developed this idea further in his article on “I and Thou” (1932)³ as follows:

We are born from “the absolute bottom”⁴, “the infinite depth”⁵, or “the infinite bottom”⁶ through the “self-determination of eternal now”⁷. This birth is nothing other than the “determination of the really absolute nothingness”⁸ or “self-determination of absolute nothingness”⁹, in which “self-consciousness (自覚)” originates¹⁰. But this self-consciousness is only possible when the self “sees the absolute Other in the bottom of his self” and sees “the self” in “the absolute Other”¹¹. This absolute Other is nothing other than “Thou (汝)” as “absolute Thou”¹². Although ‘I’ and ‘Thou’ are absolutely different and separated from each other¹³, I can be conscious of my self and become a “personal self”, only when I see Thee at my bottom and see my self in this Thee¹⁴. Furthermore, Nishida writes that “seeing the absolute Other in the bottom of the self” also means “listening to the voice of the Other”, namely “Thy calling voice”¹⁵. Only by listening and “responding” to Thy calling voice, I know Thee and myself; only by listening and “responding” to my calling voice, Thou knowst me and Thyself¹⁶. Thus, Nishida newly finds out “Thee”

¹Kitarō Nishida, “Eienno Ima no Jiko-Gentei” (永遠の今の自己限定)[The self-determination of eternal now], in NKZ V, 143-182.

²NKZ V, 166-167.

³Kitarō Nishida, “Watashi to Nanji” (私と汝)[I and Thou], in NKZ V, 267-333.

⁴NKZ V, 280.

⁵NKZ V, 312.

⁶NKZ V, 327.

⁷NKZ V, 280.

⁸NKZ V, 279.

⁹NKZ V, 297.

¹⁰NKZ V, 301ff.

¹¹Cf. NKZ V, 301ff., 316f., 323f.

¹²NKZ V, 311, 327.

¹³NKZ V, 297, 323f.

¹⁴NKZ V, 316f.

¹⁵NKZ V, 314, 310.

¹⁶NKZ V, 306; Furthermore, Nishida writes: “We feel an *infinite responsibility* in the bottom of our Selves because the absolute Other in the bottom of the Self has a meaning of

as “the absolute Other” in the process of the self-consciousness through the self-determination of absolute nothingness, and conceives that the self becomes really self-conscious only through Thee and with Thee. I and Thou, the Ego and the Other, therefore originate with equal primordiality and become determined each other in a “dialectic movement” of the “self-determination of the absolute nothingness”¹, namely in the movement in which the self “sees the absolute Other in the self and sees the self in the absolute Other”². Precisely through this relationship between I and Thou the “personal world” and the social and “historical world” become constituted³.

This consideration of Nishida reminds me also of the late Husserl’s thought that the senses ‘my Ego’ and ‘the Others’ are primally instituted with equal primordiality and that the Others, once instituted primally, are – as *co-subjects* – constantly *co-functioning in the living present* and *constitute the world together* with my functioning Ego. It should be also remembered that the temporalizing-temporalized constitution in/of the living present was called “dialectic synthesis” by the early Derrida. Now we can say that Husserl and Nishida looked at almost the same matter (*Sache*), or at least almost the same deepest dimension, in the 1930s! Only that Husserl thematized the relationship between the self and the others from the viewpoint of consciousness or Ego-subject, whereas Nishida contemplated the relationship between I and Thou based on the idea of the self-determination of absolute nothingness, the idea having a background in the East-Asian Buddhist thought.

3. Conclusion

It is now clear that Nishida’s philosophy of nothingness can be regarded as a “phenomenology in a different voice” which has a background of East-Asian Buddhist tradition, although Nishida himself took a negative attitude to Husserl’s phenomenology of consciousness. Nishida’s approach

the absolute Thou” (NKZ V, 327).

¹NKZ V, 297.

²NKZ V, 295.

³NKZ V, 322, 325.

to the self, the Others, and the world is nothing other than clarifying the *logos* of those phenomena, the *logos* of the absolute nothingness determining itself in a dialectic movement. This “dialectic” moment can be also found out in the temporalizing-temporalized constitution in/of the living present in Husserl’s phenomenology.

Husserl, who had a background of European tradition of thought and was motivated by an epistemological interest, found out the primal-Ego in the deepest dimension of consciousness after the iterative reflections which Husserl or his Ego carried out. On the contrary Nishida, who was critical of European previous epistemologies from the beginning and had a background of East-Asian tradition of thought, found out nothingness at the bottom of the deepest consciousness and developed, so to speak, an ‘ontology of the self-determination of nothingness’. From epistemological point of view, a question still remains to such an ontology: how the self-determination of nothingness can be recognized. But on the other hand Nishida’s philosophy of nothingness seems to me to have a possibility to develop a phenomenology which will be free from and still open to the European traditional concept of “subject”¹.

In my opinion, a phenomenology of cultural diversity and interculturality should be needed in our present globalized age, and this phenomenology must include academic approaches to re-read the traditional phenomenology born in Europe anew in the light of a different tradition of thought on one hand, and to interpret a thought of different cultural tradition from the viewpoint of the traditional phenomenology on the other. I hope that my contribution to commemorate the 150th anniversary of Husserl’s birth could be a first step of one of those approaches.

Bibliography

Jacques Derrida, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl* (Paris: Presses Universitaires de France, 1990).

¹Cf. Georg Stenger, *Philosophie der Interkulturalität. Erfahrung und Welten. Eine phänomenologische Studie* (Freiburg/München: Karl Alber, 2006), p. 535.

Carol Gilligan, *In a Different Voice. Psychological Theory and Women's Development*, (Cambridge, Massachusetts/London: Harvard University Press, 1982, 1993²).

Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, ed. by Karl Schuhmann, 1. Halbband, Husserliana III/1 (Den Haag: Nijhoff, 1976) [= Hua III/1].

—, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935*, ed. by Iso Kern, Husserliana XV (Den Haag: Nijhoff, 1973) [= Hua XV].

—, *Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926-1935)*, ed. by Sebastian Luft, Husserliana XXXIV (Dordrecht / Boston / London: Kluwer, 2002) [= Hua XXXIV].

—, *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte*, ed. by Dieter Lohmar, Husserliana Materialien VIII (Dordrecht: Springer, 2006) [= Hua Mat VIII].

Kitarō Nishida, *Zen no Kenkyū* (善の研究) [*An Inquiry into the Good*], in *Nishida Kitarō Zenshū* [*The Collected Works of Kitarō Nishida*] 1 (Tokyo: Iwanami, 2003) [= NKZ I].

—, *Hatarakumono kara Mirumono e* (働くものから見るものへ) [*From the Actor to the Seer*], in *Nishida Kitarō Zenshū* [*The Collected Works of Kitarō Nishida*] 3 (Tokyo: Iwanami, 2003) [= NKZ III].

—, *Mu no Jikakuteki-Gentei* (無の自覚的限定) [*The Self-conscious Determination of Nothingness*], *Nishida Kitarō Zenshū* [*The Collected Works of Kitarō Nishida*] 5 (Tokyo: Iwanami, 2002) [= NKZ V].

—, *An Inquiry into the Good*, translated by Masao Abe & Christopher Ives (New Haven & London: Yale University Press, 1990).

Tadashi Ogawa, “Kitarō Nishida”, in Lester Embree et al. (eds.), *Encyclopedia of Phenomenology*, Contributions to Phenomenology 18 (Dordrecht / Boston / London: Kluwer, 1997), pp. 490-494.

Tetsuya Sakakibara, "Struktur und Genesis der Fremderfahrung bei Edmund Husserl", in *Husserl Studies* 24(1) (2008), pp. 1-14.

—, "Reflection upon the Living Present and the Primal Consciousness in Husserl's Phenomenology", in Dieter Lohmar & Ichiro Yamaguchi (eds.), *On Time. New Contributions to Husserlian Phenomenology of Time*, *Phaenomenologica* 197 (Dordrecht: Springer, 2010).

Georg Stenger, *Philosophie der Interkulturalität. Erfahrung und Welten. Eine phänomenologische Studie* (Freiburg/München: Karl Alber, 2006).

Thinking about Non-Existence*

Lilian Alweiss (Trinity College Dublin)

alweissl@tcd.ie

A. Introduction

Thinkers who advocate the principle of intentionality necessarily hold that mental phenomena are directed toward an object. We can take our lead here from one of Franz Brentano's famous remarks: 'in presentation, something is presented, in judgement something is affirmed or denied, in love loved, in hate hated, in desire desired, and so on'.¹ What is desired is the object of desire. For example, in a state of love there is something that is loved and in a state of fear there is something feared. In each instance there is an object toward which we are directed. The problem however is that in many cases we are directed toward objects that do not necessarily exist. We can think of numerous examples. We can wish for 'peace in the middle east', we can think of Pegasus or Zeus or, indeed, more problematically we can think of impossible objects such as round squares or wooden iron.

So it seems that as soon as we espouse a theory of intentionality, we

*Earlier versions of this paper were presented at the Husserl-Archives Conference in Leuven in April 2009 to mark Husserl's 150th birthday and at a workshop on *Intentionality and the Problem of Non-Existence* at the Royal Irish Academy which was jointly hosted by the Department of Philosophy, Trinity College Dublin and the School of Philosophy University College Dublin in February 2010. I should like to thank Rudolf Bernet, Tim Crane, Josie D'Oro, James Levine, Claudio Majolino, Eduard Marbach, Dermot Moran, William Lyons and Laszlo Tengelyi for their comments.

¹Brentano (1995): 88.

have to acknowledge that the intentional act refers both to objects or states of affairs that exist and that do not exist and, indeed, may never exist. The question immediately arises: what is the status of such objects, have we a right to refer to objects at all when they do not exist? If one does not wish to postulate the existence of such 'extra-ordinary' objects as round squares or Pegasus, then it would seem that there are only two ways of making sense of intentionality. One is by arguing that we can refer to an intentional act in all these cases because the object we are thinking about is not an actual object existing in space or time: what is being presented is a 'content' for which the question of existence is not determinative. The other is to claim that we only have a right to refer to an intentional act if the 'object' about which we are thinking actually exists.

This paper aims to show why neither view is satisfactory. Drawing on the work of Edmund Husserl it will show that one can maintain the claim that we can refer to an intentional act in all these cases without however concluding that the question of existence is therefore not determinative for what it means to be an intentional object. Husserl shows the opposite to be true. The question of existence is determinative in all these cases, even when we refer to non-existent or impossible objects since non-existence is a modality of existence.

B. Brentano

As stated above, a theory of intentionality must be able to account for how we are to understand the 'object' of thought, granted that it is possible to think about existent and non-existent objects. Brentano solves, or rather sidesteps the problem by arguing that we are never referring to real existent objects but only to mental 'objects' or 'contents'. To quote Brentano:

The intentional object refers to 'what the scholastics of the Middle Ages referred to as the intentional (mental) inexistence of an object, and what we might call, though not wholly unambiguous, reference to a content, direction towards an object (which is not to be under-

stood here as meaning a thing) or immanent objectivity'.¹

In Brentano's lights, intentionality does not require the existence of real objects since the object we are referring to is not transcendent to the mind but immanent to the mental.

To quote Brentano in full from his *Psychology from an Empirical Standpoint*:

The phenomena of light, sound, heat, spatial location and locomotion which the natural scientist studies are not things which really truly exist. They are signs of something real, which, through its causal activity, produces presentations of them. They are not, however, an adequate representation of this reality, and they give us knowledge of it only in a very incomplete sense. We can say that there exists something which, under certain conditions, causes this or that sensation. We can probably also prove that there must be relations among these realities similar to those which are manifested by spatial phenomena of shapes and sizes. But this is as far as we can go. We have no experience of that which truly exists, in and of itself, and that which we do experience is not true. The truth of physical phenomena, is as they say, only relative truth (Brentano (1995): 19)

Brentano thus does not regard intentionality as a *real* relation (relatives) to an actual object but considers it purely as something relational-like (relativisches).² Even when we refer to existing objects such as light, a car or the table in front of me, what is presented is not the actual light, car or table but purely presentations of them. That is why Brentano states above that we have no experience of that which truly exists in and for itself, but only of presentations of physical phenomena.

If intentionality is something relational-like, then the problem of non-existence posed above is avoided but not solved, the claim being that an object of thought refers to a *content* of thought and not to a real existing object, and the content of thought can be about both existent and non-existent objects. It thus seems that intentionality cannot account for the distinction between existent and non-existent objects.

¹Brentano (1995): 88.

²Brentano (1995): Appendix I

C. Intentional Object

This is exactly Husserl's concern. He believes Brentano's position to be non-sensical. If phenomenology is only concerned with mental phenomena, then we can never ask how we can refer to 'real' 'existing' objects. All we could say is that next to the real, physical object is the mental, intentional object, towards which the act is actually directed. However, there would be an explanatory gap between the intentional object revealed by introspection and the actual transcendent object: purely mental objects cannot explain how mind independent objects can feature in an account of what experience is like. To quote Husserl: 'The transcendent object would not be the object of *this* presentation if it was not *its* intentional object' LU II/1 V, §21: 425; LI/2: 127).¹

This is why Husserl objects to a representational conception of perception precisely because it leaves the question of existence unaddressed. Contrary to Brentano, Husserl holds that when we think of objects we see the object or thing itself as it is given in flesh (*leibhaftig*) and not as a shadow of its representation:

It is a serious error to draw a real (*reell*) distinction between 'merely immanent' or 'intentional' objects, on the one hand, and 'transcendent', 'actual' objects, which may correspond to them on the other. It is an error whether one makes the distinction between a sign or image really (*reell*) present in consciousness and the thing it stands for or images, or whether one substitutes for the 'immanent object' some other real (*reelles*) datum of consciousness, a content, e.g., as a sense-giving factor. . . . It need only be said to be acknowledged *that the intentional object of a presentation is the same as its actual object, and on occasion as its external object, and that it is absurd to distinguish between them.* The transcendent object would not be the object of *this* presentation if it was not *its* intentional object" (LU II/1 V, §21: 425; LI/2: 127). Cf. Husserl (1908): *Ergänzende Texte*: 314 and Id I §43.

¹Brentano seems to realise as much when he says in the above quote that 'there is no adequate representation of reality' and we 'can have knowledge of it only in a very incomplete sense'. Yet the question surely remains whether we can have knowledge of it in any sense at all.

For this reason Husserl rejects talk about immanent objectivity or phenomenological content¹ and prefers to refer to an intentional object instead. We have a direct relation to an object, it does not (to borrow a phrase from John McDowell) fall short of the fact.² Yet this means that the intentional object is identical with the actual (external) object.

As he elucidates in *Ideas I*:

I perceive the physical thing, the Object belonging to Nature, the tree there in the garden; that and nothing else is the actual Object of the perceptual "intention". A second immanent tree, or even an "internal image" of the actual tree standing out there before me, is in no way given, and to suppose that hypothetically leads to an absurdity' (*Id I*, §90: 219 [186]).

Here Husserl seems to be advocating a naïve realist position. We refer to objects of perception and not to experiences' representational content. Husserl's position indeed sounds similar to that of a disjunctivist. If to be an intentional object means to coincide with an actual object, then it seems to follow that if there is no actual object, there is no intentional object either. This would amount to saying that we cannot refer to an intentional act if there is no object since there is nothing to refer to.³

¹Cf Footnote to the second edition: *LU II/1 V* §16: 397/*LI/2*: 343 n.24 and *Id I* 296 [308]. Indeed, Husserl soon realises that it is not helpful to refer to an intentional content either because it still suggests a representation conception of experience. In view of this, he says 'we shall do well never to speak of an intentional content where an intentional object is meant, but to call the latter the intentional object of the act in question (*LU II/1: V*, §17: 402; *LI 2*: 115). As he notes with respect to Brentano, reference to bare content does not allow us to draw adequate distinctions between existent, non-existent, ideal or for that matter impossible objects. He observes: 'What are the differences between perceptual presentation, phantasy presentation, and symbolic presentation? Between intuitive and non-intuitive presentation, categorical and sensuous presentation, and so on? How are these supposed to be reduced to differences in bare content?' (*Hua XXIII*: 9). I should like to thank Eduard Marbach who drew my attention to this passage.

²McDowell (1982): 472). I assume that Brentano would agree insofar as he would also argue that when we see a horse, we do not see a presentation of a horse but the horse. However the difference would be that Brentano's horse would still be immanent to the mind (without pretending to refer to a real transcendent object) whereas Husserl's would be the actual horse in space and time. It would be difficult to see how one can refer to an immanent object of thought and at the same time argue that we are referring to a horse and not a contemplated one. Cf Brentano letter to Marty 1905 cited by Jaccotte (2004): 116ff.

³McDowell expresses such a view when he says: '... an appearance that such-and-such is the case can be either a mere appearance or the fact made manifest to someone ... the object

Yet, curiously, Husserl would disagree with such a view. He is at one with disjunctivists insofar as he also rejects a representational conception of perception and, therefore, claims that in veridical perception the intentional object is the actual object. However, contrary to disjunctivists, he would argue that even when there is no (actual) object, there is still an aboutness to thought. It is not as Evans maintains, that ‘the subject may essay a thought and literally think nothing at all’,¹ but the subject is still thinking about something that figures in thought. She is moreover thinking about something that is transcendent to the mind.

In a word, talk about intentional objects is valid even when there is no actual object. Take the following passage from the *Logical Investigations* as an example:

I have an idea of the god Jupiter: this means that I have a certain presentative experience, the presentation-of-the-god-Jupiter is realised in my consciousness. This intentional experience may be dismembered as one chooses in descriptive analysis, but the god Jupiter naturally will not be found in it. The ‘immanent’, ‘mental object’ is not therefore part of the descriptive or real make-up (*deskriptiven reel-len Bestand*) of the experience, it is in truth not really immanent or mental. But it also does not exist extramentally, it does not exist at all’ (LUII/1, V §11a: 373; LI/2: 99)

In this passage Husserl initially seems to echo Brentano when he refers to the immanent or mental object. However, he immediately retracts from that wording and insists that even though the object we are referring to does not exist, it is nothing mental either. The point is rather that it exists neither in the mind nor in the world, it does not exist at all.

Hence, Husserl believes that even when we are referring to non-existent objects, we refer to those objects and not to representations. Indeed, talk about mental images or representation is not helpful in this

of experience in the deceptive case is a mere appearance. But we are not to accept that in the non-deceptive cases too the object of experience is a mere appearance, and hence something that falls short of the fact itself [...] appearances are no longer conceived as intervening between the experiencing subject and the world (McDowell (1982): 472).

¹Evans (1982): 45. When Evans uses the phrase ‘essaying a thought’ he is referring to people who mistakenly believe that they are thinking about something.

context. Once we accept that Jupiter does not exist, we cannot argue that Jupiter has *caused* a representation within us. As Wittgenstein once observed tellingly: “How can something be a shadow of a fact which doesn’t exist?” (Wittgenstein (1969): 32). This is why Husserl insists that: ‘When we think about objects, even when they do not exist, we literally live in the objects themselves (*so leben wir in den Sachen*)’ (Husserl (1908): 47) When we think about Jupiter, we cannot find him by analysing our thought processes, after all what we are thinking about is Jupiter ‘himself’ and not our thought processes.

Husserl says this is true whether we are thinking about existent or non-existent objects: ‘We never see sense data but the object itself. ‘I see a thing, this box I do not see my sensations’ (LU II/1 V §14: 382; LI/2: 104) ‘I do not see colour-sensations but coloured things, I do not hear tone-sensations but the singer’s song’ (LUII/1 V §11: 374; LI/2: 99). Or as Heidegger later observed: ‘we hear the Mercedes in immediate distinction to the Volkswagen’. (Heidegger 1977: 156). Whether we are referring to existent or non-existent objects, the object we are thinking about is always transcendent to the act and *never* reducible to mental processes. That is why Husserl says “[i]t makes no essential difference to an object presented and given to consciousness whether it exists, or is fictitious, or is perhaps completely absurd. I think of Jupiter as I think of Bismarck, of the tower of Babel as I think of Cologne Cathedral, of a regular thousand-sided polygon as of a regular thousand-faced solid” (LU II/1 V, §11: 373, LI/2: 99). There is no phenomenological difference between our relation to existent or non-existent objects, as in each case we need to draw a clear distinction between the act of thinking (which Husserl calls real) and the objects we are thinking about (which he calls ideal).¹

¹The former refers to our mental act, i.e. thought processes such as the real act of judgement and the latter to ‘the judgement’ *qua* content of judgement, i.e. as the ideal unity. His interest here is how meanings (propositions, state of affairs, universals, numbers or relations) are ideal or *irreal*, insofar as something identical can be intended in an infinite number of propositional acts. Husserl’s use of the term ideal is rather confusing. As I have shown elsewhere, ideal in this context refers to the fact that the object we are thinking about is always a unitary one despite the fact that we can only ever actually perceive a particular aspect (i.e. part) of it. The unitary object Husserl calls ideal as it is never *actually* given. Cf Alweiss (2009): 22 (fn 24)

At first sight Husserl's position appears to amount to no more than a restatement of Brentano's view. Although he may be avoiding a representational conception of the perception, like Brentano, he seems to argue that intentionality is a non-existence entailing relation. It does not presuppose the existence of the right hand *relatum*, i.e., the object toward which the act directs itself and, like Brentano, he insists that the object we are directed to is distinct from mental processes. The only difference seems to be that for Brentano the intentional object is immanent to the mental, and thus only a 'quasi-object' whereas for Husserl it is external, or transcendent to the mind. However, it is equally a 'quasi object' since it does not need to exist or, for that matter, be true. If this were the case, Husserl would face the same problem as Brentano, namely, that it is impossible to account for when an object exists or does not exist because the question of existence is simply not determinative for an intentional object.

Clearly this cannot be Husserl's position. If he criticises Brentano for adopting a representational model of the mind precisely because he cannot show how consciousness can ever reach the object, then the onus is on Husserl to show how the mind can reach the object and, moreover, how it can do so reliably. The passage quoted above clearly stated that when we see a tree we see *the* actual tree and not a mere representation. Husserl does not doubt this. But how does this square with his claim that we can equally refer to non-existent objects and his claim that it makes no difference whether we are referring to real, existent, ideal, phantasised or impossible objects? When Husserl argues that it makes no difference, then this is only true insofar as any act, however complex is an act of unity. This is true whether we are referring to real, existent, ideal, phantasised or impossible objects.¹ However, this does not mean that we cannot distinguish between real, impossible or phantasised objects. Clearly we can. However, Husserl realises that if we wish to understand how we can draw these distinctions, we need to show how they manifest themselves, without presupposing in advance how they should manifest themselves.

¹As he explains in a footnote. Initially he was content with this claim since he was only concerned with ideal and not real possibilities (cf LU II/1 V, §11: 373, LI/2: 99)

Namely, we should study phenomena without presupposing in advance that existent objects are necessarily in a strong sense mind-independent and can therefore never be known or directly seen and that non-existent objects are necessarily subjective fabrications of the mind. Put otherwise, the task is to account for these distinctions without operating with a representational conception of perception.¹

If we do precisely this and study how these distinctions manifest themselves, we soon come to realise that they are all derived from, or parasitic upon our understanding of existence. According to Husserl, we have a simple and unreflective trust in the “thereness” of the object (and in the abidingness of the background world). Husserl calls this trust our primal belief or *proto doxa* (*Urdoxa*) in existence which can be likened to Hume’s general disposition to belief which we can neither choose nor undo (cf Id I §104).² Without such a belief, Husserl argues, experience of objects including possible and impossible ones would simply not be possible.

This does not mean that misperceptions, false memories, *false* beliefs or delusions do not occur. Clearly they do. However, according to Husserl they confirm rather than question our primal belief in existence as they can only manifest themselves as modes or modal modifications of this belief. The point is that it is precisely because we operate with such a belief that we can regard an object as questionable, possible, probable, doubtful (cf Id I §104: 250 [214-15]; EU 330 check also 328 [273]) and, indeed, impossible.³ This allows Husserl to argue that both in veridical perception the intentional object is identical with an external object and in non-veridical perception an intentional object refers to non-existent objects. He can argue this without blurring the distinction between existent and non-existent objects.

¹This abstention – which is nothing but Husserl’s articulation of the phenomenological reduction in Ideas I – is already expressed in the *Logical Investigations* when he says: we need to bracket the question of whether the object is real, ideal, actual, possible or impossible (Cf LU II/1 427). I give more detailed account of the transcendental reduction in Alweiss (2003): Chapter One and Alweiss (2007).

²Husserl believes that it is precisely this trust that emerges once we perform the phenomenological reduction. On the relation between Husserl and Hume on this, see Alweiss (2003): Chapter One Section 11.

³For *all* intentional variants [are, LA] grounded in the essence of protodoxa’ (Id I, §104: 252 [217]).

D. A Dynamic Theory of Reference¹

Let us begin by looking at the example of illusions and hallucinations to show what is at issue. Husserl's favourite example of a wax figure in a Panopticum is a good starting point for this. In the *Logical Investigations* he describes the following experience:

Wandering about in the Panopticum Waxworks we meet on the stairs a charming lady whom we do not know and who seems to know us, and who is in fact the well-known joke of the place: we have for a moment been tricked by a waxwork figure. As long as we *are* tricked, we experience a perfectly good percept: we see a lady and not a waxwork figure. When the illusion vanishes, we see exactly the opposite, a waxwork figure that only *represents* a lady. Such talk of 'representing' does not of course mean that the waxwork figure is modelled on a lady as in the same waxworks there are figures-models of Napoleon, of Bismarck etc. The percept of the wax-figure as a thing does not therefore underlie our awareness of the same figure as representing the lady. The lady, rather, makes her appearance together with the wax-figure and in union with it. Two perceptual interpretations, or two appearances of a thing, interpenetrate, coinciding as it were in part in their perceptual content. And they interpenetrate in conflicting fashion, so that our observation wanders from one to another of the apparent objects each barring the other from existence. (LU II/1 V §27: 442-3; LI/2: 137f.)

For Husserl this example illustrates that our experience is fallible. Initially he thought he had come face to face with a real person only to realise that he was just touching some painted wax. The point here is that he only experienced the disappointment (i.e. realised the illusion) because he initially believed to be seeing a real person.

The point is that we can only make sense of the illusion when we refer to a presentation of an object (which we took to be existent), namely if we can claim that there was an object of illusion. Unlike the disjunctivist, Husserl would thus argue that the illusion cannot simply be a subjective

¹I take my lead here from Beyer.

experience but is necessarily an illusion about something.¹ To return to the above example: Husserl initially believed to be seeing a real figure, indeed she was waving at him. The realisation that it (or indeed she) was made of wax all along leads him to *annul* the previous perceptual experience of the real figure. He only recognised the illusion *as* an illusion when the previous experience was ‘crossed out, namely superseded by the veridical’. However, if one experience is superseded by another, then we must be referring to *two objects* which cancel each other out ‘one barring the other from existence’.² In a word, we must be able to form a presentation of such conflicting material, otherwise we would be unable to refer to a contestation or illusion. As Husserl observes: ‘Every denial is denial of something, and this something refers us back to some belief-modality or other’ (Id I §105: 253 [218]). When we realise that what we took to be actual is an illusion, we come to ‘see’ its non-being: what we have regarded as existing has been modified into something non-existing.³ As Husserl puts it: ‘The ‘line of negation goes through something positional’ (Id I §105: 254 [218]). The illusion now ‘*bears the stamp of cancellation*’ (ibid) of what has been initially posited as existing. Its non-being therefore needs to be understood as a modality of existence; it *appears* as crossed out. To quote Richard Routley out of context: ‘one simply sees what does not exist’⁴

Husserl thus argues - however contradictory this may appear at first sight - that we can have (perceptual) experience of objects (or presentations) and indeed refer to them, even though in a strict sense there is nothing to refer to.⁵ As Husserl observes (citing Marty): ‘Even to reject

¹For a disjunctivist the person who hallucinates does not have a hallucinatory experience but has a hallucination of an experience.

²However, there are also cases where a real contestation (*Widerstreit*) can take place and yet may remain unresolved. We only need to recall the essentially ambiguous figures such as the duck-rabbit or the countless examples provided by Escher and L S and R Penrose.

³In Husserl’s words: the ‘new *noematic* effect is the ‘*cancellation*’ of the corresponding posited characteristic, its specific correlate is the cancellation-characteristic, the characteristic of “*not*” (Id I §105: 254 [218]).

⁴Richard Routley (1980): *Exploring Meinong’s Jungle and Beyond* Departmental Monograph no. 3, Philosophy Department, Research School of Social Sciences, Australian National University, Canberra: 667-8. Cited by Smith A D (2002): 238.

⁵Looking into the stereoscope, we say: this appearing pyramid is “nothing,” is mere “semblance;” What is appearing as appearing is obviously the subject of predication and

such an existence, we must, it is plain, somehow form a presentation of such contradictory material' (LU II/1, I §115: 55; LI/1: 202). There must be a perceptual experience of a kind even when there is no object. The point is that – to borrow a phrase from Gareth Evans 'we need to keep track' of our experience.¹ In acquiring the belief that an object is an illusion, we need to be able to refer back to previous experiences when we took the object to be existing. Only this allows us to recognise it as non-existing. My recognition that the judgement was incorrect depends upon my recognition that I had a non-veridical perception of an object or, as in cases of mirages, no genuine perception of an object at all.²

There is something quite compelling about this account. It seems to confirm our common sense understanding. Most of us would agree that when we have a perceptual hallucination or illusion, the hallucination or illusion is not necessarily purely subjective, but it is about something objective in so far as it can be shared. Be it the stick that looks bent when we put it into water, or the mirage of an oasis. Even though we know that the stick is straight, it still looks bent to us, in the same way as we see a mirage of an oasis even when we know it to be a hallucination.³ In such cases we are not seeing something purely subjective, nor are we seeing the real thing, rather both you and I can see an object that does not exist – the bent stick or the mirage. Clearly I see something and not nothing, I see

we ascribe to it (which is a physical thing-noema but not a physical thing) what we find present in itself as characteristic – precisely nullity. Here, as throughout phenomenology, one must have the courage to accept what is really to be seen in the phenomenon precisely as it presents itself rather than interpreting it away (Id §108: 257 [221])

¹ Evans G (1985): 311.

²This is clearly contrary to a Russellian take. For Russellian theory of description it is not possible to make a genuine reference to what does not exist. However Husserl clearly shows that in the case of illusions and for that matter hallucinations, we do refer to an individual particular object. Husserl was seeing a *particular* woman waving at him and he came to realise that *this* particular woman did not actually exist. Even though she does not exist, there is a demonstrative reference.

³As Austin once observed in *Sense and Sensibilia*: in the case of a mirage "we are supposing the man to be genuinely deluded, he is *not* 'seeing a material thing'. We don't actually have to say, however, even here that he is 'experiencing sense-data'; for though, as Ayer says [...], "it is convenient to give a name" to what he is experiencing, the fact is that it already has a name – a *mirage*. Again, we should be wise not to accept too readily the statement that what he is experiencing is "*similar in character* to what he would be experiencing if he were seeing a real oasis". For is it at all likely, really, to be very similar?" (Austin (1964): 32).

something specific and moreover I see an object that is intersubjectively available.¹

The strength of Husserl's position is that he is able to provide an account of hallucinations and illusions without endorsing a representational conception of perception or advocating an ontology of non-existence. More importantly, by making room for non-existent objects he provides a dynamic view of reference. He is able to account for *how* we experience truth. Namely, *how* experience can *appear* to go beyond itself and reach an object, yet actually fail to do so, either because the object appears differently to the way it actually is or because the object does not actually exist. To use Husserl's terminology: it allows us to account for *how* some intentional objects find fulfilment or can be authenticated in thought, whereas others can not.

E. Free Phantasy²

This itself is far from an exhaustive account of the problem of non-existence. We cannot lump together non-existent objects such as golden mountains, or fictional objects such as Sherlock Holmes with hallucinations and illusions. We should not confuse illusions and hallucinations with phantasy.³

When we deal with illusions, we still assume that the object exists. It is precisely for this reason that we are taken by surprise when we learn that it does not. That is why we said that illusions and hallucinations are a modality of existence. However, the case is quite different with regard to phantasy. We are not taken by surprise when we 'learn' that Pegasus does not exist. We know that objects such as Pegasus, Jupiter or, indeed, round squares do not exist. They are not part of the structure of possi-

¹This is not to say that all hallucinations or illusions can be shared. The point is more that even when they are not intersubjectively available as is the case with fictional objects of phantasy, we do refer to presentations and not nothing. (Cf Hua XXIII: 662; 685)

²This section takes its lead from Bernet who tries to make sense of the distinction between real possibilities and real impossibilities which he briefly describes (Bernet (2004): 9)

³For the purpose of this paper I am not discussing the status of ideal objects, however clearly they are also relevant for a discussion about non-existence.

ble experience (in space and time) and we do not expect them to be so. When I present Pegasus to myself, I do not believe that a winged horse is actually appearing in the room, rather I present Pegasus to myself *as if* (*also ob*) it were existent, knowing all along that it is not. (Hua XXIII: 672 [560]) Here lies the difference between phantasy and illusions. We do not initially take phantasised objects to be actual. Indeed, ‘there are no phantasy objects – understood as existing objects’ (Hua XXIII: 671 [558]). Unlike illusions and hallucinations, phantasy is non-positional from the start. When we refer to phantasy, Husserl suggests we should therefore speak about *quasi* objects of *quasi* experience (Hua XXIII: 661 [548]).

More needs to be said to make sense of a genuine distinction between phantasy and illusions. What makes illusions and hallucinations distinctive is that they are positional. We assume them to exist. Illusions and hallucinations thus refer to what Husserl calls ‘real possibilities’. ‘They are not simply a possibility as such, but a possibility for which something could have been the case’.¹ Husserl could have seen a real figure, however it turned out that he was mistaken. He experiences the disappointment as his expectations pointed to a *real* possibility namely, one motivated by previous and present experiences of the object and its determinations.²

Let us take a look at this in more detail: Husserl believes that the *reality* of an object is never realised in a single act, it requires constant verification because we can only ever see an object from a particular angle. Take the perception of a house as an example. We can only see its front, back or side at any one time. Yet that we see the back of the house and not simply a flat surface suggests that we are ‘seeing’ that it has a certain depth. Indeed, I can only be reporting to see one side of a house if I work with the assumption that it has other sides to it. If I did not assume this, I would be unaware that I was seeing a particular angle of a house and would be reporting to be seeing a flat surface instead. That is to say, when we report to be seeing a particular side of a house, we are aware that we are seeing

¹As he says: *dass sie nicht bloss Möglichkeit überhaupt, sondern eine Möglichkeit ist ‘für die etwas spricht’ und bald mehr, oder bald weniger spricht* (Hua XX/1: 178) cited by Bernet (2004): 9.

²Our experiential situation thus gives rise to real possibilities including the possibility of illusions and for that matter hallucinations.

one of many possible perspectives of one and the same house. The point here is not that we need to add other sides to the particular side that we are perceiving but that we necessarily perceive the object as unitary and as having a certain depth. We simply cannot see a three dimensional object two dimensionally. This is why Husserl says that we would not recognise our perspective as a perspective were we not aware that there are other possible perspectives of one and the same unitary object. My present perspective is thus necessarily infused with the expectation of other past and possible perceptions of one and the same object.¹ To put it otherwise, we necessarily *see* the object as unitary and three dimensional even though only one particular side is actually given at each particular time.

This is why Husserl says that experience has a horizontal reference both with respect to the inner and outer horizon of the object. The inner horizon refers to other views or presentations of one and the same object (which are implicit in every act). They can enrich and justify our conviction that the object exists. The outer horizon refers to how the object we experience is situated with respect to other objects and the world at large. I experience the object as taking up a certain space and I, in turn, am perceiving it from a particular point of view in space. It is in front of me or behind me and so forth. Indeed, I am aware that it is next to other objects which are all part of one and the same world, even if I have not turned my attention to them. When I am reading a book, for example, my attention may just be with the plot, however I am nonetheless aware (even if only implicitly) that I am sitting in a chair in my room holding a book. Moreover, I am equally aware, even if only implicitly, that this room is in a house and that the house is in a city full of other objects and that all these experiences take place in one and the same world of which I am part. This awareness is indeterminate or inexplicit and necessarily accompanies object perception. In the same way as we can never perceive

¹I am alluding to P. F. Strawson who similarly observes that we could not count a single transient perception as a perception of an enduring, independent object “unless we were prepared or ready to count some different perceptions as perceptions of one and the same enduring and distinct object” (Strawson 1974: 52). Our present perception is necessary “soaked with or animated by, or infused with the ... thought of the other past or possible perceptions of the same object” (ibid.: 53).

a three dimensional object two dimensionally, it is impossible ever to perceive an object in isolation.¹ It is always in relation to me (my embodied self) and other subjects and objects which we take to be part of one and the same existing world.² These other objects (just as the other sides of an object) and the world, are indeterminate but open to determination. Their implicit structure can be made explicit.

This leads Husserl to observe that object perception is subject to a certain lawfulness. It needs to 'fit' into the world (its horizontal structure), in order to be a *possible* object. In other words, the possibility of experience is motivated by what is already perceived. Previous experience determines the future possibilities of experience, thereby determining the continued unfolding of both the inner and outer horizons of presented intended objects. As we have shown, within this unfolding illusions can occur. We may be mistaken, just as Husserl was, and take the wax figure for a real person. Such errors are made possible by previous experience. We have not invented them, rather they were *real* possibilities. This shows that, my present experience includes horizontal possibilities which could also lead to non-veridical perceptions. Indeed, when we experience illusions, we never question our primal belief in the existence of the world as such, but only come to question the existence of a particular object or objects within it.³

It is quite different with fictional or phantased objects where we no longer deal with real but with what Husserl calls *ideal* or *pure* possibilities

¹Husserl moreover holds that to recognise an object as three dimensional (i.e. that it can only be given perspectively), I must assume that different perspectives to mine are available to other Egos. Cf Alweiss (forthcoming a)

²Any actual experience points beyond itself to possible experiences, which in turn, point to new possible experiences and so ad infinitum. [...] Any hypothetical formulation in practical life or in empirical science relates to this changing but always co-positing horizon whereby the positing of the world receives its essential sense (*Id I*, §47: 107 [90]). Or 'Every perceiving not only intends the unity of an individual object as such, but co-intends the possibility of other objects and, indeed, the unity of the world as such. "For indeed their particularity is particularity within a unitary *universe*, which, even when we are directed to and grasping the particular, goes on 'appearing' unitarily. [...] This consciousness is awareness of the world-whole in its own peculiar form, that of spatio-temporal endlessness" (CM §15: 75).

³As Drummond shows, when I experience a hallucination 'my attention and my intention are directed in part to the actual world, to the road and its conditions, and although reference fails in certain respects, it does not in others' (Drummond (1990): 210)

(Hua XXIII: 672 [559]). From the outset we know that we are dealing with objects whose presentation can not find confirmation in experience. Unlike with illusions, we know that fictional objects are neither actual nor possible. The possibility of their existence has been cancelled out since our *Urdoxa* (i.e., belief in existence) is simply no longer operative.¹

This is not to say that whatever is phantasised or ideally possible could never become really possible. It becomes really possible when our previous experience makes us believe that it could actually exist without questioning the existence of the world. Indeed, we can imagine many relations where at least one of its members was an entity that *currently* did not exist but could exist in the future or did exist in the past. After all some existence is tensed. We may be dreaming of peace in the middle east, it did exist in the past and it may, indeed, (and hopefully will) happen in the future. We are referring here to a possibility that could, in principle, become a real one, however since it sadly does not exist right now, we are aware of its very impossibility; it remains an ideal possibility. Equally, I may be phantasising that President Obama will be visiting the Royal Irish Academy to listen to my paper. Experience so far has given me no indication for this to happen, however we are referring to an ideal possibility that could, in principle, become a real one even though the chance for it to happen is highly unlikely.

However, there are other objects which are downright ‘really impossible’. When we refer to golden mountains or wooden iron, or for that matter Pegasus, we do not believe them ever to become objects of possible experience since *all* previous actual experience is opposed to the possibility of their existence.² This is precisely what renders them into impossible

¹This should not be confused with the phenomenological reduction or epoche, where initial belief in existence is suspended. The whole point is that there is no belief that needs suspending. Husserl thus refers to a ‘neutral attitude’ (Cf Hua XXIII: 551 [572]) that does not need to be neutralised. To quote Husserl: ‘Now there is a difference, of course, depending on whether a positional experience – originally positional or modalised – is neutralised for the first time by means of the epoche, or whether a neutral experience arises at the beginning that does not give us the possibility of any position at all’ (Hua XXIII: 694 [577])

²It is of interest to note that Husserl in the *Logical Investigations* already referred to different degrees of impossibility. Husserl illustrates this by drawing a distinction between senselessness (*Unsinn*) and non-sensical (*Widersinn*) expressions. To establish senselessness of the expression ‘King but or like and’ (Cf. LU II/1: IV §14: 334; LI 2: 71.) we merely need

objects. They are impossible insofar as they are *necessarily opposed* to, or in *conflict* with the actual world. This shows that some objects are ideally possible. We could imagine them existing, although they do not exist at this particular moment and it is highly unlikely that they will ever exist. Others, in turn, are not even seen as ideally possible since we realise from the outset that they could never become a possible object of experience.¹

To conclude: What distinguishes impossible objects from illusions and hallucinations is that the former are *really* impossible insofar as they are incompatible either with the nature of a particular existing object or with the existence of the actual world. The conflict is either local or global. When we think of wooden iron, for example, we talk about a local conflict. When we think of 'second life', in turn, we may think of a global one. We come to think of a world parallel to our own whose existence is in conflict with ours.² *As long as* it is not compatible with our world, it is an impossible world that stands in direct conflict with our world.

Husserl believes that this (global) conflict could never lead to the annihilation of our (actual) world. The fictional world can never replace the real one. It never loses its fictional character (unless it is integrated into the real world, a possibility that cannot be excluded). Indeed, Husserl in-

to take into consideration the grammatical laws governing the composition of linguistic expressions. "Green is or" is 'properly speaking no expression at all' (ibid). However, there are also expressions which conform to grammatical laws, i.e. which are meaningful but which are nonetheless non-sensical (or indeed absurd, non-existent or impossible). Examples for these are 'golden mountains', 'wooden irons' or indeed 'the present king of France is bald'. It does not suffice to appeal to the rules of grammar in order to detect that these expressions are absurd or impossible. Rather we need to appeal either to laws of logic or experience. Nonsense is formal or analytic when complex expressions defy 'Laws such as that of Contradiction, Double Negation or the Modus Ponens' (LU II/1, IV, §14, 335; LI 2: 72). The conjunction of "All men are mortal" and "Socrates is a man but not mortal" for example yields formal nonsense. Nonsense is material or 'synthetic' (LU II/1 IV, §14: 335; LI 2:72), when we need to draw on empirical knowledge. For example 'wooden iron' or 'round square' (LU II/1 IV §12: 327; LI 2:67) yield synthetic nonsense since we need to acquire empirical knowledge about iron or wood to recognise it *as* nonsense. We recognise that an intention remains a presumption (empty) if it does not find intuitive confirmation, i.e., if it cannot be authenticated in thought

¹Nonetheless, in principle even those objects remain ideally possible since experience cannot guarantee that they will not become a possible object in the future. According to Rudolf Bernet: This shows that between real impossibility and real possibility there is a vast gray zone (Bernet (2004): 9)

²I should like to thank Nicholas de Warren for drawing my attention to this whole new (or no longer so new) way of thinking/existing.

sists that 'there are no existing phantasy worlds' (Hua XXIII: 671 [558]). It is important to understand why this is so.

The reason is not that we must *constantly* be aware of its fictional character. Clearly this is not the case. Needless to say, we can lose ourselves in a fictional world and spend more time in our avatar life than our real life, in the same way as we can get so engrossed in a book that we forget our actual life and surrounding world. The point is that the subject who has lost herself in these experiences, has herself become part of the imagined scene. She is no longer the actual subject in the world but a modal modification of her. When I phantasise about Pegasus, I imagine a winged horse as appearing in front of me, knowing all too well that it cannot appear in space and time because it is not part of the real world. Moreover, it cannot appear to my actual self who is rooted in space and time, but only to an imaginary self that has been transported into an imaginary world. In the same way as reality has been duplicated, the subject has been duplicated, since the point of view in imagining must be part of the imagined scene. As Husserl says: 'A pure possibility is inconceivable, except as the correlate of a phantasising subject' (Hua XXIII: 683 [566]).¹ Yet that it is duplicated shows that the fictional world remains parasitic on the real world. We start as actual subjects in the real world and then transport ourselves into a fictional world. The fictional world and self are nothing other than a modification of the real world and self. We can only refer to a quasi world with quasi horizontal structures and a quasi subject.

Although it is possible to transport ourselves into another world and lose ourselves in it, for a short while or even a long interval, the actual world and subject remain present in the background and can at any time be brought into the foreground again. We are reminded of its fictional

¹Husserl would thus not agree with Bernard Williams' claim that: 'even if visualising is in some sense thinking of myself as seeing and what is visualised is presented as it were from a perceptual point of view, there can be no reason at all for insisting that that point of view is of one *within* the world of what is visualised' (Williams (1973): 37). He would be in agreement with Peacock's response that there must be a point of view in the visualised scene at least when we visualise three dimensional objects as their aspects and depth disclose themselves only with respect to an imagined point of view. (Peacock (1985)). A point of view which Husserl moreover insists is embodied. However, I concur with Williams that it is far more difficult to describe the point of view of spectators in a theatre or cinema.

character as soon as we are confronted with the real world and self.¹ This shows that the fictional world can only be understood in *opposition* to the real one, and can have no reality of its own.²

I do not pretend to have given an exhaustive account of fictional and phantasised objects. There are many aspects that I have ignored, such as the fact that they are protean in character in so far as their appearance is not fixed or that they are entirely subjective.³ However a clear distinction has emerged: Illusions and hallucinations make their appearance within the horizontal structure of the world. Once we recognise them as illusions or hallucinations respectively, they come into conflict with the horizon. Illusions or hallucinations never lead us to question the existence of the world as such but only the existence of a particular object within it. Fictional objects, in turn, never appear within, but are from the start in opposition to the horizontal structure of the world. Or, to put it otherwise, fictional objects do not refer to possible objects of experience but are from the outset *impossible* ones. Nothing in one's previous experience would lead us to suppose that they exist. Rather, all our previous and future experience is opposed to the possibility of their existence. They are thus not only in conflict with, but moreover, in opposition to the real world.

¹Descartes already made a similar observation when he said it is only the continuity of experience which allows me to differentiate between dream and wakefulness. So long as I can link my perceptions with 'the whole of the rest of my life without a break. [...] I am quite certain that when I encounter these things I am not asleep but awake' (Descartes (1980): Sixth Meditation: 90 (m)).

²Moreover, it cannot replace the existing world, without also annulling the actual subject. An impossible thought since it would mean that there would no longer be a subject to experience the (fictional) world! Romanticism, describes precisely how we can transport ourselves into a fictional world and the danger of failing to find our way back Cf. Kleist *Über das Marionettentheater*. On the question why the subject is necessary for experience see Alveiss (forthcoming b)

³As it is not a possibility of experience, Husserl says that it is an invention of the individual and thus necessarily subjective. In view of this, I cannot even be confident that I am phantasising the same object that I phantasised earlier rather than 'merely one that is like it' (Hua XXII: 662 [550]). 'It makes no sense to say that an "individual" centaur that one subject invents and that another subject invents is the same'. (Hua XXII: 684 [567]). That is to say, what is phantasised remains bound to the individual. Even if they are completely alike they are not individually the same.

F. On Finitude and Infinitude

At the beginning of my paper I said that thinking about non-existence confirms our understanding of existence. We can now see why this is so. Illusions and hallucinations confirm rather than question our belief in existence. We can experience illusions and hallucinations precisely because thought is committed to the belief that there is a world. They refer to real possibilities insofar as they can manifest themselves in the actual world. When we refer to phantasised or impossible objects, in turn, we can only experience them in opposition to the actual world. From the start we know that they cannot appear in space and time. We thus do *as if* we were believing in their existence knowing all too well that they do not. To this extent it is parasitic on the real world: When we phantasise, the mode of belief in existence has been rendered into an as if mode (Cf Hua XXIII: 696 [578]). We can experience their real impossibility only in *contrast to* or opposition with the actual world. The positing of an imagined objectivity or fictionality, is thus meaningless apart from its implicit reference to the non-fictional.¹

This proves that when we think about non-existence we actually come to think about existence. However, we think about it in two different ways: With respect to illusions, we realise how our experience is structured by certain possibilities and is, therefore, fallible. Indeed, *in principle* our experience is always fallible. As object perception is accompanied by both an inner and outer horizon, our experience is never exhaustive. Even when our course of experience of an object is harmonious and has never given us reason to doubt its validity, we cannot exclude the possibility that future experience may lead us to question its existence or reality. This is because the actual thing or 'thing in itself' is at each instance only partially (actually) given. There is *never* an adequate intuition of the object as such since no experience is sufficient to assure us of its reality. The same holds for the outer horizon. The positing of reality of the world as such can only be justified by an *infinite* course of genuine perceptual and har-

¹For 'only he who lives in experience and from there 'dips into imagination' whereby what is imagined contrasts with what is experienced, can have the concepts of fiction and actuality' (EU: 360 [298-9])

monious experience which, however, can never be validated. It can never be validated because experience is never exhaustive. An infinite series of possibilities qua definition can never find completion. The reality of a thing thus remains an idea in the Kantian sense.¹ In other words, there is always a horzonal structure that makes us anticipate further experience; the horizon of possible experience is infinite.²

It is quite a different story when we turn to fictional objects. When we are dealing with fictional objects and experience their impossibility of existence, we become aware that our experience is, nonetheless, limited. Impossible objects indicate how far we can go and explain why we can go no further. They are impossible because they defy the law of appearing insofar as they literally do not 'fit' into the realm of reality (i.e. its horzonal structure). All our previous and future experience is opposed to the possibility of their existence. Impossible objects thus make us aware of the limit of real possibilities and, indeed, the limit of the horzonal structure world. Real impossibilities indicate that the world and appearances within it are bounded even though their horzonal structure is experienced as infinite.

Although Husserl himself does not draw this distinction, it seems that we need to differentiate between what Kant has called a boundary and limit.³ Our empirical experience is limited insofar as it is in constant need of further determination. The limit is not absolute because whatever is indeterminate is open to further determination. Impossible objects, in turn, show us that our experience is nonetheless bounded. There is a boundary to experience which cannot be transgressed. As soon as the boundary is transgressed we are referring to impossible objects which are in conflict with the real world. The boundary excludes only insofar as it indicates to us that there can be no more existing thing. It thus circumscribes the boundary within which everything can possibly be. Unlike in Kant's case,

¹For Kant all ignorance is either ignorance of things or of the function and limits of knowledge.

²This is not only true of the inner horizon of the object but equally of its outer horizon. The continuum of appearances is guided by the idea of an adequately given world which equally remains an idea in the Kantian sense. Cf. *Id I*, §143 and Alweiss (2003): Chapter One §14ff.

³Cf.: Kant (1997): Sections 50,56&57 and Kant (1933): A 759/B787

the boundary we are referring to is not fixed. We cannot exclude the possibility that impossible objects may become part of the real world at some time in the future (or indeed were so at some time in the past). The limit of the possibility of experience is thus tensed and protean in character. Yet at each particular time it is experienced as fixed.

What comes to light is that when we think of illusions and hallucinations, we are concerned with modalities of existence (their impossibility is a negation of possibility), whereas when we think about real impossibilities we are inevitably thinking of the limits of possible experience as we are no longer even referring to possible objects of experience. Thinking about the impossibility of existence makes us aware of what circumscribes the possibility of existence as such.¹ We are not far away from Heidegger's insight that it is precisely the impossibility of existence which allows us to grasp possibilities as possibilities. By pointing to real impossibilities we come face to face with our finitude. As Heidegger once observed, we come to understand our limit in the sense of the Greek word *paras* not 'that at which something stops but ... that from which something *begins its presencing* (Heidegger (1971): 154).²

Abbreviations:

CM: Husserl (1960)

EU: Husserl (1939)

Id I: Husserl (1913)

LU & LI: Husserl (1900/1)

Hua XXIII: Husserl (1980)

¹As Husserl himself once acknowledged with respect to illusions and hallucinations: 'for a phenomenology of "true actuality" the *phenomenology of "nullifying illusion"* is also quite indispensable' (Id I §151: 364 [318]) However, he had more illusions in mind here than impossible objects. Maybe this presentation has shed some light on why 'impossibility is something other and much more than the simple negation of a possibility' (Bernet (2004): 9 cf Hua XX/1: 173); an issue which Bernet felt deserved more attention (ibid).

²An important distinction remains. For Husserl it would not be the impossibility of existence that grounds possibilities since, as we have shown, non-existence is a modality of existence.

Bibliography

- Alweiss, L. (2003) *The World Unclaimed*. Athens, Ohio University Press.
- (2007) ‘Leaving Metaphysics to Itself’ in *International Journal of Philosophical Studies* Vol. 15(3), (349–365).
- (2009) ‘Between Internalism and Externalism: Husserl’s Account of Intentionality’, *Inquiry* 52(1): 53–78.
- (forthcoming a) ‘Against Cartesian Mistrust: Cavell, Husserl and the Other Mind Sceptic’ in *Ratio*.
- (forthcoming b) ‘The Truth of Solipsism’ in *Heidegger-Jahrbuch* Vol. 6.
- Austin, J. L. (1964) *Sense and Sensibilia*. Oxford University Press.
- Bernet R. (2004) ‘Husserl’s Transcendental Idealism’ in *New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, 4: 1-20.
- Beyer, C. (2001) ‘A Neo-Husserlian Theory of Speaker’s Reference’ in *Erkenntnis*, 54, 3: 277-97
- Beyer, C. (2000) *Intentionalität und Referenz; Eine sprachanalytische Studie zu Husserls transzendentaler Phänomenologie*. Paderborn: Mentis Verlag.
- Brentano, F. (1995) *Psychology from an Empirical Standpoint* Originally published in 1874; English edition edited by L. McAlister, London: Routledge and Kegan Paul 1973; reprinted with an introduction by Peter Simons, London: Routledge 1995.
- Crane, T. (2001): *Elements of the Mind; An Introduction to the Philosophy of Mind*. Oxford: Oxford University Press.
- (2001a) ‘Intentional Objects’ *Ratio* XIV, 2001, 336-349.
- Descartes, R. (1984) ‘Meditations on First Philosophy’ in John Cottingham, Robert Stoothoff and Dugald Murdoch (trans.) *The Philosophical Writings of Descartes*, Vol II. Cambridge: Cambridge University Press.

- Drummond, J. (1990) *Husserlian Intentionality and Non-Foundational Realism; Noema and Object*. Contributions to Phenomenology. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Evans, G. (1982) *Varieties of Reference* edited by John McDowell. Oxford: Oxford University Press.
- Evans, G. (1985) 'Understanding Demonstratives' in *Collected Papers*. Oxford: Oxford University Press (291-321).
- Heidegger, M. (1971) 'Building Dwelling Thinking' trans by Albert Hofstadter in *Poetry Language Truth*. New York: Harper & Row (145-61).
- Heidegger, M. (1977) 'The Origin of the Work of Art' translated by David Farrell Krell, in *Martin Heidegger: Basic Writings* New York: Harper and Row.
- Husserl, E. (1894) 'Intentionale Gegenstände' in Edmund Husserl: *Aufsätze und Rezensionen (1890-1910)* ed B Rang in *Husserliana XXII* Dordrecht: Martinus Nijhoff 1979.
- (1900/01) *Logische Untersuchungen* 1st ed. Halle: Niemeyer; 2nd ed. Vol I & Vol II/1 (1913), Vol II/2 (1921). (LU) (Both are now collected as *Husserliana* vols. XVIII and XIX/1, XIX/2). Page references refer to the 2nd Niemeyer edition. English trans of 2nd ed by J N Findlay: *Logical Investigations*, London: Routledge, 2001 with a new Preface by Michael Dummett and edited with a new Introduction by Dermot Moran. (L).
- (1908): *Vorlesungen über Bedeutungslehre Sommersemester 1908*. ed U. Panzer in *Husserliana* Vol. XXVI. Dordrecht: Martinus Nijhoff 1987.
- (1913): *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch, Halle: Niemeyer, collected as *Husserliana* Vol. III. [Translated by F. Kersten: *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy, First Book: General Introduction to a Pure Phenomenology; Collected Works* Vol. II, The Hague: Martinus Nijhoff, 1982 (*Id I*)].

- (1925) *Phänomenologische Psychologie (Vorlesungen Sommersemester 1925)*, ed. Walter Biemel in Husserliana Vol. IX. Dordrecht: Martinus Nijhoff 1962.
 - (1929) *Formale und transzendente Logik*. Halle: Niemeyer. Collected as Husserliana XVIII. [Translated by D. Cairns: *Formal and Transcendental Logic*. The Hague: Nijhoff. 1969].
 - (1939) *Erfahrung und Urteil; Unterlagen zur Genealogie der Logik*, Ed. L. Landgrebe. Prag: Academia Verlag. [Translated by James S Churchill and Karl Ameriks: *Experience and Judgement: Investigations in a Genealogy of Logic*. Evanston: Northwestern University Press (1973)].
 - (1950) *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, ed. S. Strasser. The Hague: Martinus Nijhoff: The main text has been edited and individually published by Elisabeth Ströker: Hamburg: Meiner Verlag, 1987. [Translated by Dorion Cairns: *Cartesian Meditations - An Introduction to Phenomenology*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1960].
 - (1980) *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung; Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass (1998-1925)*. Ed. by Eduard Marbach. Collected as Husserliana XXIII. The Hague: Martinus Nijhoff. [Translated by John B Brough: *Phantasy, Image Consciousness and Memory (1898-1925)*. Dordrecht: Springer 2005].
- Jacquette, D. (2004) 'Brentano's Concept of Intentionality' in *The Cambridge Companion to Brentano*: 98-130.
- Kant, I. (1933) *Immanuel Kant's Critique of Pure Reason*, trans. Norman Kemp Smith, London: Macmillan Press.
- Kant, I. (1997) *Prolegomena to Any Future Metaphysics That Will Be Able to Come Forward as Science*. Trans. and ed. by Gary Hatfield Cambridge: Cambridge University Press.
- McDowell, J. (1982) 'Criteria, defeasibility and knowledge' *Proceedings of the British Academy* Vol. 68 (455-479).
- Peacock, C.A.B. (1985) 'Imagination, Experience and Possibility' in J Foster and H Robinson eds.: *Essays on Berkeley*. Oxford: Clarendon Press.

- Russell, B. (1905) 'On Denoting' in *Mind* Vol. 14, no 56, 479-493.
- Searle, J. (1983) *Intentionality. An Essay in the Philosophy of Mind*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Strawson, P. F. (1974) 'Imagination and Perception' in *Freedom and Resentment and Other Essays*. London: Methuen.
- Williams, B. (1973) 'Imagination and the Self' in *Problems of the Self; Philosophical Papers 1956-1972*. Cambridge: Cambridge University Press (26-45).
- Wittgenstein, L. (1969) *Blue or Brown Book; Preliminary Studies for the Philosophical Investigations*. Oxford: Basil Blackwell.

Gott in Edmund Husserls Phänomenologie

Klaus Held (Wuppertal)

held@uni-wuppertal.de

150 Jahre nach Edmund Husserls Geburt möchte ich ihn ehren, indem ich aus der Fülle der Themen, die uns sein riesiges Gesamtwerk anbietet, einen Bereich ins Licht rücke, dem die Interpreten bisher – trotz der sogenannten „theologischen Wende“ in der neueren Entwicklung der Phänomenologie – relativ wenig Aufmerksamkeit gewidmet haben. Das ist die Problematik der Gottesauffassung und der Religion, eine Thematik, die bisher auch in den Editionen aus dem Nachlass noch nicht so umfangreich wie andere Bereiche des Husserlschen Denkens dokumentiert ist.¹

Den Hauptgrund hierfür darf man wohl darin sehen, dass Husserl zu dieser Thematik nichts umfassend Systematisches geschrieben hat, sondern Fragen der metaphysischen Theologie oder der Religionsphilosophie immer nur im Rahmen anderer leitender Problemstellungen aufgeworfen hat. Dementsprechend tauchte auch in der Sekundärliteratur die Gottesproblematik jahrzehntelang nur in vereinzelt Beiträgen auf, die eigentlich anderen Themen gewidmet waren. Ich kann darauf nicht im einzelnen eingehen, möchte aber exemplarisch die Namen von Ludwig Landgrebe, Stefan Strasser, Iso Kern, Angela Ales Bello und James Hart nennen.

¹Innerhalb eines von Thomas Söding und mir herausgegebenen Sammelbandes „Phänomenologie und Theologie“ (Freiburg i.Br. 2009) habe ich unter dem Titel „Phänomenologische Begründung eines nachmetaphysischen Gottesverständnisses“ teilweise ähnliche Gedanken wie im vorliegenden Text entwickelt. Die nachfolgenden Überlegungen binden sich aber enger an Husserl als jener Aufsatz.

Die erste umfassende Husserls Gottesbegriff gewidmete Monographie erschien erst 2008, eine unter meiner Betreuung angefertigte Dissertation von Lee-chun Lo, die ich dankbar erwähnen möchte, weil sie den Anstoß zu den nachfolgenden Überlegungen gegeben hat.

Der Begriff „Gott“ begegnet uns in unterschiedlichen Zusammenhängen des Husserlschen Denkens, von der Ontologie bis zur Ethik, aber man darf doch sagen, dass für seinen Zugang zum Gottesproblem *ein* Kontext der eigentlich charakteristische und entscheidende war, nämlich der Aspekt seiner Phänomenologie, den das Stichwort „Teleologie“ bezeichnet. Das zeigt sich vor allem in einer Reihe von Manuskripten aus den dreißiger Jahren mit der Archiv-Signatur E, die noch wenig bekannt und kommentiert sind. Um dem genuin Husserlschen Zugang zum Gottesproblem gerecht zu werden, beginne ich mit einer Doppelfrage: Was ist unter der Teleologie zu verstehen, bei deren Erörterung der Gottesbegriff auftaucht, und warum macht Husserls Teleologie-Konzept einen Gottesbegriff erforderlich? Die Antwort auf diese Doppelfrage wird mich zur Bedeutung des Begriffes „Gott“ bei Husserl führen. Hieraus wird sich am Schluss eine Kritik an Husserls Religionsphänomenologie ergeben, die sich auf seine eigene Kritik der modernen Lebensweltvergessenheit stützt.

Um Husserls – wenn man so sagen darf – „Teleologie-Theologie“ in ihren Grundzügen zu rekonstruieren, beginne ich mit der Doppelfrage nach dem Zusammenhang von Teleologie und Gottesbegriff und bringe kurz einige hierfür relevante Leitbegriffe von Husserls Denken in Erinnerung. Worum sich in seiner Phänomenologie alles dreht, ist das Bewusstsein. Dessen Grundcharakter ist die Intentionalität, weil es dynamisch verfasst ist; es strebt nach Erfüllung seiner Intentionen. Das Musterbeispiel hierfür bleibt bis in Husserls Spätzeit die Dingwahrnehmung mit ihrer Perspektivität der Abschattungen. In jeder aktuellen Phase der Wahrnehmung eines räumlichen Gegenstandes sind in unthematischer Antizipation Möglichkeiten vorgezeichnet, wie *ich* den Wahrnehmungsprozess fortsetzen *kann*, „Vermöglichkeiten“, wie Husserls Neologismus lautet. Wenn das, was ich in den folgenden Phasen real erlebe, der Vorzeichnung entspricht, „bewährt“ sich damit die Vorzeichnung. Dies ist der Musterfall von „Erfüllung“. Bewährung von Vorzeichnung gibt es aber nicht nur

bei der Dingwahrnehmung, sondern auf jeweils spezifische Weise auch bei allen anderen Bewusstseinslebnissen.

Wenn Vorzeichnungen sich durch ihre Erfüllung bewähren, wird damit ein Widerstreit zwischen dem, was in der Vorzeichnung antizipiert war, und der aktuellen Erfahrung vermieden. Diese Vermeidung von Widerstreit nennt Husserl Einstimmigkeit. Mit jeder Bewahrung von Einstimmigkeit, durch die das Bewusstsein in seinen mannigfaltigen Erlebnissen eine Erfüllung erreicht, gelangt es zu einer Evidenz in der weitesten Bedeutung dieses Begriffs, d.h. einem Selbstgegebensein von vorher nur Antizipiertem. Wegen der intentionalen Verfassung des Bewusstseins finden alle seine Erlebnisse dann einen vollendenden Abschluss, d.h. sie erreichen ihr Telos, wenn sich durch Einstimmigkeit Erfüllungen einstellen, also Evidenzen aufleuchten, die der Art des jeweiligen Erlebnisses entsprechen. In diesem Sinne ist die intentionale Verfassung des Bewusstseins ein Teleologischsein.

Wie kommt in dem gerade skizzierten Zusammenhang der Gottesbegriff ins Spiel? Ich denke, er drängt sich auf, weil sich unvermeidlich die Frage stellt: Wie ist es möglich, dass das Bewusstsein seine teleologische Aktivität beständig aufrecht erhält, ohne zu erlahmen? Das Bewusstseinsleben bedarf dafür eines Vertrauens darauf, dass alle Intentionen die Chance haben, sich durch Einstimmigkeit, durch Erfüllung der Vorzeichnungen zu bewähren. Das intentionale Bewusstseinsleben wird durch den Glauben an die Bewährbarkeit aller seiner Vollzüge und damit an die universale Erreichbarkeit von Einstimmigkeit bzw. Evidenz in Bewegung gehalten.

Nur dieser Glaube kann verhindern, dass uns das ganze intentionale Bewusstseinsleben als sinnlos erscheint, weil es immer nur auf dem Weg zur Erfüllung ist. Der Sinn oder – wie Husserl im Forschungsmanuskript *Vernunftteleologie und Gottesidee* aus dem Manuskriptbündel E III 4 von 1936 formuliert (Ms.-S. 36 b) – der „absolute Logos“ unseres Lebens kann uns durch eine „Besinnung“ auf die Erreichbarkeit von Einstimmigkeit aufgehen, eine Besinnung, durch die das Streben nach Einstimmigkeit zu der Norm wird, auf die sich alles ethische Verhalten gründet. Weil alle Einzelerlebnisse in der geglaubten Gewissheit, dass Einstimmigkeit universal

erreichbar ist, ihren Rückhalt haben, folgt das Bewusstseinsleben schon instinktiv durchgängig der Tendenz auf Einstimmigkeit und Erfüllung. Aber diese instinktive Tendenz ist noch kein Wille. Erst durch die gerade erwähnte ethische Besinnung wird aus dem instinktiven universalen Streben nach Einstimmigkeit eine normative Ausrichtung des Willens.

Durch seinen vorwillentlichen, aber in den Willen überführbaren Instinkt ist das Bewusstseinsleben auf das Telos universaler Einstimmigkeit ausgerichtet. Diese Ausrichtung kann Husserl auch als Entelechie des Bewusstseins bezeichnen. Daraus erklärt sich, dass er den Begriff „Gott“ im Zusammenhang mit der Teleologie des intentionalen Bewusstseins in doppelter Weise verwendet. Er bringt diesen Begriff sowohl mit dem Telos universaler Einstimmigkeit als auch mit der Entelechie des Strebens nach solcher Einstimmigkeit in Verbindung. Aber in welchem Verhältnis steht der Begriff „Gott“ dabei zum Telos bzw. zur Entelechie?

Husserls Formulierungen in den E-Manuskripten klingen nicht immer, aber oft so, als sei Gott mit dem Telos oder der Entelechie identisch. Doch das kann nicht sein; denn dann würde Gott entweder als Ziel oder als Triebkraft zum Bewusstsein als dem Absoluten gehören, das durch die transzendental-phenomenologische Reduktion zugänglich wird. Aber Husserl hat schon in den *Ideen I* klargestellt, dass er unter „Gott“ ein Absolutes versteht, das dieses Absolute transzendiert. Wie können wir dann aber das Verhältnis von „Gott“ zum Telos universaler Bewährbarkeit bzw. zur Entelechie des Strebens nach solcher Bewährbarkeit näher bestimmen?

Für die zuletzt aufgeworfene Frage finden wir bei Husserl eine Hilfe, von der die Interpreten meines Wissens bisher noch keinen Gebrauch gemacht haben. Husserl verweist in den einschlägigen Textpartien auffallend häufig auf Platons Auffassung von Gott (z.B. E III 4 Ms.-S. 37a). Was er unter „Gott“ versteht, legt Platon unter Anknüpfung an die *Politeia* im Schöpfungsmythos des *Timaios* dar. Husserl verleiht dem Schöpfergott des *Timaios* Züge des Schöpfergottes der späteren christlichen Metaphysik und fällt damit philosophiegeschichtlich einem Anachronismus zum Opfer. Trotzdem hilft uns hier seine Erinnerung an den Gott Platons weiter, weil „Gott“ bei Platon der Name für das Gute, *t'agathón*, ist.

Das Gute ist das, was die Gewähr für etwas bietet. Der platonische Gott als das Gute garantiert als Idee der Ideen, dass diese ihre Aufgabe erfüllen können, als urbildliche Muster für die Gestaltung unserer Welt zu dienen. Das Gutsein dieses Guten ist noch kein ethisches Gutsein, sondern ein Garantieren-für, oder wie man im Deutschen sozusagen gut Griechisch formulieren kann, ein „Gutstehen-für“. „Gott“ bei Husserl ist nicht selbst das Telos universaler Bewährbarkeit, sondern er ist das Gute, das die universale Erreichbarkeit von Bewährung und Erfüllung gewährleistet. Und in gleicher Weise ist Gott nicht das entelechiale Streben nach Bewährung und Erfüllung selbst, sondern die Garantie dafür, dass dieses Streben nicht ins Leere geht.

Warum schwankt Husserl eigentlich zwischen Telos und Entelechie, wenn er in Verbindung mit der Teleologie des intentionalen Bewusstseins von Gott spricht? Dieses Schwanken hat die Interpreten des öfteren irritiert, aber es deutet darauf hin, dass Husserl die einfache Identifikation von „Gott“ mit Telos und Entelechie vermeiden wollte. Wenn „Gott“ nur ein anderer Name für die universale Bewährung als Generaltelos der Intentionalität wäre, wäre er damit eine Art Gegenstand, und als Gegenstand wäre er ein Konstitutionsprodukt unseres Bewusstseins. Doch als das Absolute, welches das Bewusstseins-Absolute transzendiert, kann Gott kein noematischer Pol des Bewusstseins und nicht von ihm konstituiert sein. Deshalb weicht Husserl auf den Begriff „Entelechie“ aus, um eine Vergegenständlichung Gottes zu vermeiden. Aber die „Entelechie“ ist gleichermaßen inakzeptabel, weil auch eine Verinnerlichung Gottes durch Gleichsetzung mit der Triebkraft des intentionalen Bewusstseins seiner absoluten Bewusstseinsstranszendenz nicht gerecht wird.

Wird die absolute Bewusstseinsstranszendenz Gottes gewahrt, wenn wir ihn – Husserls Hinweis auf Platon folgend – als das gewährleistende Gute bestimmen? Gewiss dann *nicht*, wenn wir unter dem Guten einen Gegenstand des intentionalen Bewusstseins verstehen. Das Bewusstsein kann der Garantie für die universale Bewährbarkeit seiner Intentionen, d.h. für die prinzipielle Erreichbarkeit von Einstimmigkeit nur auf ungegenständliche Weise inne sein. Eben dies drückt der Begriff „Glaube“ aus, den Husserl in den E-Manuskripten immer wieder benutzt und den

ich oben schon von ihm übernommen habe. Mit „Glaube“ ist hier ein ungegenständliches Vertrauen darauf gemeint, dass wir uns auf die universale Bewährbarkeit und Erreichbarkeit von Einstimmigkeit mit völliger Sicherheit verlassen können.

Aber dann stellt sich die Frage: Warum ist es eigentlich notwendig, die Bewährbarkeit und Erreichbarkeit von Einstimmigkeit eigens durch ein solches Vertrauen abzusichern? Es liegt doch schon in der Natur der Intentionalität, dass wir mit der Möglichkeit von Erfüllung und der Erreichbarkeit von Einstimmigkeit rechnen. Aber hier ist zu bedenken, dass auch der Widerstreit zur Grunderfahrung des intentionalen Bewusstseins gehört: Ständig erleben wir, dass das, was wir aktuell erfahren, einer Vorzeichnung aus der bisherigen Erfahrung widerspricht und eine neue Evidenz nicht mit einer alten Evidenz harmoniert. Deshalb sagt Husserl in dem erwähnten E III 4-Forschungsmanuskript: „... das menschliche Leben verläuft im Widerspruch, im ständigen Widerstreit der Evidenzen“ (Ms.-S. 35 b).

Allerdings bedarf es hier einer Differenzierung: Ein Großteil der neuen Evidenzen, die einer vorangegangenen Evidenz widerstreiten, lässt sich trotz ihres zunächst überraschenden Charakters doch harmonisch in den Erfahrungszusammenhang integrieren. Um auf ein Beispiel aus *Erfahrung und Urteil* zurückzugreifen: Ich mag bei einem ruhenden roten Ball erwarten, dass auch die mir jetzt verborgene Rückseite rot ist, und werde dann bei einer Bewegung des Balles davon überrascht, dass er eine grüne Rückseite hat. Aber diese Überraschung ist kein Bruch mit meiner bisherigen Erfahrung, weil in deren Horizont schon die Möglichkeit beschlossen lag, dass der Ball, weil er überhaupt eine Farbe hat, an mir bisher unbekannt Stellen eine Farbe zeigt, die mit der von mir aktuell gesehenen Farbe nicht übereinstimmt. Für alle Beispiele dieser Art gilt Husserls These, dass es keine Überraschungen gibt, durch die ich mit etwas für mich schlechthin Neuem konfrontiert würde. Aber im Bereich der Erfahrung, die ich zusammen mit anderen Subjekten mache, sieht es anders aus.

Angenommen, ich nehme ein mir bisher unbekanntes Ding wahr, das auch ein Anderer gegenwärtig sieht, aber von einer anderen Seite aus. Es ist unmöglich, dass ich die Abschattung, in der das Ding aktuell dem An-

deren erscheint, gleichzeitig selbst vollziehe. Ich kann mich zwar durch „Einführung“ in die Welterfahrung des Anderen versetzen, aber entweder nur zu einem anderen Zeitpunkt als dem meiner jetzigen Erfahrung oder zwar gleichzeitig mit diesem Zeitpunkt, jedoch ausschließlich in der Phantasie. Ich habe nicht die Vermöglichkeit, die Welt, die ich gegenwärtig mit einem oder mehreren Anderen gemeinsam erfahre, jetzt gleichzeitig aus meiner aktuellen Perspektive und aus der eines Anderen zu erleben. In diesem Sinne ist es ausgeschlossen, dass die Welterfahrung des Anderen ein Spiegelbild meiner eigenen Welterfahrung wäre. Wegen dieser Asymmetrie der intersubjektiven Erfahrung muss ich grundsätzlich damit rechnen, dass ich im Gange meiner Erfahrung durch radikal Neues vonseiten der Anderen überrascht werde.

Diese Unsicherheit gehört unauflösbar zum intersubjektiven Leben, und sie bedroht die universale Erreichbarkeit von Einstimmigkeit mit der Gefahr eines unüberwindlichen Widerstreits. Deshalb verschafft das Bewusstsein der Möglichkeit von Bewährung und Einstimmigkeit, das zu jedem intentionalen Erlebnis gehört, uns keine Sicherheit, dass diese Möglichkeit eine echte Möglichkeit und kein bloßer Schein ist. Und darum braucht das intentionale Bewusstsein hierfür eine Garantie. Die Garantie liegt darin, dass „Gott“ – dem platonischen *agathón* vergleichbar – für die universale Bewährbarkeit und Einstimmigkeit gutsteht.

Diese Konsequenz bringt aber eine neue Schwierigkeit mit sich. Wie muss Gott als das Gute gedacht werden, damit er trotz der unaufhebbareren Gefährdung der Einstimmigkeit durch den intersubjektiven Widerstreit die Überwindbarkeit des Widerstreits gewährleisten kann? Diese Frage hat sich Husserl schon in einem unveröffentlichten Forschungsmanuscript von 1908 mit dem Titel *Absolutes Bewußtsein. Metaphysisches* gestellt, auf dessen Bedeutung ich durch die eingangs erwähnte Dissertation von Lee-chun Lo aufmerksam wurde. Husserl macht hier wie so oft in seinen Forschungsnotizen eine Art Denkexperiment und behauptet versuchsweise: „Gott... sieht das Ding von der einen Seite (mit meinem Bewußtsein) und ‚zugleich‘ von der anderen Seite (mit dem Bewußtsein des anderen).“ (Ms.-S. 29 b) Das läuft auf die These hinaus, Gott könne deswegen als Garant universaler Einstimmigkeit gedacht werden, weil er im

Unterschied zu uns Menschen die Vermöglichkeit besitze, die Welt gleichzeitig aus zwei intersubjektiv einander widerstrebenden Perspektiven zu erfahren; der Begriff „Gott“ wäre der Name für ein von der intersubjektiven Asymmetrie freies Bewusstsein, worin alle einzelnen Bewusstseine mit ihrer Welterfahrung simultan präsent wären. In diesem Sinne spricht Husserl im besagten Manuskript von Gott als „Allbewusstsein“ oder auch „All-Ich“.

Man darf nicht übersehen, dass Husserl die Annahme eines Allbewusstseins in dem Manuskript, aus dem ich gerade zitiert habe, sogleich mit einer Randbemerkung infrage stellt, die lautet: „Ist das aber denkbar?“ (Ms.-S. 29 a) Eben diese Frage beantwortet er fünf Jahre später mit einer bekannten Stelle der *Ideen I* von 1913, an der er nachdrücklich erklärt, sogar Gott sei bei der Erfassung eines Dings an die Perspektivität gebunden (*Hua III*, 1, hg. von K. Schuhmann, S. 351). Die Bindung Gottes an die Perspektivität macht die Annahme unmöglich, in ihm sei eine Simultaneität intersubjektiv einander widerstrebender Erlebnisse denkbar. Damit aber entfällt auf dem Felde der intersubjektiven Erfahrung die Möglichkeit, das ungegenständliche Vertrauen in die universale Erreichbarkeit von intersubjektiver Einstimmigkeit in der absoluten Sicherheit zu verankern, die ein göttliches Allbewusstsein bieten würde.

Wenn auch Gott an die Perspektivität gebunden ist, muss das aber nicht heißen, dass er überhaupt nicht mehr als *agathón* für die Erreichbarkeit von Einstimmigkeit gutstehen könnte. Es bedeutet lediglich, dass er die Erreichbarkeit von Einstimmigkeit nur auf eine durch die intersubjektive Perspektivität eingeschränkte Weise gewährleisten kann. Aber was ist damit gesagt, worin kann eine solche Einschränkung der Gewährleistung konkret bestehen?

Hier müssen wir einen Aspekt der Erfahrung von Einstimmigkeit berücksichtigen, den ich bisher übergangen habe: Einstimmigkeit besteht in der Übereinstimmung zwischen Vorzeichnung und Erfüllung. Alle Vorzeichnungen für das intentionale Bewusstsein ergeben sich daraus, dass die intentionalen Erlebnisse in Horizonte, d.h. in Zusammenhänge von Sinnverweisungen eingebettet sind. Solche Zusammenhänge werden aber nur durch die Einstimmigkeit von Bewusstseinsvollzügen möglich; mit

jedem Widerstreit wird ein möglicher horizonthafter Zusammenhang gestört. Das bedeutet: Einstimmigkeit kann immer nur im Rahmen von Horizonten auftreten. „Horizonte“ sind, wie dieses griechische Wort sagt, begrenzte Spielräume der Vermöglichkeiten des Bewusstseins. Demnach ist die Erreichbarkeit von Einstimmigkeit von vornherein dadurch eingeschränkt, dass die Horizonte, innerhalb derer Einstimmigkeit möglich ist, begrenzt sind, also endlich.

Seit den Jahren nach dem ersten Weltkrieg hatte Husserl das Programm, seine bisherige Phänomenologie, die er im Rückblick als statisch bezeichnete, zu ergänzen und zu überbieten durch eine genetische Phänomenologie, zu deren Hauptaufgaben es gehörte, die Konstitution der Horizonte in der Geschichte des Bewusstseins zu erklären. Die Erklärung besteht wie schon in der statischen Phänomenologie in Wesensaussagen über das Bewusstsein und seine Inhalte. Aber nun rückt auch die faktische Menschheitsgeschichte in Husserls Blickfeld, weil alle Wesensaussagen der Phänomenologie die Anerkennung eines paradoxen Faktums voraussetzen. Dieses bei allen Bewusstseinsanalysen notwendig vorausgesetzte und in diesem Sinne apodiktische Faktum ist die Existenz meines gegenwärtigen lebendigen Bewusstseins, aber nicht cartesianisch durch eine substantialistische Interpretation des *cogito sum* verkürzt, sondern mit dem ganzen Reichtum seiner vielfältigen Weltbezüge.

Dieses Faktum ist, wie Husserl in seiner Spätzeit mehrfach klargestellt hat, kein Faktum im traditionellen Sinne als zufälliges Beispiel für einen notwendigen Wesensbestand. Dann würde dieses Faktum das Wesen voraussetzen. Bei mir als welterfahrendem Bewusstsein verhält es sich umgekehrt: Das Faktum liegt dem Wesen zugrunde, und das Faktum hat den Charakter der Notwendigkeit, der sonst dem Wesen zukommt. Dies macht eine Metaphysik apodiktischer Faktizität möglich, wie sie Husserl immer vorgeschwebt hat.

Zum notwendigen Bestand meiner selbst als faktischen lebendigen Weltbewusstseins gehört das Bewusstsein von Horizonten und das Bewusstsein der Zusammengehörigkeit aller Horizonte in dem, was Husserl Universalhorizont nennt, der einen Welt als endlos offenem, unendlichem Horizont für alle endlichen Horizonte. Auf dem heutigen Stand der

faktischen Menschheitsgeschichte – im Zeitalter der „Globalisierung“, die Husserl schon unter dem Titel der „Europäisierung der Menschheit“ heraufkommen sah – hat sich das Horizontbewusstsein bei den Menschen in den fortgeschrittenen Industriegesellschaften durch die Medien, die globalen Verkehrsverbindungen und den Tourismus so entwickelt, dass sie von einem grundlegenden Unterschied wissen; sie haben – zumindest vage – ein Bewusstsein von dem Unterschied zwischen dem partiellen kulturellen Horizont ihrer jeweiligen heimatlichen Lebenswelt und der einen Welt als Universalhorizont der ganzen Menschheit.

Weil die eine Welt der Menschheit die eigenen lebensweltlichen Horizonte an Weite übertrifft, kann die Offenheit für die eine Welt den Menschen als ein Fortschritt erscheinen: Die ursprünglich engen Horizonte des Zusammenlebens in den partikularen Menschheitskulturen haben sich in Richtung auf den einen Universalhorizont der ganzen Menschheit erweitert. Dies lässt sich in der Sicht genetischer Phänomenologie als ein Entwicklungsschritt interpretieren, mit dem eine Tendenz in der Genesis der Horizonte, nämlich die Tendenz zu ihrer fortschreitenden Erweiterung, ihrer Erfüllung nähergerückt ist. Manches in den E-Manuskripten deutet darauf hin, dass Husserl diese Erweiterungstendenz für eine Struktur der Intentionalität überhaupt gehalten hat. Doch es dürfte sich eher um eine Tendenz handeln, die durch die griechische Urstiftung von Philosophie und Wissenschaft in die Weltgeschichte gekommen ist und die sich dann durch den universalen Missionsanspruch des Christentums konkretisiert hat. Aber das kann hier offenbleiben.

Aus den letzten Überlegungen möchte ich als wesentlich festhalten, dass sich mit der fortschreitenden Aufgeschlossenheit für den einen Welt-horizont in der Moderne auch der Spielraum der Einstimmigkeit erweitert. Und dies wiederum hat geschichtlich zur Folge, dass auch die Reichweite der göttlichen Gewährleistung der Erreichbarkeit von Einstimmigkeit zunimmt. Da das Vertrauen in das göttliche Gute zunächst an partikuläre kulturelle Horizonte gebunden ist, wird die Gewährleistung von Bewährbarkeit ursprünglich in Gestalt vieler Götter erfahren, die für partikuläre Einstimmigkeiten in der Welt der Familie, des Landbaus, der Liebe, des Krieges usw. gutstehen. Alle diese Welten sind intersubjektive Ho-

rizonte, zu denen unaufhebbar der Widerstreit gehört. Deshalb meldet sich der Widerstreit auch in der Auseinandersetzung zwischen den verschiedenen Gottheiten. Wenn ich mich als Feldherr oder Soldat auf den Beistand eines Kriegsgottes verlasse, setze ich mich damit der Unsicherheit aus, dass eine andere, mit meinem Kriegsgott konkurrierende und deshalb meinem Feind verbundene Gottheit diesem vielleicht eine Vertrauensgarantie bietet, die der Zuversicht widerstreitet, auf die sich mein Handeln gründet. Ein klassisches Beispiel hierfür in der europäischen Literatur ist das Verhältnis von Athene und Poseidon zu Odysseus bei Homer.

Wie ist es überhaupt möglich, in den partikularen Welthorizonten eine Gottheit als ein Gutes zu erfahren, das die Erreichbarkeit von Einstimmigkeit gewährleistet? Da kein Gott der Perspektivität enthoben ist, kann sich das Vertrauen auf ein solches *agathón* nur darauf stützen, dass es faktisch in der Tradition einer kulturellen Welt im konkreten Umgang mit ihren Gottheiten regelmäßig zu Erfahrungen von Erfüllung gekommen ist. Erfüllung bedeutet, wie gesagt, Evidenz im weitesten Sinne dieses Begriffs. In der Tat spricht Husserl in einem Manuskript des Jahres 1934 von der Evidenz des echten Gebetes (E III 4, Ms.-S. 35 b). Ein naheliegenderes Beispiel wäre etwa das Bittgebet, das einen Horizont der partiellen oder vollständigen Erfüllung oder Nichterfüllung der Bitte eröffnet. Aber auch andere Elemente und Aspekte konkreter religiöser Praxis, das Lob- und Dankgebet, die kultischen Feiern zu Geburt, Initiation, Heirat oder Tod, die Rituale von Beschwörung und Opfer enthalten die Spannung von Intention und Erfüllung. Der polytheistische Glaube an Götter, die für die Erreichbarkeit partieller intersubjektiver Einstimmigkeiten gutstehen, kann sich auf die faktische gemeinschaftliche Erfahrung von Erfüllung und Evidenz in gewohnheitlich tradierten religiösen Praktiken stützen.

Aber diese Erfahrung bleibt letztlich unbefriedigend, weil im Polytheismus göttliche Gewährleistungen einander widerstreiten und aufheben können, wie viele Beispiele aus der Religionsgeschichte zeigen. Weil die Gewährleistung von Bewährbarkeit durch eine polytheistische Gottheit sich nicht auf das Ganze der einen Welt, sondern nur auf partikulare Welten bezieht, ist eine solche Gottheit für Husserl kein echter Gott im

Sinne des Guten, sondern nur ein Scheingott, ein Götze. Aus der Unbefriedigung über die mangelnde Gewährleistungskraft der Götzen kann das Bedürfnis erwachsen, das göttliche Gute durch die Annahme eines obersten Gottes oder eines einzigen Gottes zu vereinheitlichen. Husserl schließt aus diesem Bedürfnis, dass mit der fortschreitenden Erfahrung der Einheit der Welt als Universalhorizont die Polytheismen an Überzeugungskraft verlieren und sich am Ende der Monotheismus durchsetzen wird.

Nach Husserl wird die Aufgeschlossenheit für das Ganze der einen Welt fortschreiten, weil die Tendenz auf letzte Erfüllung und Bewährung in der Menschheit kein bloß latenter Instinkt bleiben kann. Sie muss, wie es in einem der E III-Manuskripte von 1934 heißt, durch eine Selbstbesinnung „in immer höheren Stufen“ als ausdrücklicher Wille der Menschen patent, offenkundig werden. Die „Selbstbesinnung“ ist nichts anderes als die zu Beginn erwähnte „Besinnung“. Sie führt nicht nur zu einem ethischen Verhalten, sondern in ihr bereitet sich auch Schritt für Schritt in der Geschichte die Offenheit der Philosophie und schließlich der phänomenologischen Philosophie für die eine Welt vor.

Husserl rechnet mit einem solchen Immer-philosophischer-Werden der Menschheitsentwicklung, das einmünden muss in den monotheistischen Glauben an einen einzigen „Allweltgott“, wie es im reichen neuen Husserliana-Band „Die Lebenswelt“ (*Hua* XXXIX, S. 165) in Text Nr. 17 von 1933 heißt. Die Frage, ob sich diese Zukunftsperspektive phänomenologisch rechtfertigen lässt, kann ich hier nicht beantworten. Beantwortbar scheint mir aber die Frage: Worauf stützt sich das monotheistische Vertrauen auf einen einzigen Gott – das eine platonische *agathón* –, der für den Universalhorizont der einen Menschheit die Erreichbarkeit intersubjektiver Einstimmigkeit garantiert? Wie ist Gott als Garant der letzten Erfüllung, also der Erreichbarkeit des Telos der schrittweise fortschreitenden Erweiterung der Horizonte zu denken? Wenn auch die Gewährleistungsfähigkeit des *einen* Gottes gemäß der erwähnten Einsicht der *Ideen I* durch seine Bindung an die Perspektivität eingeschränkt ist, ergibt sich als Antwort auf diese Fragen eine Alternative:

Entweder wir denken den Prozess der Horizonterweiterung radikal

zu Ende bis zu einem nicht mehr überbietbaren Abschluss: In diesem Falle müssen wir, um der Einschränkung von Gottes Gewährleistungskraft durch die intersubjektive Perspektivität zu entgehen, auf den Gedanken des Allbewusstseins zurückgreifen. Dies hat Husserl de facto in den E-Manuskripten immer wieder getan. Obwohl er den Gebrauch der *Begriffs* „Allbewusstsein“ nach 1908 vermied, hat er unter der Hand an dem *Gedanken* festgehalten, indem er Begriffe wie „All-Subjektivität“ oder „All-personalität“ benutzte, die in manchen Kontexten an das ehemalige „Allbewusstsein“ erinnern. Aber auch das unter einer gewandelten Terminologie versteckte Allbewusstsein bleibt unmöglich, wenn die Phänomenologie konsequent an dem notwendigen Faktum festhält, dass wir in der realen Erfahrung keine Möglichkeit haben, der Perspektivität mit der dazu gehörigen intersubjektiven Asymmetrie und Unvermeidlichkeit des Widerstreits zu entrinnen.

Wenn wir Gott trotz der unaufhebbaren Bindung an die Perspektivität die Gewährleistungsfähigkeit eines Allbewusstseins zusprechen, können wir das nur, indem wir nicht von einem real erfahrbaren Gott, sondern von einem bloß gedachten Gott sprechen. Die Denkoperation, durch die wir zu einem solchen Gott gelangen, stützt sich darauf, dass die Reichweite der Gewährleistung von Bewährbarkeit sich mit der Horizonterweiterung steigert. Der äußerste Grad dieser Erweiterung ist die Weite der einen alle endlichen Horizonte umfassenden Welt, die uns als Unendlichkeit des Immer-weiter-Verwiesenwerdens auf immer neue Horizonte bewusst ist. Es handelt sich hier um eine potentielle Unendlichkeit, die an keinen Punkt gelangen kann, an dem sie aufhören würde. Indem wir Gott als die Gewährleistungsinstanz für die Erreichbarkeit von Einstimmigkeit im unendlichen Welthorizont auffassen, tun wir aber in Gedanken so, als hätten wir die Unendlichkeit des Immer-weiter-Verwiesenwerdens vollständig bis zu dem in Wirklichkeit unerreichbaren Punkt durchlaufen, an dem alle offen endlosen Verweisungsreihen aufhören.

Diesen äußersten, real unerreichbaren, weil im Unendlichen liegenden Punkt bezeichnet Husserl als „idealen Pol“. Der Begriff „ideal“ meint hier das bloß Gedachte im Unterschied zum Realen. Entsprechend bezeichnet Husserl die Gedankenoperation, mit der wir einen idealen Pol erreichen,

in der *Krisis* und in ihrem Umkreis als Idealisierung. Husserl spricht in den E-Manuskripten der dreißiger Jahre immer wieder von Gott als „unendlich fernem“ „idealem Pol“, als „höchster und letzter Ideeneinheit“, die bei Licht betrachtet den Charakter des Allbewusstseins hat. Aber er gesteht sich nicht deutlich ein, dass ein solcher Gott nur ein durch Idealisierung erzeugtes Gedankengebilde ist und dass ein solches Gebilde keine reale Gewähr für die Erreichbarkeit von Einstimmigkeit bieten kann.

Die Alternative zu Gott als idealem Pol ist ein Gott, dem zwar monotheistisch die Einzigkeit zugebilligt wird, mit der er den polytheistischen Widerstreit zwischen den vielen Göttern transzendiert, der aber diesen Göttern insofern verwandt bleibt, als er nicht die Macht besitzt, *uneingeschränkt* die Erreichbarkeit von Einstimmigkeit zu gewährleisten. Seine Macht ist kein unüberbietbarer Superlativ von Gewährleistungskraft, wie er durch Idealisierung, durch Annahme eines idealen Pols gedacht werden kann. Er ist vielmehr nur ein Komparativ, der jeweils faktisch beim Wachsen des Umfangs der Gewährleistung in der Geschichte erreicht wurde. Der eine Gott eines mit der fortgeschrittenen Aufgeschlossenheit für die eine Welt Schritt haltenden Monotheismus übertrifft zwar alles bisherige Göttliche an Gewährleistungskraft, aber er behält etwas von der „Schwäche“ der ihm geschichtlich vorangegangenen Gottheiten.

Wenn der Grad der Gewährleistungskraft, mit welcher der eine Gott ungegenständlich für die Erreichbarkeit von Einstimmigkeit gut steht, vom geschichtlichen Fortschreiten der Aufgeschlossenheit für den einen Welthorizont abhängt, bedeutet das, dass dieser eine Gott in der Geschichte nicht überzeitlich derselbe bleibt. Er ist vielmehr, so anstößig das für die tradierte Metaphysik klingt, im Werden. Seine Bestimmung ändert sich in Anbindung an den Reflexionsstand der erwähnten Selbstbesinnung, mit der die instinktive, aber potentiell willentliche Tendenz auf letzte Erfüllung und Bewährung offenkundig wird und zu einem ethischen Streben wird. Husserl hat diese Konsequenz gelegentlich gezogen, etwa, wenn er schon in den Vorlesungen über Ethik und Wertlehre von 1908-1914 die Frage stellt, ob „ein seiender Gott nur sein kann in Form einer Entwicklung, die in ihrem Entwicklungsverlauf die absoluten Ideale zu immer vollkommenerer Entfaltung bringt“ (*Hua* XXVIII, S. 226).

Diese Entfaltung ereignet sich generativ, d.h. es wird von Generation zu Generation durch Fortschreiten der ethischen Besinnung deutlicher, was das Gute ist. Hier zeigt sich eine ferne Verwandtschaft des Husserlschen Denkens mit der auf Alfred North Whitehead zurückgehenden Prozess-theologie und mit den kühnen Entwürfen von Teilhard de Chardin.

Die letzten Überlegungen werfen auch ein Licht auf den Gott der traditionellen christlichen Metaphysik; denn dieser Gott trägt Züge des idealen Pols bei Husserl, da ihm mit solchen Eigenschaften wie Allmacht, Allgüte, Allwissenheit usw. Fähigkeiten zugeschrieben werden, die das uneingeschränkt Gewähr bietende Gute besitzen muss. Die klassische Metaphysik war mit dem Problem der Theodizee konfrontiert, weil das vermeintlich mit unendlicher Macht ausgestattete Gutsein Gottes sich mit der erschütternden realen Erfahrung menschlichen Elends nicht in Einklang bringen lässt. Wenn sich herausstellt, dass der Gott der christlichen Metaphysik nicht mehr ist als ein idealer Pol, der als etwas bloß Gedachtes die ihm zugeschriebene unüberbietbare Gewährleistungskraft nicht besitzt, muss ein Gott an seine Stelle treten, der nicht bloß als ein „idealer Pol“ *gedacht* ist, sondern der in den Evidenzen *erfahren* werden kann, die sich in den geschichtlich tradierten Praktiken einer Religion, in ihren Gebeten, Feiern, Gesängen, Ritualen, Opfern usw. einstellen können. Ein solcher Gott ist aber mit der „Schwäche“ bloß eingeschränkter Gewährleistung behaftet und kann deshalb bei Katastrophen versagen. Damit wird das Theodizeeproblem obsolet.

Die besagten Evidenzen verankern den Glauben an den nicht bloß gedachten einen Gott eines Monotheismus in der anschaulich erfahrenen subjektrelativen Welt, die Husserl Lebenswelt nennt. Gott als idealer Pol ist nur die kraftlose Gewährleistungsinstanz eines *Vernunftglaubens*. Reale, allerdings eingeschränkte Gewährleistung kann nur ein *religiöser Glaube* bieten, der seine Lebendigkeit aus solchen Evidenzen bezieht. Mit dem Fortschreiten der ethischen Besinnung ist der religiöse Glaube allerdings auf einem Wege, dessen Richtung durch den Vernunftglauben an Gott als idealen Pol ans Licht kommt. Doch mit einer Transformation des religiösen Glaubens in diesen Vernunftglauben, wie sie Husserl in manchen E-Manuskripten vorschwebt, würde der Glaube die Verankerung in der le-

bensweltlichen Erfahrung verlieren, die ihm allein Gewährleistungskraft verleiht.

Husserls Gedanken zum Gottesproblem sind in den gleichen dreißiger Jahren entstanden wie seine Zeitkritik in der *Krisis*-Abhandlung. Das Kernstück dieser Zeitkritik bildet die These von der modernen Vergessenheit der Lebenswelt. Die lebensweltlichen Evidenzen werden durch Idealisierungsprodukte überlagert, weil die bloße Gedachtheit dieser Produkte in Vergessenheit gerät. Durch die allenthalben herrschende Idealisierung webt die moderne Menschheit – nach Husserls bekannt gewordener Formulierung in der *Krisis* (*Hua* VI, S. 51) – ein „Ideenkleid“, das die „bodenständige“, weil evidenzgesättigte Lebenswelt überlagert und verdeckt und sie so in Vergessenheit geraten lässt. Aber Husserl selbst steht noch im Bann dieser Vergessenheit, solange er in Erwägung zieht, das Telos der Religionsgeschichte sei ein aus Idealisierung resultierender Vernunftglaube, worin Gott die Rolle des „idealen Pols“ spielt. So bedarf Husserls Kritik der Lebensweltvergessenheit einer Metakritik, nämlich einer Selbstanwendung auf seine eigene Religionsphänomenologie.

Husserl war, wie wir wissen, evangelischer Christ. Ob er für seinen persönlichen Glauben in seinem aus der Teleologie des Bewusstseins abgeleiteten Gottesbegriff eine Bestätigung fand, wage ich nicht zu entscheiden. Als werdender Gott hat der Husserlsche Gott jedenfalls eine Geschichte, die vielleicht mit der Geschichte des einen biblischen Offenbarungsgottes in Verbindung gebracht werden kann. Und die Einbindung des metakritisch entidealisierten Husserlschen Gottes in einen religiösen Glauben mit seinen lebensweltlichen Evidenzen könnte Raum lassen für ein phänomenologisches Interesse an der kultischen Verehrung dieses Gottes in biblisch orientierten Glaubensgemeinschaften wie Judentum und Christentum oder der darauf antwortende Islam.